

UNIwersytet w Białymstoku  
Wydział Filologiczny  
Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej

STUDIA  
WSCHODNIOŚLŹWIAŃSKIE

TOM 13

BIAŁYSTOK 2013

## RADA NAUKOWA

Natalia Ananiewa (Państwowy Uniwersytet Moskiewski im. M. Łomonosowa),  
Dmytro Buczko (Narodowy Pedagogiczny Uniwersytet Tarnopolski im. W. Gnatiuka),  
Aleksandra Cieślíkowa (Instytut Języka Polskiego PAN w Krakowie),  
Zofia Czapiga (Uniwersytet Rzeszowski),  
Ludmiła Czernyszowa (Państwowy Uniwersytet Białoruski w Mińsku),  
Zinaida Charitonczik (Państwowy Uniwersytet Lingwistyczny w Mińsku),  
Tatiana Gridina (Państwowy Pedagogiczny Uniwersytet Uralski w Jekaterinburgu),  
Milan Harvalik (Czeska Akademia Nauk w Pradze),  
Czesław Łapicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu),  
Bogusław Nowowiejski (Uniwersytet w Białymstoku),  
Igor Żuk (Państwowy Uniwersytet Grodzieński im. Janki Kupały)

## KOMITET REDAKCYJNY

Zofia Abramowicz (redaktor), Lilia Citko, Leonarda Dacewicz (redaktor naczelna),  
Roman Hajczuk, Krzysztof Rutkowski (sekretarz), Anna Rygorowicz-Kuźma (sekretarz),  
Walentyna Jakimiuk-Sawczyńska, Wanda Supa, Halina Twaranowicz, Władimir Zaika

## REDAKCJA JĘZYKOWA

Evguenia Maximovitch, Kirk Palmer, Bazyli Siegień, Urszula Sokólska

## ADRES REDAKCJI

„Studia Wschodniosłowiańskie”  
15–420 Białystok, Plac Uniwersytecki 1, pok. 69  
telefon: 85 745 7450; fax: 85 745 7449  
e-mail: studia\_wschodnioslowianskie@interia.pl  
strona WWW: <http://filologia.uwb.edu.pl/sw/>

Opracowanie graficzne i skład:  
Stanisław Żukowski

Korekta:  
Zespół

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2013

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku  
15-097 Białystok, ul. Marii Skłodowskiej-Curie 14  
tel. 857457120, e-mail: [ac-dw@uwb.edu.pl](mailto:ac-dw@uwb.edu.pl), <http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>

**ISSN 1642–557X**

Druk i oprawa: „QUICK-DRUK” s.c., Łódź

SPIS TREŚCI

JĘZYKOZNAWSTWO

Elżbieta Bogdanowicz — O pojęciu konotacji w lingwistyce (na przykładach polskich i rosyjskich) . . . . .	7
Lilia Citko — O najstarszych podlaskich drukach cyrylicy . . . . .	19
Joanna Getka — Fonetyczne cechy języka ukraińskiego w <i>Naukach Parafialnych (Науки парохіяльня)</i> – zabytku piśmiennictwa ruskiego z końca XVIII wieku . . . . .	31
Anna Kuchta — Imiona chrzestne w metrykach chrztów parafii rzymsko-katolickiej p.w. św. Jozafata w Korczówce (lata 1928–1938) . . . . .	47
Anna Kulik — Способы выражения категории I сложного будущего времени в тексте <i>Радзивилловской летописи</i> . . . . .	61
Małgorzata Kurianowicz — Ewangeliarz w tradycji cerkiewnosławiańskiej . .	71
Anna Nowikowa (Анна Новикова) — Церковнославянский перевод Евангелия и синодальный перевод Евангелия на русский язык (лингво-текстологический анализ) . . . . .	79
Danuta Pytel-Pandey — Dyrektywne akty mowy w Nowym Testamencie . . .	95
Krzysztof Rutkowski — Od leksykalnej homonimii międzyjęzykowej do paronimii . . . . .	105
Anna Rygorowicz-Kuźma — Nazwy nabożeństw prawosławnych w języku polskim . . . . .	117
Wanda Stec — Z zagadnień motywacji nazw roślin leczniczych w języku polskim i rosyjskim: nazwy motywowane warunkami środowiskowymi roślin . . . . .	127
Arleta Szulc — Odzwierciedlenie cyrylometodejskiego wzorca przekładowego w cerkiewnosławiańskich redakcjach <i>Księgi Psalmów</i> . . . . .	143
Joanna Ścibek — Językowa kreacja anioła – dobrego ducha – w tekstach współczesnych polskich piosenek świeckich (na materiale z lat 1985–2012) . . . . .	157

LITERATUROZNAWSTWO

Weronika Biegluk-Leś — Interferencja jako element strategii twórczej w powieści <i>Między psem a wilkiem</i> Saszy Sokołowa . . . . .	175
---	-----

Paweł Dziadul — Ewangeliczna przypowieść o robotnikach w winnicy w literaturach starosłowiańskich (IX–XIII w.) . . . . .	195
Beata Garlej — Moralne upadki i ich ozdabiająca moc . . . . .	211
Walentyna Jakimiuk-Sawczyńska — Sacrum в лирике Тэффи . . . . .	225
Anna Kościółek — <i>Modlitwa to duchowe oddychanie</i> . Św. Jan z Kronsztadu o roli rozmowy z Bogiem w życiu chrześcijanina . . . . .	235
Małgorzata Krzysztofik — XVII-wieczny model antropologii ciała w <i>Kazaniu umarłych do żywych</i> Eleuterego Zielejewicza (1651) . . . . .	249
Małgorzata Kulikowska — Szpital w <i>Opowiadaniach kołymskich</i> Warłama Szałamowa . . . . .	269
Joanna Tarkowska — Tożsamość kobiet(y) a problematyka społeczno- -filozoficzno-kulturowa w prozie Ludmiły Ulickiej (powieść <i>Веселье похороны</i> ) . . . . .	279
Anna Wzorek — Reminiscencje biblijne w prozie Wojciecha Żukrowskiego . .	291

## KULTUROZNAWSTWO

Wojciech Józwiak — Filmowy obraz chrystianizacji państwa bułgarskiego – pomiędzy sztuką a ideologią . . . . .	309
Anna Lebet-Minakowska — Zachować dla przyszłości. Kolekcja XIX-wiecznych haftów ruskich w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie . . . . .	321
Izabela Lis-Wielgosz — Staroserbska kultura w kategoriach <i>Latinitas</i> i <i>Cyrrillianitas</i> . . . . .	343
Magdalena Wójtowicz — Semantyka wybranych liczb w kulturze ludowej mieszkańców wsi . . . . .	361

## SPRAWOZDANIA

Michał Mordań — Międzynarodowa konferencja naukowa „Dziedzictwo duchowe św. św. Cyryla i Metodego. Język. Literatura. Kultura. Historia”, Białystok, 6–7 września 2012 . . . . .	375
--	-----

## CONTENTS

### LINGUISTICS

Elżbieta Bogdanowicz — The notion of connotation in linguistics (Polish and Russian examples) . . . . .	7
Lilia Citko — On ancient cyrillic prints of the Podlasie region . . . . .	19

Joanna Getka — Phonetic features of Ukrainian in <i>Науки парохіяльня</i> sermons, as a Russian literature monument of the end of 17 <sup>th</sup> century	31
Anna Kuchta — Baptismal names in baptismal certificates of St Jazafat Martyr's Roman Catholic Parish in Korczowka (1928–1938)	47
Anna Kulik — The ways of expressing the category of the first complex future tense in the text of <i>Radziwiłł Chronicle</i>	61
Małgorzata Kurianowicz — The Gospel Book in the Church-Slavonic tradition	71
Anna Nowikowa (Анна Новикова) — Russian synodal translation of Gospel in comparison with its Church Slavonic text	79
Danuta Pytel-Pandey — Directive speech acts in the New Testament	95
Krzysztof Rutkowski — Between Polish-Russian lexical homonymy and paronymy	105
Anna Rygorowicz-Kuźma — The names of orthodox services in the Polish language	117
Wanda Stec — Selected motivational aspects of medicinal plants names' in Polish and Russian: names of plants motivated by environmental conditions	127
Arleta Szulc — Reflection of the Cyrillo-Methodian pattern of translation in CS redactions of <i>The Book of Psalms</i>	143
Joanna Ścibek — The linguistic image of an angel – a good spirit – in the lyrics of contemporary secular Polish songs (released in the period from 1985 to 2012)	157

## LITERATURE

Weronika Biegluk-Leś — Interference as a component of writing strategy in Sasha Sokolov's novel <i>Между собакой и волком</i> ( <i>Between Dog and Wolf</i> )	175
Paweł Dziadul — The evangelical Parable of the Labourers in the Vineyard in Old Slavonic literatures (the 9 <sup>th</sup> –13 <sup>th</sup> century)	195
Beata Garlej — Moral downfalls and their healing power	211
Walentyna Jakimiuk-Sawczyńska — Sacrum in Teffi's lyric poetry	225
Anna Kościółek — <i>Prayer is spiritual breathing</i> . Saint John of Kronstadt about role of conversation with God in Christian life	235
Małgorzata Krzysztofik — 17 <sup>th</sup> century model of antropology of human body in <i>Sermon from the Dead to the Living</i> by Eleutery Zielejewicz (1651)	249
Małgorzata Kulikowska — The hospital in <i>The Kolyma Tales</i> by Varlam Shalamov	269
Joanna Tarkowska — The artistic work of a woman and social, philosophical, cultural issues in the prose of Lyudmila Ulitskaya ( <i>The Funeral Party</i> novel)	279
Anna Wzorek — Biblical reminiscences of Wojciech Żukrowski's work	291

## CULTURE

Wojciech Józwiak — Cinematic picture of christianisation of Bulgaria – between art and ideology . . . . .	309
Anna Lebet-Minakowska — Preserve for the future. Collection of 19 <sup>th</sup> century Russian embroidery in the National Museum in Krakow . . . . .	321
Izabela Lis-Wielgosz — The Old-Serbian culture in the categories of <i>Latinitas</i> and <i>Cyrillianitas</i> . . . . .	343
Magdalena Wójtowicz — Semantics of numbers in folk culture of the rural population . . . . .	361
REPORTS . . . . .	375

## JEZYKOZNAWSTWO

*Elżbieta Bogdanowicz*

*Białystok*

### O pojęciu konotacji w lingwistyce (na przykładach polskich i rosyjskich)

**Słowa kluczowe:** lingwistyka, konotacja syntaktyczna, znaczenie słów, konotacja semantyczna

Konotacja należy do tej kategorii terminów, które charakteryzują się wieloznacznością<sup>1</sup>. Obejmuje swym zakresem szeroki wachlarz zjawisk niejednorodnych, związanych z różnymi dyscyplinami naukowymi. Pojęcie konotacji funkcjonuje i w językoznawstwie, i w logice, i w psychologii, posługują się nim znawcy kultury, m.in. muzykolodzy, literaturoznawcy, krytycy sztuki. Płaszczyzny i granice znaczeniowe tego terminu dodatkowo jeszcze poszerzane są przez heterogeniczność kierunków badawczych i metod stosowanych w każdej z wymienionych dziedzin.

Interdyscyplinarny termin konotacja jest też niejednolicie ujmowany w lingwistyce, gdyż bywa odnoszony do co najmniej dwóch zasadniczo odrębnych zbiorów zjawisk językowych. Z jednej strony są to fakty syntaktyczne rozpatrywane na poziomie składni, z drugiej zaś fakty znaczeniowe będące domeną semantyki.

W obrębie składni mamy do czynienia z różnie nazywaną konotacją syntaktyczną (syntagmatyczną)<sup>2</sup>, która reguluje wymagania składniowe między jednostkami leksykalnymi (reprezentowanymi w zdaniach najczęściej

---

<sup>1</sup> Z tego względu posługiwanie się terminem konotacja wymaga każdorazowo podawania definicji.

<sup>2</sup> Mniej więcej ta sama treść kryje się za określeniami: konotacja kategoriałno-semantyczna, polegająca „na konotowaniu przez jedne kategorie znaczeniowe jednostek należących do innych kategorii znaczeniowych” (np. przysłówki nie tylko oznaczają jakąś cechę kategoriałną, ale równocześnie otwierają miejsce w tekście dla przymiotnika lub czasownika,

przez formy wyrazowe), a w związku z tym stanowi podstawę mechanizmów zdaniotwórczych. To rozumienie terminu wywodzi się z teorii K. Bühlera<sup>3</sup> (współdziałającego z praską szkołą strukturalistyczną) i oznacza „zapowiadanie przez daną formę wyrazową innej jednostki składniowej” [Saloni, Świżdziński 2001, 232]. Człon zdaniowy konotowany przez daną formę wyrazową musi być do niej obligatoryjnie dołączony, aby zawierające go wypowiedzenie było pełną, nieeliptyczną strukturą składniową, jak również spełniało warunki kompletności znaczeniowej. Mówimy na przykład, że przymiotnik konotuje rzeczownik, czyli forma przymiotnika otwiera miejsce w zdaniu dla formy rzeczownika, np. gdy w wypowiedzeniu pojawi się jakaś forma przymiotnika *czzerwony*, ros. *красный* to wymaga ona uzupełnienia odpowiednią formą rzeczownika (por. *Czerwona linijka leży na biurku; Я купил красную машину*). Jeśli konotowany rzeczownik nie znajdzie się w sąsiedztwie przymiotnika, zdanie będzie niepełne i pod względem składniowym, i semantycznym. W sumie – jak konkluduje R. Grzegorzczkova [2011, 53] – analiza właściwości konotacyjnych leksemów przesądza o liczbie i formie składników wypowiedzenia, co w rezultacie „prowadzi do wykrycia podstawowych schematów składniowych”.

Odmienne pojęcie konotacji (czasem z przydawką semantyczna dla odróżnienia od konotacji syntaktycznej) jest interpretowane w odniesieniu do zjawisk językowych zgłębianych przez lingwistów-semantyków wyznaczających językowi rolę narzędzia do wyrażania znaczeń<sup>4</sup>. W ich poglądach zarysowuje się dwojaki pojmowanie tego terminu: 1. w opozycji do denotacji – jako zespół cech właściwych danemu przedmiotowi, współoznaczanych łącznie przez nazwę, tj. takich, które przysługują desygnatom danej nazwy i tylko im – ujęcie logiczno-filozoficzne i 2. jako cechy asocjacyjne w strukturze znaczeniowej jednostki leksykalnej, jedynie kojarzone z denotowanym przedmiotem, stanowiące dopełniającą część słowa – ujęcie leksykograficzno-lingwistyczne.

---

czyli innych klas wyrazów: *czytać wyraźnie, niezwykle utalentowany, кричать громко, очень интересный*) czy konotacja formalna, która polega na tym, że „jedne formy grammatyczne otwierają miejsce dla innych, np. biernik w języku polskim (także rosyjskim) jest konotowany przez rządzący nim czasownik przechodni: *pić wodę, смотреть пьесу*” [Encyklopedia językoznawstwa ogólnego 2003, 311].

<sup>3</sup> K. Bühler sformułował definicję konotacji w dziele pt. *Sprachtheorie* [1934].

<sup>4</sup> Zwolenniczką analizowania przede wszystkim semantycznej strony języka jest A. Wierzbicka, która z przekonaniem twierdzi, że „badanie języka bez odwoływania się do znaczenia przypomina studiowanie znaków drogowych z punktu widzenia ich właściwości fizycznych (ile ważą, jakiej farby użyto do ich namalowania itp.) lub badanie struktury oka z pominięciem [niewątpliwie najważniejszej – E. B.] funkcji widzenia” [Wierzbicka 2006, 19].



Logiczno-filozoficzne rozumienie konotacji wyprowadzane jest z tez J. S. Milla, który w XIX-wiecznym traktacie o nazwach wypowiedział się w kwestii znaczenia i oznaczania. Ogół jego poglądów w tym zakresie objęty został nazwą konotacyjno-denotacyjnej teorii nazywania, gdyż wśród różnych typów nazw, wyodrębnionych na podstawie stosunku nazw do oznaczanych rzeczy, wyróżnił przede wszystkim nazwy konotujące, tzn. takie, które poza bezpośrednim oznaczaniem (denotowaniem) przedmiotów rzeczywistych implikują, wyrażają (konotują) pewne ich cechy (atrybuty) [Grzegorzczkowska 2001, 18]. Są to cechy charakterystyczne przedmiotów należących do klasy denotowanej przez daną nazwę, stanowiące konotację tej nazwy, cechy, na podstawie których orzekamy daną nazwę o tych przedmiotach.

A zatem w koncepcji J. S. Milla konotacja była utożsamiana ze znaczeniem nazwy i miała sugerować, że nazwa nadana jakiemuś obiektowi nie jest jedynie odesłaniem do niego, ale i współoznacza jego cechy. Tak pojmowanej konotacji badacz przypisywał ważną, można rzec, fundamentalną funkcję w zakresie definiowania nazywanych przedmiotów, przyjmując, że „definicja nazwy współznaczącej jest zdaniem, które przedstawia jej konotację” [Mill 1962, t. 1, 206]. I wobec tego proces ustalania konotacji danej nazwy traktować trzeba jako mechanizm tworzenia jej definicji.

Konotacja w takim ujęciu występowała wspólnie z denotacją, opisywaną jako zbiór przedmiotów rzeczywistości pozajęzykowej, o których za pomocą przysługującej im nazwy się mówi, np. denotacja nazwy *stolica* obejmuje grupę wyrazów złożoną z takich miast, jak Warszawa, Moskwa, Praga, Paryż, Waszyngton i in. [*Encyklopedia językoznawstwa ogólnego* 2003, 111].

Millowska teoria konotacji (i denotacji) była szeroko dyskutowana w okresie późniejszym – nie zabrakło głosów krytycznych<sup>5</sup>. Ostatecznie w tradycji logiczno-filozoficznej jako definicja konotacji utrwaliło się sformułowanie zanotowane w *Małej encyklopedii logiki* [1988, 86]: „Dla określenia pojęcia konotacji pomocne jest pojęcie treści charakterystycznej nazwy, które określa się następująco: treść charakterystyczna nazwy N jest to zespół cech [...] taki, że przysługuje wszystkim desygnatom nazwy N i tylko im. Treść charakterystyczna nazwy N jest konotacją (inaczej: treścią językową) tej nazwy, gdy każdy poinformowany o tym, że jakiś przedmiot ma wszystkie cechy w swej treści zawarte, może trafnie rozstrzygnąć, czy dany przedmiot jest desygnatem nazwy N. Rozumie się, że ów „każdy” wymieniony w powyższym określeniu to każdy, kto zna i stosuje umowy językowe tego języka, do którego należy rozpatrywana nazwa N.”

---

<sup>5</sup> Krytycznej eksplikacji sądów J. S. Milla na temat konotacji dokonali m.in. K. Ajdukiewicz [1985], B. Stanosz [1973].

Logiczno-filozoficzny kierunek myślenia o konotacji, nazywanej za pomocą bliskoznaczników intensją, sensem, treścią lub znaczeniem, przeniesiony został na grunt badań lingwistycznych. Skorzystał z niego m.in. J. Bartmiński, budując definicję konotacji na potrzeby licznych prac etnolingwistycznych prowadzonych w Lublinie od lat osiemdziesiątych XX wieku: „terminu konotacja używam w znaczeniu szerszym jako synonimu treści znaczeniowej, intensji, w przeciwieństwie do denotacji, zakresu, ekstensji. Włączam w jej zakres zarówno cechy »kryterialne«, jak i charakterystyczne (nazwane przez Putnama stereotypowymi), a na etapie analizy konkretnych tekstów – po prostu cechy poświadczane (które przy bliższym rozpoznaniu mogą okazać się jednostkowymi, okazjonalnymi, wręcz przypadkowymi)” [Bartmiński 1988, 171 lub przedruk 2007, 43].

To ujęcie konotacji stało się naczelną zasadą w procesie konstruowania całościowych opisów znaczeń leksemów, które jako „językowe obrazy” nazywanych obiektów, uwzględniające zarówno cechy systemowe (kategorialne, leksykalne), jak i wszelkie asocjacje, wyobrażenia i przekonania wiązane z desygnatami, znalazły się w eksplikacjach semantycznych haseł lubelskiego *Słownika stereotypów i symboli ludowych* [*Słownik...* 1996–1999]. Autorzy tej publikacji, dążąc do szczegółowego odtworzenia sposobów konceptualizacji świata w obrębie danej wspólnoty komunikatywnej, koncentrowali się przede wszystkim na zebraniu w każdym objaśnieniu leksykograficznym wyrazu „wszystkich p o z y t y w n y c h składników jego znaczenia, relewantnych z punktu widzenia użycia wyrazu w tekstach językowych oraz jego stosunku do innych wyrazów języka” [Bartmiński 2007, 40–41]. Świadomie też zrezygnowali z wykrywania – poprzez odpowiednią weryfikację – powtarzalnych cech dyferencjalnych (kryterialnych) nazywanego obiektu, utrwalonych w języku, obecnych we wszystkich użyciach danego leksemu, służących do jego identyfikacji, jak również z odróżniania tych elementów w strukturach tworzonych definicji od tego, co indywidualne, wprowadzane kontekstowo, związane z użyciem tekstowym, a więc uznawane za konotacyjne<sup>6</sup>.

U podstaw drugiego, odnoszącego się do zjawisk semantycznych, pojmowania konotacji – leksykograficzno-lingwistycznego – leży wywodzące się z kognitywistycznej metody opisu semantyki słów przekonanie, że treść podawana w definicji danego leksemu nie powinna być zredukowana do wą-

---

<sup>6</sup> Zespół redagujący *Słownik stereotypów i symboli...* zdawał sprawę z tego, że tzw. definicje taksonomiczne winny służyć potrzebie jednoznacznego wyodrębniania denotatu z nadrzędnej klasy denotatów według reguł klasyfikacji logicznej oraz obejmować wyłącznie cechy zobiektywizowane i konwencjonalne, wybrane z bogatszego zespołu cech przypisanych subiektywnie nazywanemu obiektowi [Bartmiński 2007, 43].

skiego zestawu cech dystynktywnych<sup>7</sup>, ale rozszerzona o rzadsze i trudniej odtwarzalne w definicjach cechy tzw. „drugiego planu semantycznego” [Tokarski 2008, 143–144]. Ta szeroka formuła definiowania (objaśniania) różnorodnych pojęć nie stoi w sprzeczności z powszechnie wyrażaną opinią o niejednakowej randze elementów (semów) budujących znaczenia poszczególnych wyrazów [zob. np. Apresjan 2000, 24–25; Grzegorzczkowska 2001, 20].

Tak więc, znaczeniową strukturę leksemu tworzą cechy podstawowe, kryterialne, definicyjne, właściwe wszystkim desygnatom oznaczanym przez dane słowo. Przychodzą one użytkownikom języka na myśl od razu. Służą do rozpoznania obiektu jako należącego do zbioru obiektów określanych tym słowem. Pozwalają w sposób jednoznaczny i najbardziej ekonomiczny odgraniczyć dany wyraz od innych w obrębie określonego kodu językowego [Tokarski 1984, 13]. To semantyczne „jądro” wyrazu, jego znaczenie leksykalne, nie wyczerpuje wszystkich możliwości treściowych słowa.

Obok cech istotnych, charakterystycznych i typowych dla danej klasy obiektów w obrazie znaczeniowym leksemu występują także cechy drugorzędne, kontekstowe, silnie kojarzone z obiektami, odwołujące się do wiedzy, tradycji i kultury mówiących o tych obiektach, ale nie służące do ich identyfikacji. Uaktywniają się one tylko w pewnych kontekstach oraz stanowią swoiste dopełnienie i wzbogacenie podstawowego znaczenia wyrazu. I właśnie ten zespół cech, asocjacyjnych, pozadefinicyjnych, fakultatywnych w strukturze semantycznej jednostki leksykalnej, pozostający niejako w opozycji do jej zasadniczego rdzenia znaczeniowego, określany jest mianem konotacji. Dalsze rozważania będą dotyczyły właśnie tej koncepcji konotacji. Skupimy się jednak na zasygnalizowaniu problemów związanych z tym rozumieniem, a nie na ich rozwiązaniu.

Wokół teorii, w której konotacja rozpatrywana jest jako dopełniająca część w warstwie treściowej słowa, toczy się ożywiona dyskusja. Skrajni opoenenci, analizując sposoby weryfikowania cech semantycznych w definicjach pojęć, wypowiadają się za tym, żeby całkowicie zrezygnować z włączania do struktury znaczeniowej wyrazu cech konotacyjnych. Badacze akceptujący tę koncepcję terminu różnią się w kwestii precyzyjnego określenia zestawu i miejsca komponentów konotacyjnych w całościowej semantyce słowa.

---

<sup>7</sup> Dyrektywą ograniczania składników znaczeniowych wyłącznie do cech dystynktywnych, które pozwalają odróżniać w sposób nie budzący żadnych wątpliwości daną jednostkę leksykalną od innej w określonym systemie językowym, obwarowany jest strukturalistyczny sposób formułowania definicji pojęć [Bartmiński 2007, 43–44].

Według N. G. Komleva [referuję za Majer-Baranowską 1988, 194–195] składnikami konotacyjnymi leksemu są semantyczne modyfikacje znaczenia, obejmujące odczucia, myśli, wyobrażenia związane ze znakiem językowym oraz pewne charakterystyki i cechy przypisywane przedmiotowi denotowanemu przez ten znak.

W opinii J. Apresjana [1980, 94] konotacje to „te elementy pragmatyki, które są odbiciem wyobrażeń kulturowych i tradycji związanych z danym wyrazem, panującej w danym społeczeństwie praktyki wyzyskiwania odpowiedniej rzeczy i wielu innych czynników pozajęzykowych. Skojarzenia te mogą być bardzo nietypowe, »kapryśne«, i różnią się znacznie dla tożsamyh znaczeniowo wyrazów różnych języków, a nawet wyrazów jednego języka”. W rezultacie dwa leksemy odnoszące się do identycznego lub stycznego względem siebie zbioru rzeczy (desygnatów) mogą mieć różne konotacje. Dobrą ilustracją tego zjawiska są synonimiczne jednostki językowe *rumak* i *szkapa*, które przy zbliżonym podobieństwie oznaczanych przez nie obiektów (chodzi o przynależność do klasy ssaków nieparzystokopytnych z rodziny koniowatych, roślinożerność itp.), różnią się konotacjami semantycznymi. Ze słowem *rumak* łączą się pozytywne konotacje ‘rasowy, piękny, ognisty, rączy, wiatronogi, dzielny, szlachetny’, zaś leksem *szkapa* otwiera ciąg zdecydowanie negatywnych asocjacji typu ‘licha, dychawiczna, chuda, koścista, stara, zabiedzona, zmordowana’. Analogicznie jest z rosyjskimi wyrazami *собака* i *нѣс* o prawie identycznej referencji. Pierwszy z nich wywołuje m.in. konotację ‘ciężkiego życia’ (por. *жизнь в собачьих условиях*), drugi – ‘niewolniczej służalczości’ (por. *сторожевой нѣс царизма*). Jeszcze wyraźniej specyfikę konotacji, ich nietypowość, okazjonalność, silne powiązania z subiektywizmem myślowym człowieka i jego sposobem wartościowania otaczającego świata, podkreślają odpowiedniki leksykalne wywodzące się z różnych języków, np. polski wyraz *dąb* w znaczeniu przerośniętym konotuje ‘mocarność, ogromną siłę’, rosyjski ekwiwalent *дуб* w odniesieniu do człowieka oznacza ‘wielką tępotę’, ‘brak subtelności’, ze słowem *орzel* kojarzy się ‘bystrość, lotność umysłu, wybitne uzdolnienia, pozwalające wspiąć się na szczyty w jakiejś dziedzinie’, natomiast rosyjskiemu leksemowi *опѣл* właściwa jest asocjacja ‘człowiek dumny, śmiały i silny’.

Zainspirowani myślą J. Apresjana, L. Jordanskaja i I. Mielczuk [1988, 17] za istotę konotacji także uznają jej pragmatyczny, a więc poza-definicyjny aspekt, umieszczając tę właściwość w samej definicji pojęcia: „konotacja leksykalna jednostki leksykalnej L jest to pewna charakterystyka, którą L przypisuje swemu referentowi i która nie wchodzi w jej definicję”. Propozycja wykluczenia treści konotacyjnych z formuł definicyjnych wyra-

zów w żadnej mierze nie deprecjonuje ich wartości. Wręcz przeciwnie, badacze zgłębiający problematykę konotacji [np. Apresjan 1980, 94–95, Tokarski 1988, 37] wyznaczają im bardzo ważną rolę w procesie wyjaśniania wielu zjawisk zachodzących w języku. Głównie chodzi tu o ustalanie zależności między podstawami słowotwórczymi a ich derywatami, wskazywanie motywacji znaczeń derywatów semantycznych lub związków frazeologicznych oraz objaśnianie metaforyzacji leksemów. Przykładowo, konotacja ‘chytrość, podstępność’, trwale łączona z wyrazem *lis*, ujawniająca się np. w skodyfikowanych przez język wyrażeniach idiomatycznych *lisem podszyty* lub *szczwany (stary) lis*, w użyciu przenośnym może charakteryzować człowieka chytrego, sprytnego, przebiegłego, podstępnego. Z kolei konotacja ‘zapalczywość, czupurność, zadziorność’ odnoszona do rosyjskiego słowa *nemyx* pozwala odkryć związek między podstawą słowotwórczą i derywatami czasownikowymi *нemyшиться, вспemyшиться, запemyшиться, распemyшиться*. W tym wypadku cecha konotowana przez rzeczownik *nemyx* wchodzi do definicji wyrazów pochodnych jako element desygnacyjny – ‘zachowywać się (zachować się) zadziornie, czupurnie itd.’

Cytowana wyżej definicja konotacji leksykalnej wskazuje na jeszcze jeden jej wyróżnik – mówi mianowicie o bezpośrednim odniesieniu elementów konotacyjnych do leksemów, a nie do płaszczyzny pozajęzykowej. Oznacza to, że konotacje leksykalne nie są w konieczny sposób powiązane z obiektami i zjawiskami świata zewnętrznego, ale – jako składniki uzupełniające zakresy znaczeniowe poszczególnych jednostek wyrazowych – należą do określonego języka, przesądzając o jego swoistości semantycznej na tle innych języków. I z tego względu właśnie powinny być zawsze potwierdzane na gruncie konkretnego języka przez fakty czysto językowe, np. derywaty słowotwórcze, semantyczne, frazeologizmy czy też przysłowia, bowiem tylko konsekwentne stosowanie zasady uwiarygodniania konotacji leksykalnych za pomocą skonwencjonalizowanych form i połączeń wyrazowych prowadzi do ich społecznego utrwalenia, w dalszej zaś perspektywie do ustabilizowania się w roli znaczeń systemowych, które można umieszczać w eksplikacjach słownikowych. Oczywiście najtrudniejszym problemem w tym punkcie jest rozstrzygnięcie, jaka ilość argumentów z zakresu derywacji słowotwórczej i semantycznej, frazeologii lub paremiologii powinna decydować o tym, że jakiś element znaczeniowy, mający związek z pewnym leksemem, pierwotnie konotacyjny, często niestabilny i niedookreślony, staje się maksymalnie zobiektywizowaną, a więc systemową częścią rozszerzonego znaczenia słowa, a nie w dalszym ciągu pozostaje indywidualnym i jednostkowym skojarzeniem lub odczuciem, nie należącym do języka jako tworów społecznego.

Obok konotacji leksykalnych L. Jordanskaja i I. Mielczuk [1988, 18–19] wyodrębniają też słabe, luźne, swobodne, okazjonalne, nietypowe, zindywidualizowane asocjacje, nie poświadczone w systemie językowym – tzw. konotacje encyklopedyczne lub ekstralingwistyczne<sup>8</sup>, czyli realne właściwości oznaczanych obiektów rzeczywistych, np. duża waga parowozu lub czołgu, niewielkie rozmiary i bezbronność dziecka, życiowa konieczność wody itp. Konotacje takie nie stanowią o specyfice tego czy innego języka, można je wywołać nie tylko za pomocą słów, lecz także przy użyciu obrazów, co sytuuje konotacje encyklopedyczne poza zainteresowaniami lingwisty – raczej w sferze semiotyki. Ten typ konotacji często ożywa w tekstach poetyckich (i innych o charakterze kreatywnym), dając autorom tekstów nieograniczone możliwości tworzenia oryginalnych metafor, porównań, epitetów, przed ich odbiorcami zaś otwierając szeroką, wielowymiarową i, bez wątpienia, pełniejszą perspektywę interpretacyjną.

Wszystkich argumentów przemawiających za uwzględnianiem w warstwie treściowej wyrazów cech konotacyjnych nie da się pewnie wymienić, ale najważniejszy z nich, jak się wydaje, jest wynikiem postrzegania języka jako precyzyjnego narzędzia do wyrażania znaczeń. Aby język mógł w pełni realizować tę funkcję, w granicach znaczeń powinny znaleźć się nie tylko odniesienia do obiektywnych zjawisk rzeczywistych, ale także zjawisk myślnych, przeżyć, emocji, wyobrażeń, sądów wiązanych ze zjawiskami [Grzegorzyczkowa 2001, 52]. Słowem, do struktur znaczeniowych jednostek leksykalnych należy włączać zarówno treści w sposób najprostszy i względnie obiektywny identyfikujące przedmioty w świecie zewnętrznym – cechy desygnacyjne, jak i te, które są silnie kojarzone z nazywanym przedmiotem, czyli cechy konotacyjne.

Przekonanie o celowości i korzyściach płynących z wprowadzania do opisu znaczeń komponentów konotacyjnych, podziela wielu semantyków – odwoływałam się do ich opinii w toku powyższego wywodu. Nie oznacza to jednak, że teoria konotacji definiowanej jako dopełniająca część słowa jest powszechnie akceptowana. Przeciwnie, zdaniem R. Tokarskiego [1988, 2008], autora wieloaspektowych i chyba najpełniejszych w polskiej lingwistyce analiz tego zagadnienia, tak rozumiana konotacja zaliczana jest do bardziej kon-

---

<sup>8</sup> Uwzględniając postulat wyróżniania konotacji leksykalnych i encyklopedycznych, R. Tokarski [2008, 151] w odniesieniu do analizy tekstów artystycznych dokonuje modyfikacji terminologicznej w zakresie konotacji, zmierzające do doprecyzowania natury każdego z jej typów: konotacje leksykalne nazywa systemowymi ze względu na procedury ich ujawniania w systemie językowym, zaś konotacje encyklopedyczne – tekstowymi, ponieważ nie dają się one weryfikować przez zjawiska językowe, ale są istotne, bo niezbędne z punktu widzenia interpretacji konkretnych tekstów.

trowersyjnych pojęć w dziedzinie semantyki leksykalnej. Pierwotne źródło krytycznych sądów dotyczących tej kwestii tkwi w starożytności, kiedy to umysły ówczesnych filozofów nie zdołały się uporać z problem określenia istoty znaczenia jednostek wyrazowych. Późniejsze poszukiwania definicji znaczenia słów (także na gruncie językoznawstwa) nie doprowadziły do wypracowania w pełni akceptowalnego stanowiska<sup>9</sup>. Niemożność ścisłego sprecyzowania pojęcia znaczenia, czyli m.in. wskazania, jakie treści powinny być uwzględniane przy nadawaniu objaśnień różnorodnym obiektom świata zewnętrznego na podstawie naukowych metod opisu, spowodowały usunięcie na długie lata faktów semantycznych z pola zainteresowania lingwistyki<sup>10</sup> [Grzegorzczkova 2001, 24–25].

Próby przywrócenia badań nad zjawiskami semantycznymi do studiów językoznawczych podejmowano jeszcze w strukturalizmie, ale nowe spojrzenie na semantykę językową przyniosło dopiero językoznawstwo kognitywne<sup>11</sup> – nurt badawczy ukierunkowany antropologicznie, zgodnie z którym język jako jeden z najważniejszych elementów ludzkiego aparatu poznawczego, jest w sposób stały powiązany z czynnościami mentalnymi człowieka, a także jego doświadczeniami kulturowymi oraz społecznymi [*Kognitywne podstawy języka...* 2001, 11; Grzegorzczkova 2001, 25, 80]. Konsekwencją takiego rozumowania było twierdzenie, że język jako narzędzie służące komunikacji międzyludzkiej i jednocześnie forma tworzenia kultury, pomaga człowiekowi kategoryzować i wartościować pojmowanie (doświadczenie) świata zewnętrznego, znaczenia jednostek wyrazowych zaś odzwierciedlają całe bogactwo tego świata lub przynajmniej całe ludzkie doświadczenie – kulturowe i społeczne – zdobywane poprzez obcowanie ze światem [*Kognitywne podstawy języka...* 2001, 45–46]. I wobec tego w semantyce słów wyrażane są obrazy myślowe przyporządkowane poszczególnym słowom danego języka, w których powinno być uwzględniane wszystko to, co mówiący mają na myśli, gdy jakiegoś wyrazu używają, zarówno cechy względnie obiektywnie identyfikujące denotowany przedmiot lub zjawisko, trwale tkwiące w świadomości człowieka lub społeczności, jak również komponent zwany

---

<sup>9</sup> Usystematyzowaną wiedzę z zakresu ewolucji filozoficznych i lingwistycznych koncepcji znaczeń prezentują m.in. R. Grzegorzczkova [2001, 13–28] i A. Wierzbicka [2006, 19–25].

<sup>10</sup> Ostateczne wyeliminowanie zjawisk semantycznych z badań językoznawczych nastąpiło w połowie XX w. – w amerykańskim deskryptywiźmie i wczesnej wersji generatywiźmu N. Chomsky’ego.

<sup>11</sup> Zwrot ku lingwistyce kognitywnej nastąpił w końcu lat osiemdziesiątych poprzedniego stulecia, równoległe w kręgach naukowców amerykańskich i europejskich [Grzegorzczkova 2001, 80].

konotacyjnym, tj. cechy subiektywnie łączone z nazywanym obiektem, często nieoczywiste, ulotne i niestabilne, ale oparte na ludzkim doświadczeniu i wyobraźni, a więc stanowiące integralną część wiedzy o świecie.

Zamykając przegląd różnych ujęć konotacji w językoznawstwie, przede wszystkim interpretacji tego terminu przez lingwistów zajmujących się badaniem znaczeniowej strony języka, warto podkreślić, że największy wpływ na jego formowanie się (właśnie na gruncie semantyki) wywarł kognitywizm wraz z propozycją bardzo szerokiego objaśniania znaczeń wyrazów. Ta metoda opisu, jak już wspominałam, pozwalała wprowadzać do definicji pojęć (obok cech uznawanych intuicyjnie za istotne, czyli charakterystyczne i typowe dla denotowanego obiektu oraz konieczne do jednoznacznego rozpoznania tego obiektu i odróżnienia go od innych) tzw. elementy konotacyjne, tj. informacje o pewnych cechach nieistotnych, kojarzonych w umysłach mówiących z nazywanymi obiektami. Decyzja o dopuszczeniu do eksplikacji semantycznych różnorodnych wyrazów cech konotacyjnych umożliwiła bezpośrednią realizację podstawowego założenia programowego językoznawstwa kognitywnego – tezy, że opis semantyczny powinien przedstawiać sposób rozumienia słowa przez mówiących danym językiem, stała się też swoistą inspiracją do podjęcia pogłębionych studiów nad naturą konotacji, jednego z ważnych składników tego opisu.

### Literatura

- Ajdukiewicz K., 1985, *O znaczeniu wyrażenia*, [w:] *Język i poznanie*, t. 1. Wybór pism z lat 1920–1939, Warszawa, s. 120–123.
- Apresjan J. D., 1980, *Semantyka leksykalna. Synonimiczne środki języka*, przeł. Z. Kozłowska, A. Markowski, Wrocław.
- Apresjan J. D., 2000, *Semantyka leksykalna. Synonimiczne środki języka*, przeł. Z. Kozłowska, A. Markowski, Wrocław – Warszawa – Kraków.
- Bühler K., 1934, *Sprachtheorie*, Jena.
- Bartmiński J., 1988, *Definicja kognitywna jako narzędzie opisu konotacji słowa*, [w:] *Konotacja*, red. J. Bartmiński, Lublin, s. 169–183.
- Bartmiński J., 2007, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin.
- Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, 2003, red. K. Polański, Wrocław – Warszawa – Kraków.
- Grzegorzczkova R., 2001, *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej*, Warszawa.
- Grzegorzczkova R., 2011, *Wykłady z polskiej składni*, Warszawa.
- Jordanskaja L., Mielczuk I., 1988, *Konotacja w semantyce lingwistycznej i leksykografii*, przeł. W. Fal, [w:] *Konotacja*, red. J. Bartmiński, s. 9–34.



- Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa*, 2001, red. E. Tabakowska, Kraków.
- Majer-Baranowska U., 1988, *Z historii użycia terminu konotacja*, [w:] *Konotacja*, red. J. Bartmiński, Lublin, s. 185–202.
- Mała encyklopedia logiki*, 1988, red. W. Marciszewski, Wrocław – Warszawa – Kraków.
- Mill J. S., 1962, *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, t. 1–2, przeł. C. Znamierowski, Warszawa.
- Saloni Z., Świdziński M., 2001, *Składnia współczesnego języka polskiego*, Warszawa.
- Słownik stereotypów i symboli ludowych*, 1996–1999, red. J. Bartmiński, t. 1–2, Lublin.
- Stanosz B., 1973, *Teoria znaczenia i oznaczania w logice tradycyjnej*, [w:] *Studia z historii semiotyki*, II, Wrocław, s. 61–72.
- Tokarski R., 1984, *Struktura pola znaczeniowego (studium językoznawcze)*, Warszawa.
- Tokarski R., 1988, *Konotacja jako składnik treści słowa*, [w:] *Konotacja*, red. J. Bartmiński, Lublin, s. 35–54.
- Tokarski R., 2008, *Konotacja a problemy kategoryzacji*, [w:] *Język a kultura*, t. 20, red. A. Dąbrowska, Wrocław, s. 143–161.
- Wierzbicka A., 2006, *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*, Lublin.

## THE NOTION OF CONNOTATION IN LINGUISTICS (POLISH AND RUSSIAN EXAMPLES)

### S U M M A R Y

The paper focuses on the notion of connotation functioning in linguistics at the level of syntax and semantics. Whereas syntactic connotation is the foundation of sentence formation within syntax connotation has two different meanings as regards semantic linguistic facts. Firstly, in opposition to denotation, it is the content corresponding to the name of the concept (logical and philosophical approach). Secondly, connotation refers to associative properties, complementary ones, in the semantic structure of the word (lexicographical-linguistic approach).

Connotation within semantics is a direct application of the basic premise of cognitive linguistics, the statement that semantic description shows how speakers of the language understand a word. Therefore, the semantic structure of separate words includes both the features intuitively considered relevant, distinctive and typical of the denoted item, the ones essential for identifying words clearly, as well as connotative elements such as knowledge of irrelevant attributes that speakers bring to mind.



*Lilia Citko*

*Białystok*

## O najstarszych podlaskich drukach cyrylickich

**Słowa kluczowe:** drukarstwo cyrylickie, język cerkiewnosłowiański, księga liturgiczna, literatura dydaktyczna

W historii drukarstwa cyrylickiego w Rzeczypospolitej Podlasie zajmuje ważne miejsce. W niecałe 80 lat po ukazaniu się w krakowskiej drukarni Szwajnpolta Fiola<sup>1</sup> najstarszych tłoczonych cyrylicą ksiąg cerkiewnosłowiańskich wydana została w 1569 r. pierwsza drukowana książka na Podlasiu. Była nią *Ewangelia pouczająca* (ЕВАНГЕЛІЕ ОУЧИТЕЛЬНОЕ), wytłoczona również cyrylicą w typografii Grzegorza Chodkiewicza w Zabłudowie. Syn Aleksandra Chodkiewicza, fundatora monasteru w Supraślu, jeden z głównych mecenasów prawosławia, hetman wielki litewski ufundował w swoich dobrach rodowych w Zabłudowie w 1566 r. warsztat drukarski pracujący na potrzeby Cerkwi i jej wiernych<sup>2</sup>. Od czasów Franciszka Skoryny była to pierwsza oficyna adresująca swoje druki do prawosławnych. Motywów jej założenia historycy upatrują głównie we względach polityczno-religijnych, chociaż wspomina się również o przesłankach komercyjnych [Mironowicz 1990, 251].

---

<sup>1</sup> Z najstarszej typografii cyrylickiej w świecie wyszły 4 księgi liturgiczne: 2 *Triody* (postny i kwietny), niedatowane (między 1485–1491) oraz *Czasosłow* i *Oktoich* (datowany 1491). Wymieniana przez niektórych badaczy piąta księga, *Psalterz*, jest niepewna, gdyż nie zachowały się żadne jej egzemplarze [Rusek 1993, 37].

<sup>2</sup> Była to jedna ze starszych typografii cyrylickich Rzeczypospolitej. Wcześniej tłoczono cyrylicą jedynie w Wilnie (druki F. Skoryny z 1525 r.), Brześciu (drukarnia Mikołaja Radziwiłła Czarnego 1533 r.), Nieświeżu (typografia M. Kawieczynskiego 1562 r.), Ciapinie (drukarnia W. Ciapińskiego ok. 1565 r.) [Mironowicz 1990, 246].

Niewątpliwie, geneza zabłudowskiej typografii ma związek z celową i świadomą działalnością wykształconego, ambitnego i odgrywającego ważną rolę w życiu politycznym Wielkiego Księstwa Litewskiego możnowładcy. Idea uruchomienia drukarni w rezydencji rodowej musiała zrodzić się, z jednej strony, z pobudek ambicjonalno-prestiżowych, z drugiej, potrzeb religijno-politycznych. Rywalizując z mecenasami protestantyzmu – Radziwiłłami, w obliczu wzrastającego zagrożenia ze strony ruchu reformacyjnego, Chodkiewicz pragnął stworzyć na Podlasiu ośrodek służący podniesieniu rangi społeczności prawosławnej w państwie polsko-litewskim. Jako propagator prawosławia podjął w latach 60. XVI w. starania o utworzenie drukarni. Zrealizował swoje plany, sprowadzając do Zabłudowa przybyłych w 1566 r. na Litwę dwóch znamienitych drukarzy moskiewskich – Iwana Fiodorowa i Piotra Mścisławca – wydawców pierwszej datowanej książki ruskiej – *Apostola* z 1564 r. [Łabyncew, Szczawinska 1995, 28]. Chodkiewicz rozpoczął w ten sposób, jak pisze znany historyk i księgoznawca J. Łabyncew [1995, 23], urzeczywistnianie planów wydawniczych powstałej w połowie XVI w. nieformalnej rady literacko-wydawniczej. W jej skład weszli, oprócz Chodkiewiczów (Grzegorza i jego synów Andrzeja i Aleksandra), mnisi supрасy – archimandryta Sergiusz Kimbar, archidiakon Eustachy<sup>3</sup> oraz przedstawiciele szlachty i możnych rodów litewsko-ruskich, m.in. księżęta słuccy Olelkowicze, przyszły kanclerz Eustachy Wołłowicz, pisarz królewski Michał Haraburda, z czasem również uczeń Maksyma Greka – starzec Artemij, były ihumen Troice-Siergijewskiego monasteru, posądzony o liberalizm religijny i szukający schronienia na Litwie. Jednym z głównych zadań rady stało się przygotowanie do druku *Biblii* w języku cerkiewnosłowiańskim, a być może ruskim. Podlascy wydawcy wyprzedzili swoimi staraniami przynajmniej o dwa dziesięciolecia program innego możnego protektora prawosławia – księcia Konstantego Ostrogskiego, w którego posiadłości, Ostrogu na Wołyniu, w 1581 r. została wydana, również przez Iwana Fiodorowa<sup>4</sup>, pierwsza *Biblia* w języku cerkiewnosłowiańskim (tzw. *Biblia Ostrogska*). Planów rady nie zrealizowano. Można przypuszczać, że jedną z przyczyn niepowodzenia był brak odpowiedniego oryginału, którego nie udało się zdobyć specjalnie wysłanemu do Moskwy, do cara Iwana Groźnego, poselstwu na czele z diakonem Izajaszem Kamieńczaninem. Z programu wydawniczego oficyny

<sup>3</sup> Eustachy był autorem znanego dzieła polemicznego z 1570 r. – *Spisanije protiv lutrov* [Naumow 2005, 109].

<sup>4</sup> Po opuszczeniu Zabłudowa drukarz udał się do Lwowa, gdzie w 1574 r. wydał pierwszą datowaną książkę ukraińską *Apostol* oraz *Azbukę*. Od roku 1575 przebywał na dworze księcia K. Ostrogskiego [Вялікае княства Літоўскае 2006, 701].

ny zabłudowskiej jednak nie zrezygnowano. 8 czerwca 1568 r. Fiodorow i Mścislawiec przystąpili do druku pierwszej księgi – *Ewangeliï pouczającej* (Евангеліе оучительное), 17 marca 1569 r. druk ukończono [Jaroszewicz-Pieresławcew 2003, 42]. We wschodniej tradycji religijnej *Ewangelia pouczająca* stanowi zbiór homilii, pouczeń ewangelicznych na poszczególne tygodnie i święta. Występuje w dwóch redakcjach. Najstarsza, sięgająca końca IX w. wiąże się z imieniem biskupa bułgarskiego Konstantyna, ucznia św. Metodego, druga, zwana „patriarszym homiliarzem konstantynopolskim” nieznanego autorstwa pochodzi z okresu późniejszego – XII–XV w. [Łabynczew, Szczawinska 1995, 33; Jaroszewicz-Pieresławcew 2003, 43]. Wydanie zabłudowskie reprezentuje drugi typ ewangelii, a jego pierwowzorem był jeden z wcześniejszych słowiańskich przekładów księgi, którego odpis mógł się znajdować w bibliotece supraskiej<sup>5</sup>. Księga ta stanowi swoisty odpowiednik katolickich i protestanckich *postylli*, np. popularnej w końcu XVI w. *postylli* Mikołaja Reja (*Świętych słów a spraw Pańskich [...] kronika albo postylla... z 1557 r.*) oraz pierwszej w języku polskim katolickiej *postylli* Jakuba Wujka (*Postilla catholica... 1573*).

Jak zauważają niektórzy badacze [por. Mironowicz 1990, 252], pierwotnym zamierzeniem Grzegorza Chodkiewicza i niektórych członków rady, m.in. archimandryty Kimbara, było wydanie księgi w przekładzie na *prostą mowę*. Od planów tych odstąpiono dopiero po zakończonych niepowodzeniem poszukiwaniach „wzoru” drukowanej *Biblii* w języku ruskim, chociaż sam Chodkiewicz w obszernej przedmowie (Предисловіе книги сеѧ) do *Ewangeliï* wyjaśnia to obawą o wypaczenie sensu oryginału cerkiewnosłowiańskiego, por. Помыслилѣ же былѣ (...), иже бы сію книгѣ выразѣмѣніѧ ради простѣхъ людемъ преложити на простѣю молѣвѣ, и имѣлѣ есми о томъ попеченіе великое. и совещаша ми люди мѧрые в томъ писмѣ оученіе, иже преладаніемъ з давныхъ пословицъ на новыѣ помылка чинитсѧ немалѧѧ. яко же нинѣ обрѣтаетсѧ в книгѧхъ новаго перевода („Myślałem również o tym, żeby księgę tę dla lepszego zrozumienia przez prostych ludzi przełożyć na prostą mowę i bardzo się o to troszczyłem. Lecz doradzili mi ludzie mądrzy i w piśmie tym uczeni, że przy przekładaniu z dawnych powiedzeń na nowe pomyłki czyni się niemałe, jak to teraz można zobaczyć w księgach na nowo przełożonych”)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Manuskrypt będący przypuszczalnie podstawą zabłudowskiego wydania *Ewangeliï pouczającej*, stanowiący niegdyś własność monasteru supraskiego, jest przechowywany obecnie w Centralnej Bibliotece Akademii Nauk Litwy w Wilnie, sygn. F.19–69, dokąd wywieziony został wraz z innymi zabytkami w 1877 r. [Łabynczew, Szczawinska 1995, 34].

<sup>6</sup> Fragment przedmowy pochodzi z *Aneksu* zamieszczonego w książce J. Łabyncewa, L. Szczawińskiej [1995, *Aneks*, przekład: A. Naumow].

Treść i styl wypowiedzi przedmowy świadczy, że był on znawcą piśmiennictwa cerkiewnosłowiańskiego, nie pozbawionym przy tym zdolności literackich. Pisał w języku cerkiewnosłowiańskim z wpływami białoruszczyzny. Elementy żywego języka znajdują odzwierciedlenie głównie w warstwie leksykalnej tekstu, por. *помылка, варста(т) дрѣкарскіи, выдрѣковати, накладѣ наложити, нежалѣючи*. Rzadziej cechy białoruskie dokumentowane są na poziomie fonetycznym, por. zapisy poświadczające dyspalatalizację spółgłosek dźwiękowych (np. *пословиць, чавцы, єлицы, матежь*), dysymilację *z > k* (*оумакчичѣ*). Przypuszcza się, że wstępna część przedmowy, wyjaśniająca korzyści płynące z lektury dzieła, bogata w odwołania do ksiąg Starego i Nowego Testamentu, mogła wyjść spod pióra archidiakona supraskiego Eustachego oraz protopopa zabłudowskiego Nestora [Łabyncew, Szczawinska 1995, 35]. Oprócz przedmowy *Ewangelia* zawiera słowo drukarzy do czytelników oraz 77 pouczeń ewangelicznych na niedziele i święta całego roku. Po raz pierwszy zamieszczono w niej w formie drukowanej również jedno z najznamienitszych dzieł literatury staroruskiej XII wieku, *Słowo na Wniebowstąpienie św. Cyryla Turowskiego (Кирила недостойнаго мниха. слово на вознесеніє гне)*<sup>7</sup>. Ten wybitny pisarz, biskup Turowa, kaznodzieja, autor homilii, przyrównywany do największego mówcy chrześcijańskiej starożytności, św. Jana Chryzostoma – Złotoustego, już za życia zyskał przydomek „Złotoustego Rusi” [Беларуская мова 1994, 259].

Drugim i, niestety, ostatnim drukiem zabłudowskiej typografii Chodkiewicza okazał się *Psalterz z (H)orologionem (Псалтырь с Часословцем)*, wydany 23 marca 1570 r. przez samego Fiodorowa<sup>8</sup>. Obie części księgi wypełniają w znacznym stopniu utwory hymnograficzne. Na tle wcześniejszych redakcji *Psalterz* zabłudowski wyróżnia się, w opinii J. Łabyncewa, obecnością osobliwych krótkich objaśnień-nadpisów nad psalmami, nietypowych dla tradycji wschodniosłowiańskiej. Druga część zbioru, *Czasosłowiec*, stanowi skrócony wariant współczesnych mu oraz wcześniejszych odpisów rękopiśmiennych, nie wyłączając supraskich. Oprócz tekstów hymnograficznych zamieszczono w niej również tabele zawierające obszerne obliczenia astro-nomiczno-chronologiczne dotyczące cyklu paschalnego, cyklów słonecznego i księżycowego i in. [Łabyncew, Szczawinska 1995, 39].

<sup>7</sup> Przekładu *Słowa* i innych utworów Turowskiego na język polski dokonał W. Hryniewicz, por. Św. Cyryl Turowski, *Homilie paschalne*, przekład z języka cerkiewnosłowiańskiego i komentarz Waław Hryniewicz OMI, Opole 1993.

<sup>8</sup> Piotr Mściśławiec, po wyjeździe z Zabłudowa, przeprowadził się do Wilna (1569), gdzie wspólnie z Kuźmą Mamoniczem założył drukarnię. Pierwszym drukiem, wydanym 30 marca 1575 r., była *Ewangelia* [Jaroszewicz-Pieresławcew 2003, 59]. Blisko półwieczna działalność oficyny stała się symbolem odrodzenia drukarstwa cyrylicznego w Wilnie po zaprzestaniu w 1525 r. wydawania ksiąg przez F. Skorynę.

Zabłudowską edycję *Psalterza* otwiera przedmowa Iwana Fiodorowa zawierająca konwencjonalną formułę przeproszającą czytelnika za błędy, po której następuje przedmowa Grzegorza Chodkiewicza, informująca m.in. o upowszechnieniu drukarstwa w Wielkim Księstwie Litewskim, etapach pracy redakcyjnej i tekstologicznej, aktualnych wciąż zamierzeniach hetmana dotyczących wydawania ksiąg w języku starobiałoruskim. Trzecia, anonimowa część wstępu (*Предисловіє...*), mająca na celu zapoznanie czytelnika z treścią książki, utrzymana jest w duchu tradycyjnych przedmów staroruskich z przywoływanymi cytatami z klasyki literatury chrześcijańskiej – Bazylego Wielkiego i Jana Złotoustego<sup>9</sup>. Zamyka przedmowę swoisty słowniczek zawierający *Objaśnienie niezrozumiałych wyrazów psalterzowych*. Zdaniem J. Łabyńcewa [1995, 41], styl, maniera, słownictwo tej części wstępu zdradzają nieprzeciętny talent miejscowych, podlaskich, literatów-intelektualistów – Eustachego i Nestora.

Mimo krótkotrwałej działalności typografii zabłudowskiej<sup>10</sup> wytłoczone tu dwie księgi liturgiczne wywarły znaczący wpływ na praktykę wydawniczą na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego. Stworzone w niej przez Fiodorowa i Mściśławca swoiste archetypy graficzno-ornamentacyjne stały się wzorem dla innych oficyn, m.in. wileńskiej typografii Wasyla Haraburdy przy druku *Ewangelii pouczającej* ok. 1580 r. [Jaroszewicz-Pieresławcew 2003, 82], drukarni braci Mamoniczów przy wydaniu *Psalterza* z 1586 r., oraz edycji *Psalterzy* lwowskich z 1637 i 1655 r. Uczeń drukarzy z Zabłudowa, Hryń Iwanowicz, zasłynął jako twórca czcionek cyrylickiej kursywy użytej przez dom Mamoniczów do druku *Statutu* litewskiego z 1588 r. [Mironowicz 1990, 263]. Grafika wydań zabłudowskich przetrwała w sztuce drukarskiej do XVIII w., utrwalona nie tylko w wydaniach cyrylickich, ale i w drukach czcionką łacińską<sup>11</sup>. Wydania Fiodorowa i Mściśławca są przejawem zetknięcia się dwóch typów sztuki zdobniczej – wschodniej i zachodniej. Pewne jej elementy, jak: zastawki, finaliki, inicjały nawiązywały do wydań moskiewskich, wyrazem zaś związku z zachodnim stylem zdobnictwa było umieszczenie na odwrotnej stronie karty tytułowej *Ewangelii* drzeworytu przedstawiającego herb Grzegorza Chodkiewicza [Błońska, Bułhak 1993, 188].

<sup>9</sup> Kontekst teologiczny przedmów do druków cerkiewnosłowiańskich analizuje w interesującym artykule A. Naumow [1993, 79–91].

<sup>10</sup> Niewątpliwy wpływ na to miał podeszły wiek hetmana i stan jego zdrowia, które znacznie się pogorszyło po wydarzeniach 1569 r. związanych z zawarciem unii lubelskiej. Wkrótce, w 1572 r., zmarł.

<sup>11</sup> Por. przykłady polskojęzycznych wydawnictw wileńskich z XVIII w. [Łabyńcew, Szczawinska 1995, 42].

W badaniach dotyczących drukarstwa cyrylicznego na Podlasiu podkreśla się silne związki Zabłudowa z Supraślem. Te dwa ważne w historii prawosławia ośrodki łączy przede wszystkim postać Grzegorza Chodkiewicza, pierwszego mecenasa drukarstwa podlaskiego. Znamienne jest to, że oba druki zabłudowskie, zarówno *Ewangelia*, jak i *Psalterz*, po śmierci hetmana zostały подарowane przez wdowę po nim, Katarzynę Wiśniowiecką, Ławrze supraskiej<sup>12</sup>. Ponad sto lat później właśnie w monasterze w Supraślu, podporządkowanym już władzy unickich biskupów (1635), powstał jeden z ważniejszych bazylikańskich ośrodków wydawniczych Rzeczypospolitej, a istotną część jego produkcji stanowiły druki cyryliczne.

Ponadstuletnia działalność supraskiej oficyny typograficznej (1695–1803) zaowocowała wydaniem łącznie 456 tytułów [Cubrzyńska-Leonarczyk 1993, 182]. Druki w języku polskim liczyły 304 pozycje, cyryliczne – 105<sup>13</sup>, łacińskie – 46, litewskie – 1. Powstanie drukarni Supraśl zawdzięcza staraniom metropolity kijowskiego Cypriana Żochowskiego. Po jego śmierci (1693) przeniesiono urządzenia typograficzne z warsztatu przy klasztorze Świętej Trójcy w Wilnie do Supraśla, gdzie w 1695 r. zakończono dodrukowywanie brakujących 22 kart *Slużebnika*, którego druk rozpoczęto w 1692 r. w Wilnie. W 1696 r. ukazała się pierwsza, w całości tłoczona w Supraślu, książka – opowieść hagiograficzna o życiu św. Onufrego – **Житіе царевича перскаго ... св. великаго Онуфрія**” w opracowaniu bazylianina z klasztoru w Żyrowicach – Józefa Pietkiewicza [Jaroszewicz-Pieresławcew 2003, 126].

Supraskie wydawnictwa cyryliczne<sup>14</sup> były skierowane do dwojakiego rodzaju odbiorców. Do lat 70. XVIII w. tłoczono książki przeznaczone wyłącznie dla środowiska unickiego. Przeważają wśród nich księgi liturgiczne, jednakże pojawiają się również wydawnictwa o charakterze dydaktycznym. Z badań Z. Jaroszewicz-Pieresławcew [2003, 128] wynika, że w 1772 r., prawdopodobnie ze względów finansowych, rozpoczęto drukowanie ksiąg dla wyznawców niezreformowanego Kościoła prawosławnego. W grupie wydawnictw przeznaczonych dla środowiska staroobrzędowców dominowały księgi liturgiczne oraz modlitewniki, przedrukowywane z edycji wydawanych przed schizmą (*raskolem*) w Cerkwi prawosławnej (1654).

<sup>12</sup> Egzemplarz zabłudowski *Ewangelii pouczającej* został wywieziony najpierw do Wilna, potem do Moskwy, dziś znajduje się w Rosyjskiej Bibliotece Narodowej, nr inw. 1649. *Psalterza* dotychczas nie odnaleziono [Naumow 2005, 115].

<sup>13</sup> Z. Jaroszewicz-Pieresławcew [2003, 129] koryguje tę liczbę do 85 pozycji, wyjaśniając, że adresem wydawniczym oficyny supraskiej posłużyła się w latach 1793–1797 przy druku 22 wydawnictw typografia F. Kartaszowa w Klincach (gubernia czernihowska).

<sup>14</sup> Pełne zestawienie druków cyrylicznych wydanych przez oficynę supraską znaleźć można w monografii Z. Jaroszewicz-Pieresławcew [2003, 138–140].



Oprócz zasadniczej produkcji – druków liturgicznych, tłoczni suprańska była zaangażowana w publikowanie materiałów dydaktycznych, w tym podręczników i słowników do nauki języka cerkiewnosłowiańskiego. Wzrost produkcji tego typu literatury nastąpił po ważnym w historii Cerkwi unickiej wydarzeniu – synodzie zamojskim (1720), na którym wprowadzono wiele postanowień mających na celu latinizację liturgii i obrzędowości wschodniej. Główny inicjator zwołania synodu – ówczesny metropolita unicki i archimandryta klasztoru supraskiego – Leon Kiszka stał się inspiratorem licznych publikacji mających na celu podnoszenie poziomu znajomości cerkiewszczyzny wśród kleru unickiego.

Wśród publikacji o charakterze dydaktycznym, wydanych przez drukarnię w Supraślu, wyróżnić można literaturę *stricte* normatywno-leksyko-graficzną, jak również księgi liturgiczne, które poza podstawową dla nich funkcją kościelno-użytkową, pełniły także funkcje poznawczo-wychowawcze. Szczególnie często do celów dydaktycznych wykorzystywane były psalterze, „małe” czasosłowy (inaczej *czasowniki*, odpowiedniki łacińskich *orologio-nów*) oraz ewangelie pouczające. Niektóre wydania psalterzy oraz *czasowników* zawierały specjalny wstęp skierowany do nauczycieli, jak np. wydany przez bazylianów supraskich w 1780 r. psalterz (Псалтирь) zaczynający się od słów: *Сказание ко учителем, како им учити детей грамоте и како детем учиться*. Również w przedmowach do *czasowników* zwracano się do młodzieży z apelem o chrześcijańską postawę w życiu i szacunek dla tradycji chrześcijaństwa. Jak wynika z danych przytoczonych przez Z. Jaroszewicz-Pieresławcew [2003, 138–140], w Supraślu tego typu pozycje wydawano wielokrotnie: *Евангелие учительное* (1790), *Часослов/Часовник* (6-krotnie w latach 1772–1791), *Псалтирь* (6-krotnie w latach 1780–1791 i później).

Liczne były również wydania elementarzy<sup>15</sup> przeznaczonych zarówno dla prawosławnych, jak i środowiska unickiego oraz starowierskiego. Pierwszy znany obecnie **Букварь** unicki w języku cerkiewnosłowiańskim opublikowano w Supraślu w 1715 r., sześć kolejnych wydań ukazało się w latach 1727–1795. Wydano tu również dwie azbuki starowierskie (1781, 1788), stanowiące przedruk wydań z Moskwy i Klinc [Jaroszewicz-Pieresławcew 2003, 186].

Supraskie wydawnictwa cyrylickie, zarówno unickie, jak i staroobrzędowe, znajdowały czytelników wśród różnych grup społecznych. Zachowane na wielu egzemplarzach druków zapiski proveniencyjne pokazują, że znaczącą grupę odbiorców stanowili chłopci oraz kupcy, zdarzali się też mnisi, urzęd-

---

<sup>15</sup> Nosily one tytuł *azbuka* lub *bukwar*, chociaż istotnych różnic między nimi nie ma. Zazwyczaj *azbuka* była mniejsza objętościowo niż *bukwar*.

nicy, mieszczenie oraz wojskowi<sup>16</sup>. Wiele druków przeznaczonych dla starobrzędowców, wydawanych w dużych, nieraz kilkudziesięciu nakładach, trafiało do najbardziej odległych miejsc, gdzie chronili się ich prześladowani odbiorcy (Białoruś, Ukraina, Mołdawia, północ i południe dawnej Rusi, Kazachstan).

Największe osiągnięcie wydawnicze oficyny supraskiej w zakresie literatury przeznaczonej do nauki języka cerkiewnosłowiańskiego stanowi słownik cerkiewnosłowiańsko-polski: *Лѣзѣиконъ Сирхчъ Словесникъ Славенскій имѣющъ в себѣ слова перѣе Славенскіа азбѣчныа посемже Полскіа*. Ukazał się on drukiem 18 stycznia 1722 r. To niewielkie, liczące 32 karty formatu *in quarto*, źródło zawiera około czterech tysięcy haseł cerkiewnosłowiańskich odbitych cyrylicą i około pięciu tysięcy objaśnień polskich tłoczonych łacinką. W przedmowie do czytelników (*Предсловіе къ читателемъ*) wyjaśnia się cel opracowania i wydania słownika. Miał on stanowić pomoc dydaktyczną dla kandydatów do stanu duchownego Cerkwi unickiej, wykazujących się słabą znajomością języka cerkiewnosłowiańskiego. O tym, że słownik okazał się cenną pomocą w nauce języka, jak też w lekturze ksiąg liturgicznych świadczą trzy kolejne jego wznowienia, które pojawiły się w latach 1751, 1756 i 1804 w drukarni bazylianów w Poczajowie<sup>17</sup>. Na popularność leksykonu wskazywać może również fakt, iż stał się on, w opinii J. Łabyncewa [Лабынцев, Щавинская 1995, 29], podstawowym źródłem podręcznego słowniczka pt. *Приручный словарь славено-польский* (1830). Rolę swoją, niewątpliwie więc, spełnił; jego poczytności dowodzą też liczne zapiski proveniencyjne w językach polskim, białoruskim, ukraińskim, rosyjskim i łacińskim, zachowane na wielu egzemplarzach spośród kilkadziesiątu ocalałych<sup>18</sup>.

Wzorem dla *Leksykonu* supraskiego posłużył wydany w Kijowie w 1627 r. *Лѣзѣиконъ славенорусскій и именъ тълкованіе* Pamy Beryndy. Anonimowy redaktor z Supraśla wykorzystał w swoim *Leksykonie* więk-

<sup>16</sup> Нр. *Leksykon* z 1722 r., zanim trafił do zbiorów Biblioteki Narodowej Rosji w Sankt Petersburgu, był własnością niejakiego chorążego Łuki Awdotkina [Jaroszewicz-Pieresławcew 2003, 137].

<sup>17</sup> Edycje poczajowskie z roku 1751 i 1756, zawierające nieco zmieniony rejestr wyrazów, pojawiły się w zestawie *Богословию правоучительной* [Лабынцев, Щавинская 1995, 29].

<sup>18</sup> Z. Jaroszewicz-Pieresławcew [2003, 191] pisze o 30 zachowanych egzemplarzach słownika, natomiast J. Łabyncew, Ł. Szczawinska [Лабынцев, Щавинская 1995, 31] wspominają o 40 egzemplarzach, z czego 6 znajduje się w zbiorach polskich bibliotek: m.in. Biblioteki Narodowej w Warszawie (2 egz.), Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie, Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie, Biblioteki PAN w Kórniku. Jednym egzemplarzem słownika dysponuje również Muzeum Podlaskie w Białymstoku, nr inw. 8556.

szość wyrazów hasłowych z pierwowzoru, jednak zdecydowanie zmodyfikował część objaśniającą słownika, tłumacząc ją na język polski i znacznie upraszczając strukturę artykułów hasłowych.

Słownik stanowi cenne źródło do historii piśmiennictwa cerkiewnosłowiańskiego na ziemiach Rzeczypospolitej oraz leksyki języków wschodniosłowiańskich i regionalnej polszczyzny Podlasia. Analiza fonetyczna części cerkiewnoruskiej zabytku<sup>19</sup> dowodzi, że jego język dość regularnie zaświadcza południowosłowiańską realizację wielu cech, takich m.in. jak: niepełnogłosowe połączenia przestawkowe (por. **КРАВА, МРАЗЪ, ГЛАСЪ, ДРЕВАНЬ**), nagłosowe grupy w formie *ra-*, *la-* (**РАСТЪ** ‘lichwa’, **ЛАДІА**), refleksacja połączeń *\*tj*, *\*dj*, *\*kt*, *\*gt* w postaci *št*’ (w ruskim zapisie *šč*), *žd* (np. **СВѢЩА, МЕЖДА, НОЩЕВАЮ**). Wzorec ruski dominuje natomiast w refleksach płynnych zgłoskotwórczych *\*r*, *\*l* (por. **СКОРБЛЮ, ПЕРСТЪ, СТОЛПЪ**), białoruski charakter nosi również dyspalatalizacja spółgłosek szumiących *č*, *š*, *ž*’ (por. **ЖРЕЦЪ, КОВАЧЪ**) oraz *r*’ (np. **ЎРЫЦАНІЕ, ПАСТЫРЪ**).

Objaśniająca część słownika dokumentuje szereg osobliwości gramatycznych i leksykalnych polszczyzny regionalnej XVII/XVIII w. Oprócz archaizmów, regionalizmów, *Leksykon* utrwalił bowiem sporą liczbę zapożyczeń z żywej ruszczyzny nasyconej cechami gwarowymi ukraińskimi bądź białoruskimi, por. *brozna* ‘bruzda’, *czerha* ‘szereg, kolej’, *kruk* ‘hak’, *otruta* ‘trucizna’, *skowroda* ‘patelnia’, *świściotka* ‘flet’, *tłokno* ‘owsianka’, *źniec* ‘źniwiarz’<sup>20</sup>.

W 1722 r. pojawiło się jeszcze jedno interesujące wydawnictwo oficyny supraskiej **Собраніе припадковъ Краткое, и Дѣловнымъ Особомъ Потребное...**<sup>21</sup>, uchodzące za ostatnią drukowaną książkę starobiałoruską. Składa się ona z trzech różnojęzycznych części: przedmowy do czytelników metropolity kijowskiego Leona Kiszki w języku cerkiewnosłowiańskim, katechizmu mającego formę pytań i odpowiedzi w języku starobiałoruskim oraz białorusko-polskiego słownika zawierającego głównie leksykę sakralną [Жураўскі 2006, 392]. Z krótkich uwag A. Żurańskiego poświęconych językowi zabytku wynika, że stanowi on niezwykle cenne źródło do historii białoruszczyzny, dokumentujące wiele jej osobliwości ortograficzno-fonetycznych, fleksyjnych, leksykalnych, nie poświadczonych w innych tek-

<sup>19</sup> Wyniki tej analizy zawarte zostały w artykule L. Citko [2011, 241–251].

<sup>20</sup> Na temat osobliwości językowych i leksykograficznych źródła por. *Wstęp* w przygotowanej przez autorkę niniejszego artykułu reedycji *Słownika cerkiewnosłowiańsko-polskiego* (Supraśl 1722), Białystok 2012.

<sup>21</sup> Jak pisze Z. Jaroszewicz-Pierestawcew [2003, 191], druk ten był zwykle oprawiany z wydanym równocześnie *Leksykonem* supraskim. Tak jest z egzemplarzem przechowywanym w Bibliotece UW i jednym z dwóch egzemplarzy Biblioteki Narodowej.

stach XVIII w. Niekwestionowaną wartość leksykologiczną i leksykograficzną przedstawia również zamieszczony na końcu książki przekładowy słownik rusko-polski.

Wydawnictwa cyrylickie dwóch podlaskich typografii zajmują, niewątpliwie, ważne miejsce w dorobku drukarstwa ruskiego. Oficyna zabłudowska to jedna z najstarszych typografii cyrylickich Rzeczypospolitej. Stworzone tu przez drukarzy moskiewskich wzorce sztuki typograficzno-zdobniczej, łączące w sobie elementy ruskie i zachodnioeuropejskie, przetrwały w wydawnictwach licznych oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego do XVIII w. Innym, nie mniej ważnym, aspektem jej funkcjonowania był wpływ, jaki wywarła na świadomość religijną i narodowościową społeczności ruskiej państwa litewskiego, stając się wyrazem dążeń świeckich mecenasów do obrony prawosławia w obliczu ekspansji wyznań reformowanych i umacniającego swe pozycje katolicyzmu. Wydane tu druki służyły upowszechnianiu tekstów liturgicznych wśród prawosławnych, stanowiąc jeden z elementów reformowania osłabionej wewnątrz (zeświecczenie duchowieństwa) i zewnątrz (ruchy reformacyjne) Cerkwi. Wysiłki takie były podejmowane nie tylko przez świeckich protektorów (jak Grzegorz Chodkiewicz czy Konstanty Ostrogski), ale również przez bractwa cerkiewne zajmujące się działalnością religijno-oświatową (szkoły brackie) i wydawniczą (drukarnie)<sup>22</sup>.

Zróznicowane pod względem tematycznym cyrylickie wydawnictwa drukarni bazylikańskiej w Supraślu – od ksiąg liturgicznych po literaturę dydaktyczną (w tym normalizacyjno-leksykograficzną) – znajdowały licznych odbiorców w środowisku unickim, starowerskim, prawosławnym zarówno w Rzeczypospolitej, jak i poza jej granicami (w państwie moskiewskim). Odzwierciedlając wpływy tradycji Wschodu i Zachodu jako konsekwencji unii (1596) Kościoła prawosławnego z Kościołem rzymskim, wydawnictwa supraskie stały się wyrazem otwartości kreowanej przez różne grupy narodowościowe i wyznaniowe kultury państwa polsko-litewskiego. Ważnym elementem tej kultury był język, w swej podstawie cerkiewnosłowiański, coraz częściej jednak dokumentujący cechy żywej ruszczyzny (tutaj jedynie zasygnalizowane), utrwalony w przedmowach druków zabłudowskich i w tekstach wydań supraskich. Z pewnością zasługuje on na odrębne studia historyków języka.

---

<sup>22</sup> Na ten temat por. [Mironowicz 2004, 52].

## Literatura

- Błońska M., Bułhak H., 1993, *Na tropach książek cyrylickich wydawanych w państwie polsko-litewskim w XV–XVIII wieku. Próba charakterystyki*, [w:] *Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej*, pod. red. J. Ruska, W. Witkowskiego i A. Naumowa, Kraków, s. 179–189.
- Citko L., 2011, *O cerkiewszczyźnie **Leksykonu** supraskiego z 1722 r.*, „Slavia Orientalis”, LX, nr 2, s. 241–251.
- Cubrzyńska-Leonarczyk M., 1993, *Oficina supraska 1695–1803. Dzieje i publikacje unickiej drukarni ojców bazylianów*, Warszawa.
- Jaroszewicz-Pieresławcew Z., 2003, *Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku*, Olsztyn.
- Łabyncew J., Szczawinska Ł., 1995, *W mieście zwanym Zabłudowem*, przełożył M. Hajduk, Białystok.
- Mironowicz A., 1990, *Powstanie zabłudowskiej oficyny wydawniczej na tle sytuacji wyznaniowej w Wielkim Księstwie Litewskim*, „Acta Baltico-Slavica”, XIX, s. 245–264.
- Mironowicz A., 2004, *Drukarnie bractw cerkiewnych*, [w:] *Prawosławne oficyny wydawnicze w Rzeczypospolitej*, pod red. A. Mironowicza, U. Pawluczuk, P. Chomika, Białystok.
- Naumow A., 1993, *Teologiczny aspekt druku (na materiale najstarszych wydań cerkiewnosłowiańskich)*, [w:] *Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej*, pod. red. J. Ruska, W. Witkowskiego i A. Naumowa, Kraków, s. 79–91.
- Naumow A., 2005, *Monaster supraski jako jeden z głównych ośrodków kulturalnych Rzeczypospolitej*, [w:] *Z dziejów monasteru supraskiego*, Supraśl.
- Rusek J., *Oktoich Sz wajpolda Fiola a rękopiśmienne Oktoichy w księgozbiorach polskich*, [w:] *Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej*, pod. red. J. Ruska, W. Witkowskiego i A. Naumowa, Kraków, s. 37–44.
- Słownik cerkiewnosłowiańsko-polski* (Supraśl 1722), redakcja naukowa i wstęp Lilia Citko, Białystok 2012.
- Беларуская мова. Энцыклапедыя*, 1994, пад рэд. А. Я. Міхневіча, Мінск.
- Вялікае княства Літоўскае. Энцыклапедыя*, 2006, т. 2, галоўны рэд. Г. П. Пашкоў, Мінск.
- История книжной культуры Подляшья. Супрасльскіі церковнославянско-польскіі словарь 1722 г.*, 1995, сост. Ю. А. Лабынцев, Л. Л. Шавинская, Мінск.
- Жураўскі А., 2006, *Апошняя старабеларуская друкаваная кніга*, [w:] *Gwary i onomastyka pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego i słowiańsko-baltyckiego*, pod red. L. Citko i B. Siegienia, Białystok, s. 391–402.

## ON ANCIENT CYRILLIC PRINTS OF THE PODLASIE REGION

## S U M M A R Y

In the article an attempt is made to describe ancient Cyrillic prints published by two typographies of the Podlasie region – from Zabłudov (1569–1570) and from Suprasl (1695–1803). Two liturgical books printed in Zabłudov influenced the development of typographic art in the Grand Duchy of Lithuania. They also affected religious and national consciousness of the Orthodox inhabitants in the state of Poland and Lithuania. Cyrillic books from Basilian monks' printery in Suprasl, thematically different (ranging from liturgical books to didactic liturgy), had numerous recipients in Uniate circle, the Old Believers (starovery) and Orthodox communities in the Polish-Lithuanian Commonwealth and abroad (in the Grand Duchy of Moscow).

lcit@poczta.onet.pl

Joanna Getka

Warszawa

Fonetyczne cechy języka ukraińskiego  
w *Naukach Parafialnych (Науки парохіяльнія)* –  
zabytku piśmiennictwa ruskiego z końca XVIII wieku

Słowa kluczowe: bazylianie, fonetyka, język ukraiński, prosta mowa, ruski, XVIII wiek

I. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie wybranych ukraińskich cech fonetycznych zbioru kazań, którego pełny tytuł brzmi: *Науки парохіяльнія на недѣли і свята урочистія цѣлого року, з Е[ван]г[е]лії подлугі обряду греческаго расположенныхъ, з приданіємъ при конці науки при шлюбъ, двоіхъ наукі при погребеніи, и на Пяткі с[вя]таго великаго поста, о Страстехъ Хр[и]стовыхъ на простий и посполитий языкъ руський преложенія* (dalej: *Nauki...*). Zabytek ukazał się trzykrotnie (w roku 1792, a następnie w 1794 i 1797) w drukarni Ojców Bazylianów w Poczajowie, w jednym z najbardziej prężnych ośrodków greckokatolickich unitów, znanych z przywiązania do kultury i języka ruskiego i był przeznaczony dla duchowieństwa i wiernych unickich diecezji kresowych. Również analizowane tu *Nauki* cieszyły się zapewne dużą popularnością wśród czytelników, o czym może świadczyć fakt, że obecnie zachowało się zaledwie kilka egzemplarzy dzieła<sup>1</sup>.

Autorstwo *Naук* przypisuje się Julianowi Dobryłowskiemu<sup>2</sup>, którego życie i działalność jest mało zbadana. L. Bieńkowski [1989, 121] wymienia

---

<sup>1</sup> Jeden egzemplarz znajduje się w Bibliotece Narodowej w Warszawie, pozostałe – w zbiorach starodruków i rzadkiej książki bibliotek Białorusi, Ukrainy i Czech.

<sup>2</sup> Ustalone na podstawie zapisu ołówkiem w książce. Na karcie ochronnej napisano: *Юліана Добраловского Гумена Монастирія Базилск... переклад зъ Італійск...* Wspomina o tym też K. Estreicher [1897–1951, t. XXVIII, 266].

nazwisko: „Dobryłowski Julian” w zestawionym przez siebie spisie 110 pisarzy greckokatolickich XVII i XVIII w. W. Szewczuk [2005, 418] uważa go za jednego z wyróżniających się twórców ośrodka w Poczajowie, choć stwierdza, że jest to postać zbadana tylko w niewielkim stopniu. Julian Dobryłowski (1760–1825) należał do zakonu bazylianów. Współpracował przy wydaniu poczajowskiego „Bohohłasnyka” (1790). Pisał kazania i wiersze, był zasłużonym dla oficyny poczajowskiej tłumaczem [*Українські письменники* 1960, 303; Pidpyłczak-Majerowicz 1986, 112]. Prawdopodobnie też w 1796 r. przeniósł się do Lwowa, gdzie był kaznodzieją<sup>3</sup>. Całokształt jego twórczości stawia go w szeregu prekursorów ukraińskiego języka literackiego w Galicji.

Zabytek należy do nurtu literatury kaznodziejskiej, z różnych względów (wskutek przeświadczenia o panującym w tym gatunku skostniałym języku cerkiewnym czy też z powodów politycznych) pomijanej w opisach lingwistycznych<sup>4</sup>.

W pracy *Muza roksolańska* W. Szewczuk stwierdza tymczasem, że *Nauki...* są jednym z najciekawszych zabytków języka ukraińskiego, który jest tutaj maksymalnie zbliżony do żywego języka [Szewczuk 2005, 413].

Podzielając opinię tego autora, zwróćmy uwagę na założenia działalności literackiej Dobryłowskiego. We wstępie do *Nauk...* stwierdza on konieczność porozumiewania się w języku narodowym i zaznacza, że pragnie pisać językiem zrozumiałym dla wszystkich. Zdaje sobie przy tym sprawę, że *ruska, pospolita biesiada* występuje w różnych wariantach lokalnych. Proponuje ciekawe rozwiązanie problemu, mianowicie sugeruje kapłanom takie czytanie tekstu, które będzie najlepiej zrozumiane przez miejscową ludność. Świadczy to zarazem o dużej kompetencji lingwistycznej Dobryłowskiego:

Jest bowiem wiadome Tobie, nobliwy Czytelniku, że w ruskiej tej prostej, w Polsce zwyczajnej i pospolitej biesiadzie, słowa i sposoby ich wyrażenia są różne i nie dla wszystkich jednakowe: na Wołyniu inne, na Podolu, i na Ukrainie [tj. Kijowszczyźnie – J. G.] inne, na Polesiu inne: według swojego zwyczaju mają ludzie jak gdyby specyficzny tylko sobie język i inny sposób biesiady i słów wyrażenia. Dlatego w jednym tego rodzaju nauk tłumaczeniu, nie mogłem jednak wszystkim [...]

<sup>3</sup> [online] [http://litopys.org.ua/old18/old18\\_19.htm](http://litopys.org.ua/old18/old18_19.htm) [08.2013].

<sup>4</sup> Prowadzone badania nad literaturą kaznodziejską skupiają się raczej na aspektach historyczno-literackich (np. działalności duszpasterskiej duchowieństwa unickiego na ziemiach ruskich) i literaturoznawczych (dotyczą np. rozwoju gatunku kazań, zagadnień stylistycznych itp.) [Nuckowska 2003; Czuba 2004; Чуба 2003].



w różnego stopnia ich biesiady niezgodności, podle mojego dogodzić życzenia. Ale Ty, nadobny i nobliwy Czytelniku, ponieważ zawsze z owieczkami Tobie powierzonymi żyjesz i z nimi biesiadujesz i dobrze sposób ich biesiady i słów wyrażenia znasz, dlatego te krótkie nauki czytając, łatwo możesz tak im słowa wyrażać, jak oni między sobą biesiadować zwykli i jak im jest najmilej, i ku ich pożytkowi najlepiej będzie [Dobryłowski 1794, wstęp, s. 3–4].

*Nauki...* są więc utworem szczególnym. Napisane są językiem zbliżonym do prostego, mówionego, a co najważniejsze – potoczna warstwa językowa utworu nie stanowi efektu zabiegów stylizacyjnych (co było typowe dla współczesnych *Naukom...* utworów innych gatunków literackich), ale podstawowy system językowy autora. Z łatwością przechodzi on więc od konwencji skostniałego języka pisanego (tekstu Biblii) do języka mówionego, na który „tłumaczy” skomplikowane tematy i symbole. Zgodnie z założeniem autora, język utworu miał być zrozumiały dla słuchaczy.

Autor chętnie stosuje, wykorzystywane zresztą powszechnie w ruskich homiliarzach kaznodziejskich, zabiegi literackie. Należą do nich: dialogowy charakter, zrozumiały wykład, nieskomplikowana argumentacja, mocny ładunek perswazyjny, zerwanie z przesadnie alegorycznym sposobem tłumaczenia tekstów biblijnych (zabiegi charakterystyczne dla kazań epok wcześniejszych, a także homilii katolickich) [Brzozowski 1975, 365] oraz posługiwanie się ludową obrazowością, bazującą na stylu opowieści i legend ludowych. Tego typu pouczające wywody wywierały zapewne większe wrażenie na słuchaczach niż „przemądrzałe, suche tłumaczenia i cytaty z ksiąg biblijnych” [Яворский 1927; Czuba 2004, 377]. Uproszczenie tekstu, nawet jego „pospolityzacja” (o której pisze Dobryłowski w cytowanym wyżej wstępie do *Nauk...*), wynikały z samych założeń autora: wychodzi on w ten sposób naprzeciw zapotrzebowaniu szerokiego grona odbiorców, często niewykształconych, przedkładając walor edukacyjny swojego dzieła nad artystyczny. Tym samym Dobryłowski uznał prostą mowę za równoprawne narzędzie wypowiedzi literackiej (tak ustnej, jak i drukowanej).

Dzięki temu *Nauki...* stanowią znakomity materiał do analizy faktycznego stanu języka epoki, w której powstały.

Zarysowane tu problemy tylko potwierdzają zasadność badań języka tego utworu oraz zasług jego autora w rozwoju języka ukraińskiego.

**II.** Przełom XVIII i XIX w. stał się początkiem tworzenia nowej literatury ukraińskiej, opartej na języku ludowym. Jako moment odrodzenia literatury podaje się zazwyczaj wydanie „Eneidy” I. Kotlarewskiego (1798) i twórczość I. E. Niekraszewicza [Русанівський 2002, 151; Literatura ukraińska 1962, 70].

Za impuls do rozwoju literatury ukraińskiej i tworzenia nowoczesnego języka ukraińskiego na ziemiach dzisiejszej Ukrainy Zachodniej uznaje się obecnie także działalność „Ruskiej Trójcy” – Markijana Szaszkiwicza (1811–1843), Iwana Wahylewycza (1811–1866) i Jakiwa Hołowackiego (1814–1888)<sup>5</sup>, a najbardziej znany efekt ich prac – *Rusalka Dniestrowa* – ukazał się dopiero w 1836 roku (wyszedł z datą 1837).

*Nauki...* powstają zatem w okresie przełomowym, kiedy nowy język literacki o podłożu ludowym dopiero się kształtował. Ze względu na brak ustalonych norm gramatycznych pisarze musieli bazować na zasadach, które istniały<sup>6</sup>, mianowicie ortografii piśmiennictwa cerkiewnego (opartej na zasadzie etymologiczno-morfologicznej) i – z drugiej strony – na ortografii polskiej, tak by za pomocą dostępnych środków graficznych wprowadzać cechy żywych języków. Powstała w ten sposób „norma” była uzusowa. Pierwsze próby kodyfikacji języka ukraińskiego pojawiły się na początku XIX wieku. Wśród jej prekursorów można wymienić A. Pawłowskiego, który jako pierwszy wprowadził np. literę *i* oddawaną dotąd przez znaki *u* i *ы* [*Граматика Малороссийского наречия, или Грамматическое показание существеннейших отличий отделявших сие наречие отъ чистаго російскаго языка...*, 1818; Lehr-Spławiński, Zwoliński, Hrabec 1956, 55]. Próby

<sup>5</sup> Podjęli oni świadomą pracę na rzecz „ukrainizacji” regionu. Włączyli się w rozpoczętą wcześniej w Galicji (na fali ożywienia ruchu wolnościowego) akcję zbierania i badania twórczości ludowej, której inicjatorami byli Wincenty Pol, Wacław z Oleska (Zaleski) i Żegota Pauli. Zaczęli zbierać pieśni, legendy i dokumenty historyczne, przystąpili do tworzenia alfabetu ukraińskiego i kodyfikacji języka literackiego. Rodząca się świadomość narodowa w naturalny sposób sięgnęła do żywego języka: symptomatycznym momentem tego procesu było wygłoszenie przez M. Szaszkiwicza ody *Głos Galicjan na cześć cesarza Franciszka I* z okazji jego sześćdziesiątych siódmych urodzin w 1835 r. Mimo że wychwalała ona zaborcę, przyczyniła się w znacznym stopniu do budzenia świadomości narodowej Ukraińców zachodnich – łamała bowiem zasadę nieużywania „języka prostego” w sferze publicznej oraz literaturze pięknej [Łużny 1970, 385; Mokry 1970, 63].

<sup>6</sup> Brak kodyfikacji w postaci gramatyki języka prostego nie stanowił bynajmniej żadnego precedensu do podręczników i gramatyk odnoszono się wówczas bardzo podejrzliwie – wprowadzały bowiem pewne innowacje w pisowni i składni, tj. łamały ustalone kanony. W literaturze polemicznej tego okresu potraktowano je wręcz jako „herezję”: sugerowały bowiem możliwość odmiany słowa *Bóg* w liczbie mnogiej itp. Jako ciekawostkę można tu przytoczyć fakt, że jeszcze na początku XVIII wieku w Słowiańszczyźnie Wschodniej uczenie się języków (według świadectwa Kantemira) odbierano jako przyczynę nieurodzajów – zalecano jedynie naukę języka cerkiewnosłowiańskiego jako języka objawionego i nieprzekładalnego [*Mentalność rosyjska. Słownik*, 1995, s. 114–115]. Istniejące popularne gramatyki: *Граматика словенска* W. Zizanjego [1596], *Грамматики словенския правильное синтагма* M. Smotryckiego [1619] były praktycznie kodyfikacją języka cerkiewnego (choć niewątpliwie dały podwaliny do rozwoju późniejszego piśmiennictwa ruskiego, natomiast *de facto* jedyna gramatyka języka ruskiego – *Gramatyka* Użewicza [1643] nie była – zgodnie ze świadectwami – podręcznikiem szkolnym [Мойсієнко 2006, 54; Citko 2006, 31].

wprowadzenia ortografii na zasadach fonetycznych przedsięwziął również m.in.: E. Żelechiwski, co odzwierciedlają zapisy w słowniku jego autorstwa (por. Євген Желехівський: *Малорусско-німецький словар* 1886 r.), ale dopiero w 1893 roku wyszła we Lwowie, zatwierdzona przez władze i dopuszczona jako podręcznik szkolny, *Руска граматыка* S. Smal-Stockiego i F. Gartnera. W latach 1907–1909 został opublikowany *Словарь українського язика* pod redakcją B. Hrynczenki, uznany za normatywny na całym terenie dzisiejszej Ukrainy. W styczniu 1919 roku zwołano komisję ds. ortografii, która opracowała *Головніці правила українського правопису*, W składzie komisji byli znani działacze na rzecz języka i kultury ukraińskiej m.in. A. Krymskij, I. Ohijenko, E. Timczenko [Огієнко 1927, 10–12].

**III.** Ze względu na brak norm ortograficznych nie dziwi fakt, że praca Dobryłowskiego daleka jest od pełnej konsekwencji w zakresie ortografii czy gramatyki.

Wyraźnie zaznaczającą się cerkiewnosłowiańską warstwę językową tłumaczy przywiązanie autora do kanonów piśmiennictwa, jakich był uczony. Tłumaczy ją ponadto charakter utworu, jego przynależność do nurtu literatury religijnej. Język cerkiewnosłowiański był zarówno tradycyjnym językiem liturgii Kościoła wschodniego, jak i funkcjonującym przez wiele wieków językiem literackim, językiem nauki i komunikacji warstw oświeconych. Pojedyncze cerkiewizmy bądź też całe wstawki cerkiewne w tekście przeplatają się z wyrazami i frazami *ruskimi*, które przybliżają bardziej skomplikowane pojęcia i symbole religijne. Ponadto, analogicznie do użycia latynizmów w utworach polskich, zastosowanie wtrętów z języka cerkiewnosłowiańskiego w zabytkach języków ruskich świadczyło o erudycji autora, podnosiło prestiż dzieła<sup>7</sup>.

Z drugiej strony tekst *Nauk...* nasycony jest polonizmami, co także nie powinno dziwić. Poza uwarunkowaniami kulturalno-historycznymi, bez-

---

<sup>7</sup> Służą one raczej podkreśleniu tezy kazania, stylizacji na tekst kanoniczny. Miało to dodatkowy walor: analizując język tekstów Łazarza Baranowicza, z drugiej połowy XVII wieku, Janusz Rieger [1998, 519–521] zwrócił uwagę na prestiżowe znaczenie języka cerkiewnosłowiańskiego, jako języka liturgii i świętych ksiąg. Zastosowanie wtrętów języka cerkiewnosłowiańskiego w tekstach drugiej połowy XVII wieku świadczyło zarazem o erudycji autora, podobnie jak wstawki łacińskie w utworach polskich. Jest oczywiste, że język cerkiewnosłowiański *Nauk...*, podobnie jak i innych utworów religijnych powstałych w tym okresie, odbiega znacznie od tego, jaki rejestrują najstarsze zabytki. Przyczyną tego było przenikanie do tekstów kanonicznych cech języka mówionego, co po upływie stuleci doprowadziło do powstania lokalnych odmianek czy redakcji języka cerkiewnego (bułgarskiej, ukraińskiej, serbskiej itd.). Współcześni Dobryłowskiemu pisarze wykorzystywali zresztą tylko niektóre cerkiewizmy, utrwalone w języku literackim znacznie wcześniej i traktowane przez nich wręcz jako elementy ich języka.

pośrednią tego przyczynę podaje sam autor, twierdząc, że swe homilie tłumaczył z języka polskiego, zaś ich polski tekst miał włoski pierwowzór. Abstrahując od kwestii pierwowzoru<sup>8</sup>, należy stwierdzić, że wpływ polszczyzny zaznaczył się tutaj w warstwie słownictwa, jak i fonetyki oraz gramatyki.

Zapisy pojawiające się pod wpływem cerkiewnosłowiańskim czy polskim nie mają więc charakteru systemowego. Ujawniają się głównie w zaopieczeniach leksykalnych i wyraźnie ustępują miejsca formom fleksyjnym i fonetycznym *prostej mowy*.

Wbrew poglądom pierwszych badaczy *prostej mowy*, definiujących ją jako „sztuczną mieszaninę elementów cerkiewnych i staroruskich z ukraińzmi i polonizmami” (O. Bodjanskij, P. Pluszcz) [Карский 1962, 254], ta reprezentowana na kartach *Nauk...* wyraźnie wykazuje cechy spójnego ukraińskiego systemu językowego i stanowi próbę odzwierciedlenia języka ukraińskiego końca XVIII wieku.

IV. Mimo że cerkiewna tradycja ortograficzna nie pozwala konsekwentnie odzwierciedlać „żywej” wymowy, dzięki odstępstwom od przyjętej ortografii (zwłaszcza zapisom wyrazów pochodzenia obcego, których norma cerkiewnosłowiańska nie regulowała), w tekście pojawiają się ślady współczesnej Dobryłowskiemu praktyki językowej w zakresie artykulacji, świadczące o dążeniu do zbliżenia języka *Nauk...* do realnej rzeczywistości językowej.

Najlepiej ilustrują to wyrazy powtórzone w bezpośrednim sąsiedztwie (ostatni wyraz i pierwszy z następnej karty<sup>9</sup>), np. ukraińskie zbliżenie artykulacji dawnych [i] i [y]: *нашыми* (9/31) i *нашими* (10/1). Za reprezentatywne należy uznać także oboczne występowanie form z pełnogłosem i bez: *голова* i *глава* (pol. ‘głowa’).

Tego rodzaju różnice zapisu poszczególnych głosek odzwierciedlają różnicowanie w sposobie ich realizacji. Zapisy wariantowe są uzasad-

<sup>8</sup> Autor tekstu we wstępie twierdzi, że był on przetłumaczony z języka cerkiewnego, który z kolei miał polski i włoski pierwowzór. Przeprowadzona przeze mnie analiza porównawcza z potencjalnymi pierwowzorami *Nauk...* skłania do wniosku, że Dobryłowski nie korzystał z jednego konkretnego tekstu, który posłużył mu jako podstawa jego „przekładu”. Powołanie się we wstępie na niesprecyzowany bliżej polski pierwowzór mogło mieć na celu podwyższenie prestiżu jego pracy. Przypuszczalnie Julian Dobryłowski posiłkował się przynajmniej kilkoma tekstami podczas pracy nad swoim utworem, który ostatecznie jest utworem oryginalnym, napisanym przez bazylianina [Getka 2009].

<sup>9</sup> Dla wygody i płynności czytania oraz w celu uchronienia czytelnika przed „przepuszczeniem” strony, w wydaniu *Nauk...* zastosowano kustody (kustosze): kilkukiliterowe części tekstu, a niekiedy nawet całe (krótkie) wyrazy, znajdujące się na końcu strony, są przeniesione i powtórzone na następnej karcie.

nione zarówno historycznie (rozwojem języków wschodnio-, zachodnio-, południowosłowiańskich), jak też terytorialnie. Z punktu widzenia użytkowników *Naук...* taką różnorodność zapisu trudno przecenić: duchowni i wierni mogli traktować go jako „swój”, nie rezygnując z własnych przyzwyczajęń, zwłaszcza w zakresie wymowy.

V. Mimo wspomnianej „dowolności” zapisu, część zjawisk fonetycznych zaliczanych do żywego języka ukraińskiego, a odwzorowanych na piśmie, ma charakter upowszechniających się tendencji, co potwierdza statystyka<sup>10</sup>. Odzwierciedlone są więc konstytutywne cechy fonetyki ukraińskiej, od ikawizmu poczynając. W tym kontekście należy wspomnieć o częstym mieszaninieniu liter и i ѣ, co odzwierciedla znamienne dla fonetyki ukraińskiej zlanie się [i] i [y] w jeden dźwięk (szereg przedni, wysoki), wywołujący z kolei dyspalatalizację spółgłosek w połączeniu z dawnym [i]: *терныни, вязыли*. W zabytku dobrze odzwierciedlone są i inne innowacje fonetyki ukraińskiej – zbliżenie artykulacji [y] – [u], przegłos [e] → [o], dysymilacja w *\*чьто*, zjawiska asymilacji spółgłosek, utrata nagłosowego *i-*, wzdłużenie spółgłosek i in.

1. **Ikawizm** potwierdza przede wszystkim zastosowanie grafemów и/ѣ oraz ѣ na miejscu dawnego [o] < ъ czy [e] < ѣ: *щодінне* (45/30) [obocznie: *щодѣнне* (13/15)], *Оцімъ вашиимъ* (195/3)<sup>11</sup>. O występowaniu ikania w języku autora świadczą zapisy wyrazów pochodzenia obcego, które zostały zapewne przystosowane do miejscowej artykulacji – grafemy: и, ѣ mogą być zapisane w miejscu oczekiwanego [e] w wyrazach polskich: *ажібы* (22/1) [pol. *ażebny*], *уцирбкы* (34/20) [ukr. *шкода, втрата, збиток*, pol. *uszczerbek*]. Zjawisko jest odzwierciedlone również pośrednio: ѣ w miejscu etymologicznych [\*o], [\*e] w sylabach nowozamkniętych sugeruje, że i w tych przypadkach artykulacja dźwięku zapisanego danym grafemem jest zbliżona do [i] [Передриєнко 1979, 100]. Przy takim założeniu – jako [i] należałoby czytać etymologiczne [o] zapisane grafemem ѣ w tematach wyrazów: *день и нѣчь* (34/30), *на помѣчь* (77/17), *вѣцьць* (137/18), *розбѣйники* (112/26).

<sup>10</sup> Ogółem analizowany materiał fonetyczny potwierdza ponad 22 000 przykładów z zabytku. Jest oczywiste, że niektóre jednostki występują w tekście kilka, a nawet kilkanaście razy.

<sup>11</sup> W formach: *нетил`ко* (16/10)+8, *тил`ко* (69/20)+183, ale: *тол`ко* (248/14) zapisanie grafemu и może sugerować ikanie albo, co bardziej prawdopodobne, oddziaływanie polskiej grafiki i wymowy. Na polskie pochodzenie *тилко* wskazuje J. Rieger, argumentując to jego występowaniem w gwarach łemkowskich okolic Sanoka, poddanych silnemu wpływowi polskiemu [Rieger 1995, 132, 135; Rudolf-Ziółkowska 2003, 563].

Litera Ѓ zapisana jest w miejscu [o] również we fleksji rzeczowników: *неукъвъ* (67/13), *учиъвъ* (128/4), (71/6), *просткъвъ* (67/13), *збувало уломковъ дванадесять кошъвъ* (47/28), co można uznać ze próbę odzwierciedlenia ukraińskiej końcówki *-iv*<sup>12</sup>.

2. Podany powyżej przykład *въвциъ*, poza ikawizmem, odzwierciedla kolejną cechę fonetyki ukraińskiej – występowanie spółgłosek protetycznych. Oczywiście, Dobryłowski daleki jest od konsekwencji zapisu, dalej w tekście mamy: *сто овецъ* (195/1), *и друзія овцы* (235/22). Za ewidentny ukrainizm należy także uznać przedrostek *vid-* < *отъ*: *въдпускати* (58/9), *въдпустили* (58/22), występujący obok przeważających zapisów prefiksu *ot-*: *отпускаете* (59/3), *отдати* (131/15)+4, *отповидъвъ* (92/21) i in. Zapis prefiksu *vid-* nie był zresztą konsekwentny i w późniejszej literaturze ukraińskiej. W języku I. Kotlarewskiego *vid-* należało do rzadkości i nawet „Szewczenko w swoich utworach używał jedynie *od-*” [Łesiów 1970, 197].

Zabytek dobrze odzwierciedla nowe [j] powstałe po zaniku jeru prefiksu w wyrazach z rdzeniami *\*id-*, *\*jъm-* [Witkowski 1964, 29; Łesiów 1965, 348]. Formy bez [j] – stanowią zaledwie 14% form (128 form odzwierciedlających zjawisko, 18 form bez [j]). Protetyczne [j] występuje nawet w formach wyrazów z cytatów z Pisma Świętego: *изыѣде* (291/5)+1, co jest typowe dla zabytków języka staroukraińskiego [Łesiów 1970, 197].

W części form spółgłoska protetyczna jest przekazana bezpośrednio – zastosowany jest grafem *ѣ*: *обѣѣме* (269/7), *прѣѣшли* (178/7)+2, *въѣѣшовъ* (53/25) i in. Jotacja może być przekazana przez powtórzenie litery *ѣ*. Był to zabieg częsty, wobec stosunkowo małego upowszechnienia *ѣ* [Передпiєнко 1976: 15]: *прѣѣшила* (104/18)+6, *прѣѣмемъ* (256/7) i in.

3. Kolejną, obok ikawizmu, jedną z najbardziej charakterystycznych cech wokalizmu ukraińskiego jest **złanie się [y]** (szereg tylny) i **[i]** (szereg przedni) w jeden dźwięk (szereg przedni, wysoki), ukr. [и]. Jest ona opisana w osiemnastowiecznych gramatykach. W wydanych w Moskwie w 1772 roku *Правилах о произношении российских букв...* wyraźnie stwierdza się, że: „...Малороссияне **и** и **ы** произносят без разбору во всех словах, как **ы**, весьма несправедливо. Напр.: **спасение** выговоривают **спасе-ные**. Также нет у них различения в произношении между глаголами **быль** и **билъ**. Ибо они каким способом букву **ы**, таким и буквы **и** и **і**

<sup>12</sup> Występowanie *-ѣмъ* w formach Loc. sg. przymiotników mogłoby również świadczyć o ikaniu, gdyby nie były to końcówki tradycyjne, por. np. Loc. sg. form: *въ убѣѣственнѣмъ товариствѣ* (6/6), *морскѣмъ* (41/10), *остатнѣмъ смутку* (72/1). Podobne formy jako oboczne podaje np. gramatyka M. Smotryckiego [Łesiów 1965, 354]. Trzymanie się dawnego zapisu Ѓ było jednak przyjętą praktyką, stosowaną przez autorów tekstów uznanych za ukraińskie [Аніченка 1969, 216 i nast.].

произносятся”<sup>13</sup>. Zjawisko w zabytku potwierdza ponad tysiąc przykładów. O zlaniu się [y] i [i] świadczą zapisy: a) liter *і, ї* w miejscu etymologicznego [y]; b) litery *ы* w miejscu etymologicznego [i]. Takie dublety ortograficzne notowane są we wszystkich pozycjach niezależnie od pochodzenia i budowy morfologicznej wyrazów: w przedrostkach *виживити* (49/16), *выживитися* (48/28)], morfemach rdzennych *обсипани* (64/13) i *обсыпани* (253/7)], fleksjach *оурази* (144/15)+1, *оуразы* (143/2)].

4. Zapis *ы* w miejscu etymologicznego [i] świadczy przy okazji o depalatalizacji poprzedniej spółgłoski. Jest to więc kolejne zjawisko o charakterze ukraińskim: *день третій* (wst. 7/15), *одробьни* (89/23)+2, *жньыва* (245/1)+1, *гостыну* (270/4), *на долыну* (210/13)+1, *наймыльшюю* (51/25), *оны ждалы* (69/20)+2, *сылы набираетъ* (138/22) i in.

5. Forma *бути* (25/30) oprócz stwardnienia spółgłoski obrazuje dodatkowo ukraińskie **zbliżenie** [y] → [u]. Zjawisko w zabytku ilustruje 380 przykładów, w większości odnoszących się do czasownika być – *бути*, jego form koniugacyjnych i derywatów z komponentem *бути*: *отбуваемо* (270/4), *ображенъ бываетъ* (144/11), *набувъ* (102/29), *незабували* (273/18), *звыкли були* (164/11) i in. +365. Formy z [u] w miejscu etymologicznego [y] po spółgłoskach wargowych notuje się też w tytułach kolejnych nauk, a więc miejscach, w których można by oczekiwać tradycyjnych zapisów.

6. Stwardnienie spółgłosek [ž], [š], [č], które zachowują miękkość przed nowym [i] ← [\*o], [\*e], przejawiające się m.in. w zapisie polonizmów: *ажібы* (22/1) [pol. *ażebų*], sugerują połączenia grafemów *ж, ш, ч, з, ъ, а* i *у*: *душа* (246/3)+4, *рпчакъ* (169/26)+6, *тяжшу* (118/20), *нашу* (269/26) i in. O twardej artykulacji [ž], [š], [č] świadczy również występujący po spółgłoskach [ž], [š], [č] grafem *ы*: *богатшый* (230/13), *конающихъ* (261/4). Nie przeczą jej występujące równolegle połączenia z *і*, gdyż najczęściej mają one swoje odpowiedniki z *ы*: *помершихъ* (114/23)+1 / *помершихъ* (49/26); *причины* (150/29)+2 / *причины* (1/26)+9; *горшацихъ* (43/19) / *горшацихъ словъ* (205/22). Podobne dublety graficzne, wobec ukraińskiego zbliżenia [y] – [i], nie świadczą bynajmniej o zróżnicowaniu w sposobie artykulacji tych głosek, a świadczą raczej o upowszechnieniu [и] w charakterze ukraińskiej normy: *житіє* (113/13)+198, *крадежи* (163/2), *зостающихъ* (114/24) i in.

Równolegle w tekście występują zapisy sugerujące miękką wymowę [ž], [š], [č]: formy typu *д[у]шнъ* (38/4), *душнъ* (38/1), *найчистшый* (255/12),

<sup>13</sup> *Правила о произношении российских букв и о исправном тех же в новейшем гражданском письме употреблении, или о правописании, собраніе из российских грамматик*. Москва 1772, str. 8–9; za: [Передрієнко 1979, 102].

(77/28), które są zgodne z rozwojem fonetyki ukraińskiej, gdzie [ž], [š], [č] są zasadniczo twarde, ale zachowują miękkość przed nowym [i] ← [\*o], [\*e]. Tekst daje wiele przykładów na zapis „nowego [i]” z wykorzystaniem grafemu *ë*, a trzymanie się tradycyjnego zapisu mogło być też spowodowane dążeniem do nienarzucania odbiorcy artykulacji końcówki.

7. Typowy dla fonetyki ukraińskiej **przegłos** [e] → [o] po spółgłoskach miękkich przed twardymi najlepiej obrazują morfemy fleksyjne. Na przykład w Gen. sg. zaimka *що*: jednemu przykładowi *чезо* (292/18) bez przegłosu w tekście odpowiadają pięćdziesiąt trzy formy potwierdzające zjawisko: *чозо* (292/19), *чозожъ* (64/25) itd. W morfemach pierwiastkowych brak już takiej konsekwencji zapisu – np. forma: *чоловѣкѣ тѣм* (38/16) występuje tylko raz, wobec przeważających dla danego rdzenia zapisów zachowujących [e] (139 form): *вочеловѣченіе* (176/20), *два челоѣкѣ* (38/12) i in., stanowiących odzwierciedlenie tradycji ortograficznej. Z drugiej strony, zapisy: *прокѣоны* (46/20), *пролѣоновъ* (43/21), *проклѣоновъ* (187/8) nie tylko potwierdzają występowanie zjawiska w nagłosie i morfemach pierwiastkowych, ale dodatkowo przypominają zasady współczesnej ortografii ukraińskiej. W tekście nie wynotowano ani jednego przykładu potwierdzającego przegłos w wygłosie: konsekwentnie występuje tu [e]: *уже* – 80 form (błrus. *ўжо*, ukr. *вже*, strus. *уже*), *лице* (220/21) itd. Zapisy te przesądają o ukraińskim charakterze procesu<sup>14</sup>.

8. Odzwierciedlenie kolejnej charakterystycznej innowacji fonetyki ukraińskiej, **utruty nagłosowego i-**, dalekie jest w zabytku od konsekwencji. Formy czasownika *иміти/мати* oraz wyrazy z prefiksem *iz-(is-)/z-(s-)* występują równolegle z nagłosowym *i-*, jak i bez niego, przy czym dominują zapisy z *i-* nagłosowym (odpowiednio 200 i 112): *имѣти* (128/1)+23 i *мѣти* (80/15)+10, *ишовъ* (279/6)+12 i: *за ними шли* (283/13); *исповѣдь* (84/19)+36 i: *сповѣдь* (162/3)+1 i in.<sup>15</sup> Nagłosowe *i-* zachowało się zresztą w języku ukraińskim do dziś. Uznaje się je za starsze i właściwe dla języka literackiego, w którym występuje w funkcji stylistycznej (archai-

<sup>14</sup> Zjawisko występuje też w języku białoruskim, jednak przejście [e] → [o] jest tam konsekwentne, również w wygłosie. Występujące w tekście różnego rodzaju naruszenia normy ortografii cerkiewnej (typu wymienionych wyżej: *проклѣоновъ*), sugerują, że i w tym przypadku pisarz mógłby, choć w nielicznych przypadkach, odzwierciedlić zjawisko, gdyby było ono charakterystyczne dla jego wymowy.

<sup>15</sup> Utrata nagłosowego [i-] jest również cechą fonetyczną języka białoruskiego, niemniej, o ukraińskim charakterze opisywanego zjawiska świadczy leksyka. Forma bezokolicznika *мати* z dawnej formy czasownikowej *имати* upowszechniła się w języku ukraińskim. W języku białoruskim natomiast rozwinęła się forma z *мець* z dawnej, obocznej formy czasownika *міець*: *имѣти* (> *имети* > *иметь* > *мець*) [Аніченка 1969a, 106].



zacja testów literackich, organizacja wiersza), nie jest natomiast w użyciu w języku potocznym [Łesiów 1970, 199].

9. Wśród przykładów na **rozpodobnienie spółgłosek** najwyraźniejszym przykładem jest dysymilacja w zaimku \**что*. W tekście *Naук...* wynotowano zaledwie 11 przykładów zapisu z użyciem litery *ч*: *ничтоже* (175/8), *почто* (51/8), *что* (116/25)+6. Pochodzą one zresztą z cytatów z Pisma Świętego i tylko jeden raz *что* (20/20) występuje w tekście kazania.

W zdecydowanej większości (122 formy) pisarz stosuje jednak grafem *ц*, który należy czytać jako [šč]<sup>16</sup>, co widać choćby po zapisie wyrazów polskich: *въ щегульности* (191/20)+3. Na tej podstawie można wnioskować o ukraińskiej artykulacji wyrazów: *що* (10/26)+72, *нащожъ* (52/22), *нещо* (34/24), *щоденне* (105/24)+4, itd.

10. Wśród **zjawisk asymilacji spółgłosek** na szczególną uwagę zasługują formy rejestrujące udźwięcznienie spółgłosek bezdźwięcznych przed spółgłoskami bezdźwięcznymi: *безконецне* (157/3), *од слога* (244/2) [obocznie *от слога* (6/23)], *од того часу* (160/21). Niezależnie od faktu ewentualnego wpływu ortografii polskiej na zapisy przekazujące zjawisko asymilacji pod względem dźwięczności, formy te stanowią cenne źródło informacji: świadczą, że w tym przypadku pisarz mógł uważać ortografię polską za odpowiednie narzędzie do odzwierciedlenia żywej wymowy. Występowanie spółgłosek dźwięcznych przed bezdźwięcznymi ukraiński badacz W. Mojsijenko [2006a, 11] uważa za jeden z wyznaczników tekstów ukraińskich.

11. Zabytek odzwierciedla próby odwzorowania **wzdłużenia spółgłosek**. Widoczny jest tu brak konsekwencji. Dominują dwa zasadnicze rodzaje zapisu: *spółgłoska + i + samogłoska* (częstszy – 1084 formy) oraz *spółgłoska + samogłoska* (353 formy). Trzy razy w miejscu dawnych połączeń *spółgłoska + \*ьj* zastosowano jeryk<sup>17</sup>: *приказан`е* (12/19), *означен`емъ* (1/19), *вїображен`емъ* (1/19). Wymienione typy zapisów występują w tekście w tych samych leksemach i pozycjach, czasami wręcz w bezpośrednim sąsiedztwie: *оповданного от Христа преследования и гонения* (188/22).

<sup>16</sup> Opisując wydanie Ławry Poczejowskiej „Книжиця для господарства” z 1788 roku, wydrukowanej zarówno czcionką cyrylicką jak i łacińską, O. Lytvynenko [2003, 9] zauważa, że tak zapisany zaimek w części cyrylickiej ma swój odpowiednik w postaci *szczo* w części łacińskiej. Zapisy z literą *щ* w tej pozycji spotyka się co prawda również w niektórych XVII-wiecznych zabytkach powstałych na terenie obecnej Białorusi, ale uznaje się je za ukrainizmy [Аніченка 1969a, 104].

<sup>17</sup> Jeżeli, oczywiście, zapisy z jerykiem można traktować jako przekazujące tę cechę artykulacji.

Znamienny przykład: forma *пюваня* (*есть знакомъ пюваня* – 284/31) jest ostatnim słowem na karcie 284 więc, zgodnie ze stosowanym przez pisarza zabiegiem, została powtórzona na karcie następnej. Graficznie, ma jednak postać: *пюванія* (285/1). Zróżnicowanie w sposobie przekazywania tego zjawiska na piśmie spowodował brak odrębnego grafemu na oznaczenie spółgłoski długiej: pisarze po prostu nie umieli przekazać go na piśmie<sup>18</sup>. W zabytkach od XV wieku wzdłużenie spółgłosek oznaczano zwykle połączeniem *спółгłosки* i *самогłosки* (bez *і*) W. [Безпалько, Бойчук, Жовтобрюх, Самійленко, Тараненко 1962, 167]. Podobne zapisy występują również w *Naukach...: чрез неушанованя* (202/5), *засвѣдчитъ сумленя* (181/18)+1, *само досвѣдченя* (157/5) i in. O „ukraińskości” danych form świadczą dodatkowo dane morfologiczne, mianowicie obecność końcówki -’a<sup>19</sup> (graficznie -*я*) w Nom. i Acc. sg., cechującej literacki język ukraiński, a także gwary podolskie i wołyńskie.

12. **Przejście** [\*I] → [в (u-niezgłoskotwórcze)] w dawnych grupach ТЪГ, ТЪГ і w imiesłowach przymiotnikowych rodzaju męskiego czasu przeszłego jest, zgodnie ze współczesną ortografią ukraińską, oddawane grafemem *в*: *вовки* (280/9), *мовчавъ* (75/26)+1, *продовживъ* (74/13)+2, *довгъ* (56/18)+5. Występowanie *u*-niezgłoskotwórczego potwierdzają dobitnie kalki graficzne wyrazów polskich: *казавемъ* (192/14), *позволивемъ* (31/23), *просивесь* (57/17) oraz zapisy partycypliów na *-л*. Przeważają tu (ponad 95% spośród 1090 form ilustrujących dane zjawisko) zapisy z literą *в* w połączeniu z *ъ*, pajerykiem bądź bez żadnego znaku: *бувъ* (18/21)+88, *отдавъ* (239/1)+9, *отповидѣвъ* (92/21), *оженився* (107/20), *освѣдчився* (131/14)+2, *нехотѣвбы* (152/24), *питався* (113/13).

13. O występowaniu frykatywnego [ɣ] świadczą pośrednio zapisy wybuchowego [g] w wyrazach zapożyczonych. Wybuchowe [g] oddawane jest za pomocą odrębnego grafemu – *Г*: *Грунтъ* (136/3), *Гвалтовный* (51/5), *фнГовое* (131/6), także w polonizmach: *въ цеГульности* (191/20)+3, *плюГавства* (132/20). W *Naukach...* również (o ile nie jest to zwykły błąd)

<sup>18</sup> O problemach z odwzorowaniem głoski może świadczyć też fakt, że jeszcze Kotlarewski, autor „Eneidy”, nie oznacza wzdłużenia [Бурячок 1969, 76].

<sup>19</sup> Powstanie tej końcówki z *-e* nie jest do końca rozstrzygnięte [Бевзенко 1960, 66; Kuraszkievicz 1954, 39], W. Witkowski [1964, 30] widzi tu analogię do rzeczowników *им’я*, *теля*. Występuje ona w języku ukraińskim, a jej zapisy pojawiają się w zabytkach już od XVIII wieku, por.: *оранія* u G. Skoworody [Безпалько, Бойчук, Жовтобрюх, Самійленко, Тараненко 1962, 167]. Dla języka białoruskiego, który również notuje wzdłużenie spółgłosek, typowym jest *-’e*: *вяселле*, ‘o pod akcentem: *жыццѣ* oraz [a] po stwardniałych spółgłoskach szczelinowych: *збожжа*.

odnajdujemy parę przykładów opuszczenia litery oznaczającej wybuchowe [g], co było praktyką stosowaną w dawnym piśmiennictwie cyrylickim [Rott-Żebrowski 1992, 74; Stieber 1979, 90; Аніченка 1969, 57]: *святеї Брїиттѣ* (289/7), *бучѣ рознїваный* (155/18). Z drugiej strony – grafem g może oddawać polskie tylnojęzykowe [ɣ] a nawet [x] oznaczane w języku polskim przez h i ch: *галастра* (280/4), *погамовану* (293/22), *глухїи слугѣ*, *хромїи ногѣ владнїе отбирали* (189/20), co potwierdza jego frykatywną wymowę.

Fakt powszechnego występowania frykatywnego  $\gamma$  potwierdza także zastosowanie grafemu x dla wybuchowego w języku polskim [g] w słowie *хоръле* (37/1). W zabytku występuje też zapis *згоръти* (5/19).

Odzwierciedlone w zabytku zjawiska fonetyczne zaliczane do innowacji ukraińskich mają charakter upowszechniających się tendencji.

Odwołując się do istniejących w literaturze wzorów cerkiewnych i polskich, bazylianin przeniósł na grunt ukraiński elementy kultury i religijnej terminologii łacińskiej, dokonując ich transformacji w duchu rodzimej tradycji piśmienniczej. Sprzyjało to upowszechnieniu gatunku homilii, a jednocześnie ugruntowało status *prostej mowy*, tj. w danym przypadku żywego języka ukraińskiego, jako języka literackiego i religijnego.

Analiza języka *Nauk...* ma więc kapitalne znaczenie w badaniach nad rozwojem ukraińskiego języka literackiego. Zawarty w nim materiał językowy jest niezwykle cennym źródłem informacji dla językoznawców i historyków języka – dopełnia on bowiem istniejące już spostrzeżenia i opisy języka okresu, w którym powstały, o utwór nurtu literatury religijnej – kaznodziejskiej, do dnia dzisiejszego z różnych przyczyn pomijanej w opisach lingwistycznych.

## Literatura

- Bieńkowski L., 1989, *Kultura intelektualna w kręgu Kościoła Wschodniego w XVII i XVIII wieku*, [w:] *Dzieje Lubelszczyzny. Między wschodem a zachodem. Część I. Kultura umysłowa*, red. J. Kłoczkowski, Warszawa, s. 107–126.
- Brzozowski M., 1975, *Teoria kaznodziejstwa (wiek XVI–XVIII)*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 1, red. M. Rechowicz, Lublin, s. 361–428.
- Citko L., 2006, „*Kronika Bychowca*” na tle historii i geografii języka białoruskiego, Białystok 2006.
- Czuba H., 2004, *Relacje nadawczo-odbiorcze w ukraińskich Ewangeliarzach kaznodziejskich drugiej połowy XVI – początku XVII wieku (w zestawieniu z Po stylłą Mikołaja Reja)*; [w:] *Gatunki mowy i ich ewolucja; t. 2: Tekst a gatunek*, red. D. Ostaszewska, Katowice 2004, s. 375–383.

- Estreicher K., 1897–1951, *Bibliografia polska XV–XVIII w.*, Kraków.
- Getka J., 2007, *Drukarnia w Poczajowie – XVIII-wieczne centrum interkulturowości*, „Studia Interkulturowe Europy Środkowo-Wschodniej”, 1/2007, s. 110–122.
- Getka J., 2009, *Kazania Dobryłowskiego – przekład czy dzieło oryginalne? Uwagi w dyskusji nad genezą XVIII-wiecznego zabytku Nauki Parochialnija*, „Studia Interkulturowe Europy Środkowo-Wschodniej”, 3/2009, s. 61–84.
- Kuraszkiewicz W., 1954, *Zarys dialektologii wschodniosłowiańskiej z wyborem tekstów*, Warszawa.
- Lehr-Splawiński T., Zwoliński P., Hrabec S., 1956, *Dzieje języka ukraińskiego w zarysie*, Warszawa.
- Łesiów M., 1965, *Właściwości fonetyczne ukraińskiego języka pisanego XVII i początku XVIII wieku*, „Slavia Orientalis”, 3/1965, s. 347–362.
- Łesiów M., 1970, *Elementy staroukraińskie w języku Kotlarewskiego*, „Slavia Orientalis”, 2/1970, s. 192–201.
- Łużny R., 1970, *Zarys dziejów literatury ukraińskiej*, [w:] *Ukraina teraźniejszość i przeszłość*, red. M. Karaś, A. Podraza, Kraków.
- Literatura ukraińska*, 1962, Wyboru dokonał i komentarzami opatrzył Marian Jakóbiec, Warszawa.
- Mentalność rosyjska. Słownik*, 1995, red. Lazari A., Katowice.
- Mokry W., 1997, *Ruska Trójca. Karta z dziejów życia literackiego Ukraińców w Galicji w pierwszej połowie XIX wieku*, Kraków.
- Nuckowska H., 2003: *Język i styl listów pasterskich metropolity Andrzeja Szeptyckiego*, Lublin.
- Pidpyłczak-Majerowicz M., 1986, *Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu*, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, nr 779, Warszawa – Wrocław.
- Rieger J., 1995, *Słownictwo i nazewnictwo lemkowski*, Warszawa.
- Rieger J., 1998, *Cerkiewszczyzna równa łacinie? Wtręty cerkiewnosłowiańskie u Łazarza Baranowicza (druga połowa XVII wieku)*, „Slavia Orientalis”, 3/1998, s. 519–521.
- Rott-Żebrowski T., 1992, *Gramatyka historyczna języka białoruskiego*, Lublin.
- Rudolf-Ziółkowska E., 2003, *Lemkowskie „Zvercadło” Ioana Prystopskiego z 1732 roku*, „Slavia Orientalis”, 4/2003, s. 563–580.
- Stieber Z., 1979, *Zarys gramatyki porównawczej języków słowiańskich*, Warszawa.
- Witkowski W., 1964, *Fonetyka „Leksykonu” Pamby Beryndy*, „Zeszyty Naukowe UJ”, LXX, Prace Językoznawcze, zeszyt 7, Kraków.
- Аніченка У. В., 1969, *Беларуска-ўкраінскія пісьмова-моўныя сувязі*, Мінск.
- Аніченка У. В., 1969а, *Аб украінскай лексічнай варыянтнасці ў старабеларускай мове*, „Весті АН БССР”; 5, s. 102–110.

- Бевзенко С. П., 1960, *Історична морфологія української мови*, Ужгород.
- Безпалько О. П., Бойчук М. К., Жовтобрюх М. А., Самійленко С. П., Тараненко І. Й., 1962, *Історична грамати́ка української мови*, Київ 1962.
- Бурячок І. П., 1969, *Котляревський в історії української літературної мови*, "Радянське літературознавство", 9, s. 71–76.
- Гумецкая Л. Л., 1965, *Вопросы украинско-белорусских языковых связей древнего периода*, «Вопросы языкознания», 2, s. 39–46.
- Житецький П., 1941, *Нарис літературної історії української мови в XVII віці*, Львів.
- Карский Е. Ф., 1962, *Что такое древнее западнорусское наречие*, [в:] *Труды по белорусскому и другим славянским языкам*, Москва, s. 253–263.
- Мойсієнко В. М., 2006а, *Північне наріччя української мови в XVI–XVII ст. Фонетика. Автореферат на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук*, Київ.
- Мойсієнко В. М., 2006, *Фонетична система українських поліських говорів XVI–XVII ст.*, Монографія, Житомир.
- Огієнко І. І., 1927, *Нариси з історії української мови: система українського правопису*, Warszawa.
- Павловський А., 1818, *Грамматика Малороссийского наречия, или Грамматическое показание существеннейших отличий отделявших сие наречие отъ чистаго российского языка...*, Санкт Петербург.
- Передрієнко В. А., 1976, *Ділова і народно-розмовна мова XVIII ст.*, Київ.
- Передрієнко В. А., 1979, *Формування української літературної мови XVIII ст. на народній основі*, Київ.
- Русанівський В. М., 2002, *Історія української літературної мови*, Київ.
- Українські письменники: Біобібліографічний словник*, 1960, ред. О. І. Білецький, т. 1., Київ.
- Чуба Г., 2003, *Учительні Євангелія другої половини XVI – першої половини XVII ст. в історії українського проповідництва*, [w:] *Jezyk, literatura, kultura, historia Ukrainy*, pod red. W. Mokrego, „Galeria Słowiańska”, Kraków.
- Шевчук В., 2005, *Муза роксоланська. Українська література XVI–XVIII століть. У двох книгах. I. Ренесанс. Раннє бароко. II. Розвинене бароко. Пізнє бароко*, Київ.
- Яворский Ю. А., 1927, *Ветхозаветные библейские сказания в карпаторусской церковно-учительной обработке конца XVI века*, Ужгород – Прага.

PHONETIC FEATURES OF UKRAINIAN IN *НАУКИ ПАРОХІЯЛЬНІЯ* SERMONS,  
AS A RUSSIAN LITERATURE MONUMENT OF THE END OF 17<sup>th</sup> CENTURY

## S U M M A R Y

The aim of this article is to present a selected set of phonetic features of Ukrainian *Nauki Parochialnyja* sermons, the authorship of which is attributed to Julian Dobryłowski. The monument appeared three times (1792, 1794 and 1797) in the Basilian printing in Pochayiv. According to the author's assumptions, the monument is written in a language that was meant to be understood by all audiences. Therefore, it perfectly captures the features of the Ukrainian spoken language of the late eighteenth century.

e-mail: j.getka@uw.edu.pl

*Anna Kuchta*

*Białystok*

**Imiona chrzestne w metrykach chrztów  
parafii rzymsko-katolickiej p.w. św. Jozafata w Korczówce  
(lata 1928–1938)**

**Słowa kluczowe:** językoznawstwo, onomastyka, antroponimia

Przedmiotem zainteresowania w tym artykule są imiona chrzestne mieszkańców wsi Korczówka nadawane w latach 1928–1938. Materiał antroponimiczny został wyekscerpowany z ksiąg metrykalnych chrztów Parafii Rzymsko-Katolickiej pod wezwaniem św. Jozafata Biskupa Męczennika. Korczówka (wieś) administracyjnie należy do województwa lubelskiego, powiatu bialskiego, gminy Łomazy.

W okresie międzywojennym omawiane ziemie wchodziły do województwa lubelskiego. Autochtoniczni mieszkańcy tego terenu to ludność polska i mniejszość ukraińska. O dawnych dziejach parafii w Korczówce znajdujemy niewiele informacji. Niegdyś istniała tu unicka cerkiew p.w. Opieki N. P. Marii, drewniana, fundacji Konięckich, notowana w 1726 i 1775, od 1875 r. prawosławna, w 1918 r. przejęta na kościół katolicki, spalona w latach 50. XX w. Obecny kościół parafialny p.w. św. Jozafata Biskupa i Męczennika został wzniesiony w latach 1956–60 (murowany z cegły, neogotycki)<sup>1</sup>.

Parafia została erygowana dopiero w 1928 r. i z tego roku pochodzi pierwsza księga metrykalna chrztów, co motywuje wybór okresu badawczego.

---

<sup>1</sup> Katalog Zabytków Sztuki w Polsce. Powiat Biała Podlaska, red. Kolendo-Korczałowa K., Oleńska A., Zgliński M., Tom VIII, Zeszyt 2, 2006, Warszawa.

Metryki chrztów sporządzono w języku polskim. Zawierają one:

- Dane dotyczące dziecka: imię, nazwisko, płeć, data, godzina i miejsce urodzenia; data chrztu.
- Dane dotyczące rodziców biologicznych: imię i nazwisko obojga rodziców, nazwisko rodowe matki, wiek, miejsce zamieszkania;
- Dane dotyczące rodziców chrzestnych: imię i nazwisko obojga rodziców, brak informacji o wieku i miejscu zamieszkania, z wyjątkiem, gdy ojcowie chrzestni występowali jednocześnie w roli świadków.
- Dane dotyczące „stawiającego” do aktu: imię i nazwisko, wykonywany zawód, wiek, miejsce zamieszkania (często byli to ojcowie biologiczni lub chrzestni dziecka, nigdy kobiety).
- Metryki chrztów nie zawierają informacji o pokoleniu dziadków, z wyjątkiem jednego wpisu imienia babci. W tym przypadku nie ma zapisu rodziców chrzestnych.
- Niekiedy w uwagach można spotkać wzmianki o zawarciu małżeństw przez dzieci: data, miejsce ślubu, imię i nazwisko żony/męża.

Na uwagę zasługuje również fakt, że w sporządzanych po polsku metrykach imiona występują przede wszystkim w formach odzwierciedlających polską pisownię oraz brzmienie. Do wariantów graficznych, stanowiących odstępstwo od tej reguły, należy zaliczyć tylko te formy, które wskazują na brak stabilizacji zasad ortograficznych, jak: *Marjanna/Marianna*, *Marjan/Marian*, *Wiktorja/Wiktoria*, *Eugenjusz/Eugeniusz*. Taki charakter imiennictwa może wynikać z faktu, że ludność, najpierw unicka, później prawosławna, językowo i kulturowo związana była z tradycją wschodniosłowiańską i nie mogła się szybko dostosować w nowej sytuacji historycznej i politycznej do zmian prawnych i językowych. W tym miejscu można przytoczyć jeszcze jeden przykład braku stabilizacji pełnych form imion, mianowicie dla tej samej matki biologicznej do roku 1938 księgi rejestrują imię: *Bernadeta*<sup>2</sup>, a od 1938 r.: *Bernarda*<sup>3</sup>. Na uwagę zasługuje także zapis imion: *Ksawery* (do 1938 r.) i *Seweryn* (od 1938 r.) dla tego samego ojca biologicznego. Są to dwie pełne formy imion zbliżonych brzmieniowo, ale etymologicznie różnych.

Dzięki zapisom, utrwalonym w w/w księgach parafialnych spróbuję wskazać niektóre motywy wyboru imienia dla dziecka, tj. nadawanie imion

<sup>2</sup> *Bernadeta* – przejęte z j. francuskiego zdrobnienie imienia *Bernarda*.

<sup>3</sup> Odniesienia do źródła będą podawane w nawiasach kwadratowych w dalszej części artykułu: Źródło: *Kościelne metryki urodzonych w parafii Korczówka, Diecezja podlaska, Dekanat międzyrzecki, lata 1928–1938*. Przykład: [1938, 6], gdzie: 1938 – rok księgi metrykalnej chrztów, 6 – kolejny numer, pod którym zarejestrowany jest akt chrztu dziecka w danym roku kalendarzowym.



na cześć rodziców bądź rodziców chrzestnych, imiona „przyniesione”, imiona modne w danym okresie w społeczności badanego regionu, itp.

W latach 1928–1938 ochrzczono 113 chłopców i 102 dziewczynki. W księgach metrykalnych chrztów zapisano też nazwy osobowe rodziców biologicznych i chrzestnych. W obu pokoleniach nadawano najczęściej imiona z chrześcijańskiego systemu nazewniczego, ukształtowanego przede wszystkim pod wpływem kultury Zachodu i kultury bizantyjskiego Wschodu. W zestawie imion wykorzystanych przez katolików do aktu nominacji w omawianym przedziale czasu przeważają imiona pochodzenia łacińskiego (41: męskich – 16, żeńskich – 25), greckiego (29: męskich – 10, żeńskich – 19), starogermańskiego (20: męskich – 10, żeńskich – 10), starsłowiańskiego (17: męskich – 11, żeńskich – 6), hebrajskiego (15: męskich – 7, żeńskich – 8) oraz inne, w tym chrześcijańskie: m.in. aramejskie (*Tomasz*), romańsko-germańskie (*Genowefa*), grecko-łacińskie (*Leontyna*<sup>4</sup>, *Krystyna*), i spoza kręgu kultury chrześcijańskiej, czyli nie motywowane imionami świętych: litewskie/łacińskie (*Danuta*<sup>5</sup>), litewskie/starogermańskie (*Wanda*<sup>6</sup>).

Do nominacji w pokoleniu rodziców biologicznych i dzieci, wykorzystano łącznie 125 imion (56 męskich i 69 żeńskich), z czego 107 imion – to imiona chrześcijańskie: 53 imiona motywowane kultem świętych Zachodu, 47 – wspólne dla wyznania rzymskokatolickiego i prawosławnego, 7 – właściwe kulturze bizantyjskiej.

Poddane analizie imiona żeńskie można podzielić na: wspólne dla obu pokoleń matek i córek – 26 imion, w tym 4 nadane dziewczynkom na chrzcie jako imiona drugie; 26 imion występujących tylko w pokoleniu matek i 17 imion nowych nadanych córkom. Analogicznie wśród imion męskich

---

<sup>4</sup> *Leontyna* – derywowane paradygmatycznie od *Leontyn*, a to może być od *Leonard*, por. św. Leonard.

<sup>5</sup> *Danuta* – imię żeńskie prawdopodobnie pochodzenia litewskiego, od słowa *danutie* (będące połączeniem znaczeń ‘niebo’ i ‘córka’) lub łacińskiego, od słowa *donata* (‘darowana przez Boga’). Może również wywodzić się z południowosłowiańskich imion *Dana*, *Danka*, *Danica*. Oznacza ‘dziecko darowane przez Boga’. Zob. Bubak J., 1993, *Księga naszych imion*, Wrocław – Warszawa – Kraków; por. Skierkowski M., Mondel D., 1995, *Księga imion*, Wrocław.

<sup>6</sup> Etymologia imienia *Wanda* nie została dotychczas jednoznacznie wyjaśniona. Może ono pochodzić od starsłowiańskiego słowa *węda* (czyli ‘wędka’; wymawianego w dawnej polszczyźnie z *a* nosowym: *wanda*; wedle *Kroniki wielkopolskiej* ‘uroda Wandy łowiła rybczy’), litewskiego *vandene* (‘rusałka’) lub *vanduo* (‘woda, fala’), niemieckiego *Wenedka* (‘Łużyczanka, Słowianka’) lub skrótu germańskich imion typu *Wendelburg*, *Wendelgard*. Jeszcze inna hipoteza mówi, że imię to powstało od nazwy plemienia Wandalów lub wódz Chorwatów – Avandzy – wzmiankowanego przez X-wiecznego arabskiego kronikarza Al-Masudiego. Zob. Grzenia J., 2002, *Słownik imion*, Warszawa; Bubak J., 1993, *Księga naszych imion*, Wrocław – Warszawa – Kraków; por. Skierkowski M., Mondel D., 1995, *Księga imion*, Wrocław.

można wyróżnić: 21 imion wspólnych dla ojców i synów, 22 imiona występujące tylko w systemie nazewniczym ojców i 13 imion nowych nadanych chłopcom na chrzcie.

W pokoleniu dzieci do nominacji 113 chłopców użyto 34 imiona męskie. Wśród nich 35 ochrzczonych otrzymało dwa imiona. Do nadania drugiego imienia użyto 16 imion męskich. Najczęściej nadawanym imieniem na chrzcie świętym jest imię *Józef*. Zajmuje ono pierwszą pozycję pod względem popularności; ochrzczono nim 17 chłopców, a także 7 razy zostało nadane jako imię drugie. Drugą pozycję zajmuje imię *Marjan* (12 nadań). Na trzecim miejscu lokują się imiona: *Jan* (10 nadań) i *Henryk* (10). Do popularnych imion męskich w danym przedziale czasu zaliczyć należy również: *Eugenjusza* (7), *Franciszka* (6), *Stanisława* (5). Z kolei wśród imion drugich do najczęściej nadawanych zaliczyć należy: *Jana* (5), *Stanisława* (5), *Wiktora* (3). Najrzadziej nadawanymi imionami były m.in.: *Alfons*, *Andrzej*, *Antoni*, *Bohdan*, *Bronisław*, *Edward*, *Florjan*, *Juljan*, *Michał*, *Mieczysław*, *Paweł*, *Roman*, *Stefan*, *Zbigniew*, *Zdzisław*. Wystąpiły one w metrykach tylko jeden raz. Podobne tendencje nazewnicze obserwuje się w nominacji żeńskiej. Ochrzczono 102 dziewczynki, lecz do ich nominacji użyto tylko 38 imion. Wśród nich 26 ochrzczonych otrzymało dwa imiona. W wieloimienności wykorzystano 20 imion. Najpopularniejszym imieniem żeńskim w pokoleniu córek jest imię *Marjanna*<sup>7</sup>. Zostało ono nadane na chrzcie 10 dziewczynkom, a 4 otrzymało je w charakterze drugiego imienia. Na drugiej pozycji znajduje się imię *Jadwiga* (7 nadań), na trzeciej równolegle – *Franciszka* (6) i *Zofja* (6). Na badanym terenie popularnymi były także imiona: *Sabina* (5), *Stanisława* (5), *Władysława* (5). Wśród imion drugich na uwagę zasługują również: *Helena*, *Irena*, *Teresa*. Zostały one nadane po dwa razy, pozostałe imiona drugie wystąpiły tylko raz. Do najrzadziej nadawanych imion żeńskich w danym przedziale czasu należą (po jednym nadaniu): *Adela*, *Alicja*, *Amelja*, *Balbina*, *Bernadeta*, *Cecylja*, *Emilja*, *Henryka*, *Kazimiera*, *Leokadja*, *Monika*, *Urszula*. Prawie wszystkie wykorzystane do nominacji dzieci imiona wywodzą się z chrześcijańskiego kręgu nazewniczego, właściwego kulturze zachodniej lub wspólnego dla chrześcijan wschodnich i zachodnich. Wśród nich dużą grupę stanowią imiona świętych okresu starochrześcijańskiego oraz imiona świętych pochodzących ze średniowiecza

<sup>7</sup> Imię *Marjanna* może występować w badanym okresie jako forma derywowana sufiksalnie od imienia *Maria*. Do pierwszej połowy XX wieku jako imię chrzestne uchodziło za niezwykle i pretensjonalne. W dawnej Polsce wśród ludności katolickiej imię to nie było używane ze względu na fakt szczególnej czci, jaką otaczano osobę Matki Bożej. W związku z tym przez długi okres czasu używano form pochodzących od tego imienia: *Marianna*, *Maryna* (gwarowe), *Mariola*, *Maja*, *Marlena* itp., a w formie spolszczonej *Marzana*.

europiejskiego; rzadziej są to imiona biblijne czy świeckie, nie motywowane imionami świętych, m.in.: *Bolesław, Zbigniew, Danuta, Wanda*.

Drugą grupę imion stanowią imiona rodziców biologicznych. Do nominacji pokolenia starszego wykorzystano 41 imion męskich i 52 imiona żeńskie. Zestawiając imiona rodziców z imionami dzieci, w materiale antroponimicznym nie zauważa się większych różnic pokoleniowych. Imiona najpopularniejsze wśród ojców w pokoleniu starszym: *Jan* (23), *Józef* (19), *Stanisław* (11), *Franciszek* (10) są również jednymi z najczęściej nadawanych i w pokoleniu młodszym: *Józef* (14) – pierwsza pozycja pod względem popularności, *Jan* (10) – trzecia pozycja i *Franciszek* (6), *Stanisław* (5) – kolejne pozycje. Na drugim miejscu pod względem częstotliwości nadań w pokoleniu synów lokuje się imię *Marjan* (12 nadań), które w pokoleniu ojców zostało użyte tylko 2 razy: *Marjan* i *Marian*. Popularne także wśród chłopców imię *Eugenjusz* (7 nadań) w pokoleniu starszym nie występuje ani razu. I odwrotnie, porównując imiona obu pokoleń na badanym terenie na swej popularności tracą: *Władysław* (9 nadań wśród ojców – 4 wśród synów), *Aleksander, Wiktor* (po 7 nadań w pokoleniu ojców – brak nadań w pokoleniu dzieci, za wyjątkiem 3 nadań w charakterze drugiego imienia), *Antoni* (6 nadań wśród starszych – tylko 1 wśród chłopców i 2 jako imię drugie). Analogicznie, niezmiennie pierwszą pozycję w obu pokoleniach płci żeńskiej zajmuje imię *Marjanna* (16 nadań: 15 – *Marjanna* i 1 – *Marrzyjanna* wśród matek i 10 wśród dziewczynek). Popularnością w obu pokoleniach cieszą się także imiona: *Stanisława* i *Franciszka* – zajmują one drugą i trzecią pozycję wśród matek, a w pokoleniu córek trzecią i czwartą. Z kolei, popularne również w pokoleniu matek biologicznych imiona: *Aleksandra* (8), *Józefa* (8), *Karolina* (7), *Janina* (6), *Bronisława* (6), *Antonina* (5), *Katarzyna* (5), w antroponimii pokolenia dzieci zostały użyte tylko kilka razy lub w ogóle nie zostały nadane: *Józefa* (3), *Aleksandra* (1), *Bronisława* (1), *Janina* (1 – jako drugie imię), *Antonina* (0), *Karolina* (0), *Katarzyna* (0). I odwrotnie, niepopularne lub w ogóle nie używane w pokoleniu rodziców imiona: *Zofja* (3), *Jadwiga* (1), *Sabina* (1), *Władysława* (1), *Teresa* (0), są jednymi z częściej wybieranych imion w pokoleniu dzieci: *Jadwiga* (7 nadań – 2 pozycja pod względem popularności), *Zofja* (6 nadań – razem z imieniem *Franciszka* zajmuje 3 pozycję pod względem popularności), *Sabina, Władysława, Teresa* (13 nadań – razem z imieniem *Stanisława* – 4 pozycja pod względem popularności). Porównując żeńskie imiona obu pokoleń na badanym terenie na swej popularności tracą również: *Adela, Helena, Józefa, Stefanja/Stefania*. Natomiast całkowicie z użycia w analizowanym przedziale czasu wychodzą: *Anna, Julia/Julianna/Juljanna, Natalja, Paulina, Teofila, Walerja; Bazyl/Bazyli, Józefat, Wiktor, Wincenty, Teofil*.

Z drugiej strony, księgi metrykalne chrztów rejestrują imiona nowe, nie wykorzystywane wcześniej do nominacji w pokoleniu starszym, np. imiona: a) będące imionami świętych kultury Zachodu: *Alfons, Henryk, Ryszard, Tadeusz, Wacław, Zygmunt; Balbina, Cecylja, Monika, Regina, Teresa, Urszula*; b) będące imionami świętych wspólnych dla obu wyznań: *Bogdan* [por. w cerkwi prawosławnej: *Fieodot*]<sup>8</sup>, *Eugenjusz, Jerzy, Julian; Krystyna*; d) świeckie spoza kręgu kulturowego chrześcijan: *Zbigniew; Danuta, Kamila, Wanda*.

Konfrontując imiona rodziców chrzestnych z materiałem antroponimicznym rodziców biologicznych i dzieci, należy podkreślić, że do nominacji ojców chrzestnych wykorzystano 32 imiona; zaś matek chrzestnych – 43, czyli o 18 imion mniej w porównaniu z antroponimią rodziców biologicznych. Najczęściej nadawane imiona męskie w pokoleniu rodziców biologicznych i dzieci w omawianym przedziale czasu były również najpopularniejszymi wśród ojców chrzestnych: *Józef* (18), *Jan* (15), *Stanisław* (14); podobnie w antroponimii kobiet: najpopularniejsze imiona żeńskie w pokoleniu matek biologicznych i córek były również najczęściej nadawane w pokoleniu matek chrzestnych: *Marjanna* (15), *Zofja* (10), *Stanisława, Franciszka, Aleksandra* (po 9 nadań). Warto jednak tutaj zwrócić uwagę na zajmujące drugą pozycję pod względem popularności w pokoleniu dzieci imiona: *Marjan* i *Jadwiga*. Nie były to imiona popularne w pokoleniu rodziców biologicznych (wykorzystano je tylko raz) i chrzestnych (*Marjan* w ogóle nie wystąpiło, zaś nosicielkami imienia Jadwiga były tylko dwie matki chrzestne). Do najrzadszych imion pokolenia rodziców chrzestnych (wystąpiły tylko jeden raz) należą m.in.: *Albin, Edward, Ignacy, Łukasz, Maksym; Agata, Czesława, Emilia, Irena, Maja, Wacława*. Biorąc pod uwagę wszystkie imiona łącznie dla obu pokoleń nasuwa się wniosek, że w systemie antroponimicznym nie występują zbyt rażące różnice międzypokoleniowe. Oczywiście, wyznanie nie zawsze było i jest wyznacznikiem przy wyborze imienia dziecka, bowiem metryki chrztu zawierają zapisy imion świeckich m.in: *Bronisław, Ksawery, Seweryn, Zbigniew, Danuta, Seweryna, Wanda*; oraz imiona charakterystyczne dla systemu imienniczego chrześcijan obrządku wschodnio-bizantyjskiego (łącznie 5): *Bazył/Bazyli, Antonina, Eutemja*<sup>9</sup>, *Teofila, Walerja*.

<sup>8</sup> *Kalendarz Prawosławny 2009*, Warszawska Metropolia Prawosławna.

<sup>9</sup> W metryce chrztu zapisano formę imienia: *Eutemja*, najprawdopodobniej jest to hiperpoprawne „spolszczenie” prawosławnego imienia żeńskiego *Jewfimija*, pol. *Eufemia* i sprowadzenie go do postaci *Eutemia* na takiej samej zasadzie jak np.: *Fiekla/Tekla, Fieodora/Teodora*.

Badany materiał imienniczy odzwierciedla też pewne przywiązanie do imion rodzimych. W zestawie imion dosyć liczną grupę tworzą dwuczłone imiona słowiańskie (17 imion). Czołową pozycję na liście rankingowej zajmują: *Stanisław* i *Stanisława*, które znalazły się w pierwszej czwórce najpopularniejszych imion w obu pokoleniach (25 nadań wśród ojców, 18 – matek, 5 – córek i 10 synów (w tym 5 nadań jako drugie imię). Warto jeszcze zwrócić uwagę na imiona: *Władysław* i jego żeński odpowiednik – *Władysława*. W pokoleniu ojców zostało użyte 22 razy, w pokoleniu dzieci 9 (5 nadań u dziewczynek – 4 miejsce pod względem popularności; 4 nadania wśród chłopców). Dalsze pozycje zajmują: *Bronisław/Bronisława*, *Bolesław/Bolesława*, *Kazimierz/Kazimiera*. Pozostałe imiona słowiańskie nie należą do popularnych, wystąpiły zaledwie 1 raz: *Bohdan*, *Mieczysław*, *Wojciech*, *Zbigniew*, *Zdzisław*.

Warto w tym miejscu zastanowić się nad przyczyną wyboru takich a nie innych imion z dosyć obszernego zasobu imion zarówno chrześcijańskich jak i świeckich, czyli spoza systemu imienniczego charakterystycznego dla wyżej wspomnianych obrządków chrześcijańskich. Wiele motywacji ujawniających się w wyborze odpowiedniego imienia pozostaje niezmiennych od wieków.

Wszystkie imiona powstają jako znaczące. Imiona złożone, a często też imiona proste, zawierały zwykle jakąś wróżbę, charakterystykę dla dziecka na całe jego życie. Nadawanie imion było aktem ważnym dla dziecka i jego rodziny już w najdawniejszych czasach. Wykształciły się w związku z tym różne obyczaje<sup>10</sup>. Na badanym terenie imię dziecka było utrzymywane w tajemnicy do dnia chrztu, bo wierzono, że mógłby mu ktoś zaszkodzić. Dziecko chrzczono po kilku lub kilkunastu dniach od chwili urodzenia. Zazwyczaj przynosiło sobie ono imię, często też otrzymywało je po przodkach, co zostanie omówione niżej. Do chrztu podawali je rodzice chrzestni, zwani kumami, dobierani spośród rodziny, sąsiadów lub przyjaciół o dobrym charakterze, cieszących się dobrą opinią. Wierzono bowiem, że jacy są chrzestni rodzice, takie będzie w przyszłości dziecko. Rodzicami chrzestnymi nie mogli być wdowiec ani wdowa, bo wróżyło to dziecku smutne i ciężkie życie. Nie mogła też trzymać do chrztu kobieta w ciąży, bowiem panowało ogólne przekonanie, że któreś z dzieci może umrzeć. Nie wolno było też odmawiać podawania do chrztu, bo mogło to spowodować niepowodzenie w życiu dziecka. Chrzest oznaczał przyjęcie do społeczności i wspólnoty religijnej. Wychodząc z domu z dzieckiem mówiono: „Bierzemy poganina, a przynieśliemy katolika”.

<sup>10</sup> Mironiuk A., Petera J., Wrębiak C., 1990, *Kultura ludowa południowego Podlasia*, Biała Podlaska.

Na etapie silnie przeżywanego w Europie kultu świętych, pojawiła się wiara w ochronną moc wybranego patrona, czyli oddanie dziecka opiece świętego. Dlatego jednym z podstawowych motywów przy wyborze imion jest przywiązanie do własnego wyznania i kultu świętych czczonych w kościele chrześcijańskim. Powyższą tezę potwierdzają zapisy materiału antroponimicznego ludności katolickiej w księgach parafialnych chrztów na badanym terenie. Nie wszystkie jednak imiona dzieci zapisane w księgach parafialnych w Korczówce mają swój „święty wzór do naśladowania”. Motywacja ta znalazła odzwierciedlenie w wyborze imienia „z kalendarza”, czyli „imienia, jakie dziecko sobie przyniosło”, rodząc się danego dnia. Stąd nadawanie tzw. imion „przyniesionych”, czyli imion z dnia urodzin (bądź z dnia poprzedniego lub następnego) oraz dnia chrztu. W parafii rzymsko-katolickiej w Korczówce imię „przyniesione”, nadane na podstawie kalendarza gregoriańskiego, otrzymało tylko 19 chłopców i 14 dziewczynek, co stanowi 29,4% zasobu męskich i 39,5% zasobu żeńskich imion pokolenia młodszego, przy czym jest to 10 imion męskich i 15 żeńskich. Na uwagę zasługuje fakt, że 12 chłopców otrzymało – imię z dnia urodzin i 7 – imię z dnia chrztu, w tym 7 chłopców otrzymało na chrzcie 2 imiona, z czego pierwsze imię jako imię „przyniesione” otrzymało 5 osób (2 z dnia urodzin: *Józef Tomasz* [1936, 24], *Jan Stanisław* [1937, 28]; 3 z dnia chrztu: *Jan Franciszek* [1930, 16], *Roman Stanisław* [1933, 21], *Marjan Stanisław* [1934, 4], natomiast drugie imię jako imię „przyniesione” otrzymało 2 chłopców: z dnia urodzin – *Jerzy Ryszard* [1933, 7] i z dnia chrztu – *Eugenjusz Jan* [1934, 7]. Wśród nosicieli dwóch imion, którzy otrzymali imię „przyniesione” jako pierwsze imię, 3 chłopców jednocześnie odziedziczyło drugie imię: po ojcu biologicznym: *Józef Tomasz* lub chrzestnym: *Marjan Stanisław* oraz matce biologicznej *Jan Stanisław* (matka – *Stanisława*). Jednak w 5 przypadkach trudno jednoznacznie opowiedzieć się za motywacją imion „przyniesionych”, bowiem dzieci te mogły odziedziczyć imiona po świadku: *Józef* [1936, 22]; ojcu biologicznym lub chrzestnym: *Jan Stanisław* [1937, 28]; matce biologicznej (od *Marja*): *Marjan* – 3 nadania [1929, 13; 1930, 12; 1934, 8].

Analogiczna sytuacja występuje w zasobie antroponimicznym dziewczynek: 13 – otrzymało imię z dnia urodzin, 1 – z dnia chrztu (*Eugenja* [1937, 8]). Dziewczynki, które otrzymały imiona „przyniesione” z dnia urodzin, możemy podzielić na dwie grupy. Pierwszą grupę stanowią te, które otrzymały na chrzcie jedno imię jako „przyniesione” (7: *Marja* [1934, 2], *Marjanna* [1937, 24], *Kazimiera* [1931, 1], *Weronika* [1930, 8], *Władysława* [1936, 18], *Zofja* [1937, 4; 1938, 14]. Do drugiej grupy należy zaliczyć 5 dziewczynek, którym nadano dwa imiona, z czego: 1) pierwsze imię zostało przyniesione: *Henryka Janina* [1934, 6], *Bernadeta Irena* [1935, 12],

*Władysława Eugenia* [1938, 22]; 2) Drugie imię zostało przyniesione: *Irena Wacława* [1935, 20], *Jadwiga Helena* [1933, 16]. Z kolei 1 dziewczynka otrzymała dwa imiona „przyniesione” z dnia urodzin: *Monika Marianna* [1937, 8], i 1 dziewczynka – dwa imiona, z czego pierwsze – „przyniesione” z dnia urodzin, a drugie odziedziczyła po ojcu biologicznym (od *Jan*): *Henryka Janina* [1935, 6]. Przy imieniu *Władysława* [1936, 18] trudno jednoznacznie opowiedzieć się za motywacją imienia „przyniesionego” z dnia urodzin, bowiem dziewczynka mogła jednocześnie otrzymać imię po ojcu biologicznym (od *Władysław*). Najczęściej wybieranym imieniem „przyniesionym” z dnia urodzin bądź chrztu wśród imion męskich było imię *Jan* (5 nadań: jako imię samodzielne: 2 [1932, 9; 1933, 2], jako pierwsze imię: 2 [1930, 16; 1937, 28], jako drugie imię: 1 [1934, 7] i *Marjan/Marian* (5 nadań: jako imię samodzielne: 4 [1929, 13; 1930, 12; 1934, 8; 1937, 17], jako pierwsze imię: 1 [1934, 4]. Natomiast wśród imion żeńskich analizowany materiał antropimiczny nie wskazuje jednoznacznie jednego imienia. Można powiedzieć, że imiona: *Marjanna* (2 nadania: jako imię samodzielne [1937, 24 – od *Maria*], jako drugie imię [1937, 8]; *Władysława* (2 nadania: jako samodzielne [1936, 18], jako pierwsze imię [1938, 22] i *Zofja* (2 nadania: samodzielne [1937, 4; 1938, 14] były najczęściej wybieranymi imionami „przyniesionymi” w pokoleniu córek.

Obok motywacji nadawania dzieciom imion „z kalendarza”, na badanym terenie w analizowanym przedziale czasu praktykowana była tradycja dziedziczenia imion przodków. Tutaj, na badanym terenie, podstawą myślową jest związek między dwiema osobami, noszącymi to samo imię i pragnienie by losy ich ukształtowały się podobnie.

Imiona dziedziczone stanowią łącznie 30,5% wszystkich imion pokolenia młodszego. Charakterystyczną cechą męskich imion w tej klasyfikacji jest ich duża popularność i w badanym okresie i w przeszłości, co być może w jakimś stopniu decydowało o utrwaleniu się pewnego zestawu imion ciągle nadawanych na tym terenie. Najczęściej dziedziczone imiona męskie w danym okresie: *Józef* (12), *Jan* (10) i *Marjan* (7), zajmują również pierwsze pozycje pod względem popularności imion męskich w pokoleniu młodszym. Dalsze pozycje zajmują: *Stanisław* (5), *Władysław* (4), *Franciszek* (3), czyli imiona również często nadawane wśród synów. Inaczej sytuacja wygląda z imionami żeńskimi, bowiem największą popularnością wśród imion dziedziczonych cieszą się: *Władysława* (3) i *Józefa* (3), a więc imiona spoza pierwszej trójki najczęściej nadawanych imion w pokoleniu córek. Imiona dziedziczone wybierano spośród 22 imion: 11 męskich i 11 żeńskich. Otrzymało je 39 chłopców i 18 dziewczynek (łącznie 57 nadań, co stanowi 26,5% imion młodszego pokolenia).

Charakterystyczną cechą imion dziedziczonych, o której warto wspomnieć, jest tendencja rodziców do nazywania swych dzieci: 1) podwójnymi imionami dziedziczonymi po rodzicach biologicznych i chrzestnych: *Jan Antoni* [1937, 18], *Franciszek Jan* [1935, 19], *Jan Franciszek* [1930, 16], *Stanisław Wiktor* [1934, 12], *Marjan Władysław* [1935, 8] bądź 2) podwójnymi imionami, z czego pierwsze jest dziedziczone, a drugie „przyniesione” i odwrotnie, np.: *Józef Tomasz* (pierwsze imię po ojcu biologicznym, drugie z dnia urodzin [1936, 24]), *Marjan Stanisław* (pierwsze imię z dnia chrztu, drugie po ojcu chrzestnym lub matce biologicznej (od *Stanisława*) [1934, 4]); *Jan Stanisław* (w tym przypadku pierwsze imię jest dziedziczone lub przyniesione z dnia urodzin, drugie dziedziczone po matce (od *Stanisława*) [1937, 28]). Biorąc pod uwagę statystyczne opracowanie danych źródłowych w odniesieniu do imion męskich potomków, nasuwa się wniosek, że imię *Jan*, zajmujące 3 pozycję pod względem popularności wszystkich imion i 2 pozycję pod względem popularności wśród imion dziedziczonych, jednocześnie najczęściej występowało w imionach podwójnych jako pierwsze lub drugie imię dziedziczone. Porównajmy te dane chociażby z imionami *Józef* i *Marjan*, najpopularniejszymi wśród męskich imion dziedziczonych. *Józef* – w imionach podwójnych jako pierwsze lub drugie imię występuje 5 razy, a *Marjan* – tylko 2 jako pierwsze. Kolejne miejsca pod względem częstotliwości występowania w badanym materiale antropo-nimicznym zajmują: *Stanisław* (5: *Zdzisław Stanisław* [1938, 6]); *Marjan Stanisław* [1934, 4]; *Jan Stanisław* [1937, 28]; *Zdzisław Stanisław* [1938, 6]; *Stanisław Wiktor* [1934, 12]; *Władysław* (4: *Władysław* [1930, 6], [1932, 13], [1936, 14]; *Marjan Władysław* [1935, 8]; *Franciszek* (4: *Franciszek* [1938, 27]; *Marjan Franciszek* [1935, 10]; *Franciszek Jan*, *Jan Franciszek* (źródła podane wyżej). Pozostałe męskie imiona dziedziczone zostały nadane: 2 razy: *Wiktor* jako imię drugie, np. *Piotr Wiktor* [1933, 10], 1 raz: *Antoni*, *Lucjan*, *Michał*, *Tomasz*.

Analogicznie rozpatrując imiona żeńskie dziedziczone na pierwszy plan wysuwają się: *Józefa* i *Władysława* – po 3 nadania. W porównaniu z imionami męskimi, najpopularniejsze dziedziczone imiona żeńskie nie są jednocześnie najczęściej używanymi w antroponimii dziewczynek w analizowanym okresie. Pozostałe imiona żeńskie odziedziczone w pokoleniu córek to: *Franciszka* (2 nadania), *Marjanna* (2), *Stanisława* (2), *Stefanja/Stefania* (2), *Bolesława*, *Jadwiga*, *Kazimiera*, *Wiktoria*. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że jedna dziewczynka na chrzcie otrzymała dwa imiona dziedziczone: *Stefania Bolesława*. W innym przypadku nie można jednoznacznie opowiedzieć się za motywacją imienia dziedziczonego, bowiem metryka wskazuje też na prawdopodobieństwo motywacji imienia „z kalendarza”: *Władysława* [1936, 18].



W kolejnym przypadku – pierwsze imię nadano z dnia urodzin, a drugie po ojcu biologicznym: *Henryka Janina* [1935, 6].

Podsumowując powyższą analizę materiału imienniczego, należy podkreślić, że tradycyjne imiona dziedziczone częściej nadawano chłopcom niż dziewczynkom, co mogło być związane z pozycją męskiego potomka w rodzinie. W wielu wypadkach tradycja rodzinna łączy się z tradycją nadawania imion „przyniesionych”. Co ciekawe, często imiona żeńskie były dziedziczone po ojcach, a imiona męskie po matkach.

Pełne zestawienie imion zarejestrowanych w badanych metrykach pozwala na stwierdzenie, że większość imion pochodzi z chrześcijańskiego systemu antroponimicznego. Najpopularniejsze imiona w obu pokoleniach są właściwe kulturze Zachodu lub należą do wspólnej dla katolików i prawosławnych warstwy imiennictwa chrześcijańskiego.

Wraz z rozwojem społecznym, cywilizacyjnym, zestaw imion używanych przez katolików w Korczówce w omawianym czasie stawał się coraz liczniejszy i urozmaicony. Duży wpływ na pojawienie się imion nowych, wcześniej nie używanych do nominacji mogła mieć również moda i upodobania estetyczne rodziców. Pozwolę sobie również na stwierdzenie, że powyższa analiza omawianego materiału imienniczego w klasyfikacji na imiona „przyniesione” i dziedziczone nie daje stuprocentowej gwarancji ustalenia faktycznej motywacji rodziców przy wyborze imienia dziecka, bowiem motywacja nadawania imion ‘z kalendarza’ czy imion dziedziczonych w danej rodzinie mogła współlistnieć z estetycznym upodobaniem rodziców do danego imienia. Charakterystycznym elementem imiennictwa tego okresu jest także nazywanie młodszego pokolenia dwoma imionami. Być może fakt ten odzwierciedlał pewnego rodzaju wahania rodziców przy wyborze imienia dziecka między modą a zachowaniem tradycji; w innych przypadkach nadawanie na chrzcie podwójnych imion było świadomym wyborem i dążeniem rodziców, by dziecko nosiło oba imiona dziedziczone lub łączyli chrześcijańską tradycję imion przyniesionych z dziedziczonymi.

Na związek ludności katolickiej z tradycją wschodniosłowiańską (do roku 1918 parafia była parafią unicką, następnie prawosławną) w analizowanym czasie wskazuje nie tylko występowanie imion wspólnych dla obu wyznań, czy też obecność imion świętych z kręgu kultury prawosławnej, ale także przekształcone fonetycznie i graficznie formy imion, np. *Eugenjusz*, *Marjan*. Regułą jest, że imiona rzadko nadawane lub w ogóle nie wykorzystywane w nazewnictwie pokolenia starszego, w ujęciu diachronicznym zyskują na swej popularności w pokoleniu młodszym (*Marjan*, *Jadwiga* – 2 pozycja pod względem popularności). Nie zauważa się większych różnic międzypokoleniowych w obu systemach imienniczych. Pojawienie się imion

nowych, wcześniej nie używanych w nazewnictwie mogło być też wynikiem zjawisk historycznych, zmian społecznych i kulturowych.

### Literatura

- Bubak J., 1993, *Księga naszych imion*, Wrocław – Warszawa – Kraków.  
 Fros H., Sowa F., 1997, *Księga imion i świętych*, Kraków.  
 Fros H., Sowa F., 1975, *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kraków.  
 Grzenia J., 2002, *Słownik imion*, Warszawa.  
*Kalendarz Liturgiczny Diecezji Siedleckiej 2009/2010*, Kuria Diecezjalna Siedlecka.  
*Kalendarz Prawosławny 2009*, Warszawska Metropolia Prawosławna.  
*Katalog Zabytków Sztuki w Polsce. Powiat Biała Podlaska*, red. Kolendo-Korcza-  
 kowa K., Oleńska A., Zgliński M., Tom VIII, Zeszyt 2, 2006, Warszawa.  
 Malec M., 2001, *Imię w polskiej antroponimii i kulturze*, Kraków.  
 Malec M., 1994, *Imiona chrześcijańskie w średniowiecznej Polsce*, Kraków.  
 Mironiuk A., Petera J., Wrębiak C., 1990, *Kultura ludowa południowego Podlasia*,  
 Biała Podlaska.  
 Skierkowski M., Mondel D., 1995, *Księga imion*, Wrocław.  
 Tichoniuk B., 2000, *Imiona i ich formy na pograniczu polsko-białoruskim od  
 XVI wieku do roku 1839*, Zielona Góra.

### Źródło

*Kościelne metryki urodzonych w parafii Korczówka, Diecezja podlaska, Dekanat  
 międzyrzecki, lata 1928–1938.*

BAPTISMAL NAMES IN BAPTISMAL CERTIFICATES OF  
 ST JOZAFAT'S ROMAN CATHOLIC PARISH IN KORCZOWKA (1928–1938)

### S U M M A R Y

This paper focuses on baptismal names of the inhabitants of Korczowka village from 1928 to 1938. The anthroponymic material was selected from the baptismal certificates of St Jozafat Martyr's Roman Catholic Parish. The full list of registered names in the investigated certificates allows to state that the majority of names are derived from Christian anthroponymic system. The most popular names of both generations are typical of the culture of the West or belong to a common Catholic

and Orthodox set of Christian name giving. One of the characteristic elements of this period is giving the younger generation double names. However, double names are not registered in the baptismal books in the generation of fathers and mothers. It should be emphasized that traditional names were more commonly given to boys rather than girls. It might have been connected with the status of a male offspring in a family. Family tradition was linked to the tradition of giving derived names in many cases. What is interesting, female names were inherited from fathers and male names from mothers.

The correlation between the Catholic population and Eastern Slavic tradition in the investigated period is not only indicated by the appearance of common to both religions names. Not only may it be caused by the presence of the nomination of the Orthodox saints' names, but also by phonetically and graphically transformed name forms e.g. *Eugenjusz*, *Marjan*. Such name giving may result from the fact that people could not easily adapt to legal and language changes in a new historical and political situation.

The processes occurring in the Catholic name giving from Korczowka and its region in the interwar period (1928–1938) do not differ in their basic principles from the processes in other Christian groups. The derived Christian names co-exist together with native inherited ones. The rule is that rarely given names or the ones not used in the naming system of the older generation, gain more popularity in the younger generation in the diachronic approach (*Marjan*, *Jadwiga* – ranked second most popular). The appearance of new, secular or not previously used names results from historical phenomena, social and cultural changes.

e-mail: a.kuchta1@wp.pl



*Anna Kulik*

*Białystok*

## Способы выражения категории I сложного будущего времени в тексте *Радзивиловской летописи*<sup>1</sup>

**Ключевые слова:** будущее время, вспомогательный глагол, лексическое значение, десемантизация

I будущее сложное время, по-другому абсолютное будущее время [Ławrinienko 1992, 143], обозначало “(...) действие, которое должно совершиться после момента речи” [Иванова 1977, 138]. I будущее сложное время образовывалось с помощью личных форм вспомогательных глаголов и инфинитива. Вспомогательными глаголами являлись глаголы *хочу, имамь, почьну, начьну*<sup>2</sup>, которые обладали дополнительным значением желательности, необходимости, начинательности. Относительно конструкций со вспомогательным глаголом *хочу*, носящих также модальное значение, многие учёные сомневались, относить ли их к аналитическим формам либо считать словосочетаниями. К числу сомневающих исследователей принадлежали К. В. Горшкова, Г. А. Хабургаев [Горшкова, Хабургаев 1981, 293–295], В. В. Иванов [Иванов 1983, 353] и П. С. Кузнецов [Борковский, Кузнецов 1965, 276–277]. Например, по мнению П. С. Кузнецова, I будущее сложное время более тяготеет к свободному словосочетанию, потому что вспомогательные

---

<sup>1</sup> Первоисточником языкового материала является *Радзивиловская летопись*, [в:] *Полное собрание русских летописей*, т. 38, под. ред. Б. А. Рыбакова, В. И. Буганова, Ленинград 1989.

<sup>2</sup> Некоторые учебные пособия приводят ещё два вспомогательных глагола, т. е. *учьну* [Янович 1986, 204] и *стану* [Букатевич, Савицкая, Усачева 1974, 198–199; Rott-Żebrowski 1976, 169].

глаголы сочетались с инфинитивом не только в настоящем (например, *хочеть погубити* [*Лаврентьевская летопись*]) или будущем времени (например, *ся начнетъ запирати* [*Русская правда*])<sup>3</sup>, но также и в других временных формах (например, *хотѣше быти* [*Лаврентьевская летопись*]) [Борковский, Кузнецов 1965, 277]. Мнение П. С. Кузнецова не лишено смысла, потому что в *Радзивиловской летописи* находим большое количество примеров сочетаний глаголов *хотѣти*, *начати*, *почати* с инфинитивом в других формах, а не только в формах настоящего (*хочу*) или будущего простого времени (*начьну*, *почьну*). Особенно много примеров с формами слов *начати* и *почати*: *начаста княжити польскою землею* (л. 9), *начаша угре воевати на грекы* (л. 12), *почаша греци мира просити* (л. 15), *Поча княжити Игорь по Олзь* (л. 20 об.), *не азъ бо почалъ братью бити* (л. 43), *почаста ся крѣпко рвати* (л. 69) и др. Однако и примеров с формами *хотѣти* выступает достаточно много: *хотѣше състи с родом своим* (л. 4 об.), *хотѣху Рогньдъ вести за Арополка* (л. 42 об.), *хотѣли мя убити лествью* (л. 178), *хотѣ взяли меч* (л. 214 об.), *хотѣшеть ю постричи* (л. 241 об.) и др.

Как видно из приведённых примеров, инфинитив мог сочетаться также с формами аориста, имперфекта и перфекта от глаголов *хотѣти*, *начати* и *почати*<sup>4</sup>. Из этого следует, что перечисленные выше глаголы во всех этих сочетаниях сохраняли своё лексическое значение. Следовательно, согласно мысли П. С. Кузнецова, глаголы *хотѣти*, *начати* и *почати* могли сохранять лексическое значение также в конструкциях типа *хочу* + инфинитив. Однако, по нашему мнению, такой вывод не даёт нам права называть все конструкции типа *начьну* + инфинитив свободными синтаксическими сочетаниями, потому что примеры, которые находим в *Радзивиловской летописи*, утверждают нас в том, что некоторые конструкции следует рассматривать как аналитические формы будущего времени.

Интересное замечание сделал Л. Мошинский, который, рассматривая примеры с конструкциями *хочу* + инфинитив, указал, что в зависимости от контекста глагол *хочу* мог сохранять своё лексическое значение или являться вспомогательным глаголом, образующим фор-

<sup>3</sup> Приводим пример из работы П. Я. Черных [Черных 1952, 232].

<sup>4</sup> В *Радзивиловской летописи* не находим сочетаний инфинитива с формами имперфекта от глаголов *начати* и *почати*, но предполагаем, что такие конструкции были известны древнерусскому языку.

му будущего времени<sup>5</sup>. Учёный обращал также внимание на то, что следует рассматривать конструкции *начьну* + инфинитив как формы будущего времени, в которых вспомогательный глагол не обозначал начала действия [Moszyński 1984, 267]. Замечание Л. Мошинского может решить спор о том, как рассматривать конструкции типа *хочу* + инфинитив. Глаголы *хочу*, *начьну*, *почьну* и *имамь* в зависимости от ситуации могли лишаться своего лексического значения и образовывать формы I будущего сложного времени или сохранять свою модальность и быть частью свободного словосочетания.

Уточнив возможность образования форм будущего времени посредством конструкций с глаголами *хочу*, *начьну*, *почьну* и *имамь*, приступим к разработке языкового материала, засвидетельствованного в иллюстрированном списке *Радзивилловской летописи*, относящемся к концу XV века [Шахматов 2001, 546]. Попытаемся определить статус сочетаний *хочу*, *почьну*, *начьну* и *имамь* с инфинитивом и подвести итоги, относительно употребления конструкций с отдельными глаголами. Квалификация примеров будет осуществляться по контексту.

Самое большое количество рассматриваемых конструкций (95)<sup>6</sup> содержит вспомогательный глагол *хочу*. Полная десемантизация глагола *хотѣти* происходит в 17 конструкциях: *Како азъ инъ законъ одинъ хошю прияти, а дружина моя сему смеяться начнетъ* (л. 33), *Лют мужь стѣ хощетъ бытъ* (л. 38 об.), *яко близъ погибель хощеть ему быти* (л. 47), *Родился есть дѣтищъ в жидѣх, иже хощеть погубити Египетъ* (л. 52 об.), *Егда ли теперво хощеть бытъ?* (л. 56), *Поставилъ же есть богъ день единъ, вънже хощеть судити* (л. 57 об.), *Се уже хочем померети от глада* (л. 71 об.), *поставлю вы игумена, а самъ хочю во онои горѣ стѣти одинъ* (л. 91 об.), *То въси ли, что хощеть утро быти или до вечера?* (л. 105 об.), *Въси ли, что ти хощеть быти днесъ?* (л. 105 об.), *вы хочете погубити Рускую землю* (л. 142), *отци наши соблюдоша Рускую землю, а мы хочем погубити* (л. 142 об.), *Оже хощеши послати муж свои, и воротиться Володимеръ, то дам ти (...) град* (л. 143), *Негодно нынѣ веснѣ ти, хочемъ погубити смерды и ролю имъ* (л. 149 об.), *Почти же хочем битися за*

<sup>5</sup> Примеры Л. Мошинского: *glagola jemu: xošteši li živъ byti* и *učitel'u, kogda ubo si bŕdŕtъ i čto jest znamenъje, jedga xotѣtъ si byti*. В первом случае *xošteši* сохраняет своё лексическое значение, а во втором – *xotѣtъ* является вспомогательным глаголом, образующим будущее время [Moszyński 1984, 267].

<sup>6</sup> Не учитываем здесь примеров из текста *Московско-Академической летописи*, которым редакторы *Полного собрания русских летописей* пополняют иллюстрированный список *Радзивилловской летописи*.

своего князя (л. 178)<sup>7</sup>, *Се ми хочеть быти Ярославича смерть* (л. 185), *По кого хощем послати?* (л. 216 об.). В остальных конструкциях *хочу* + инфинитив применение *хочу* как вспомогательного глагола является сомнительным. Некоторые примеры необходимо также рассматривать как синтаксические конструкции, ср. *Рече Святославъ матери своеи и бояром своим: (...) хощю жити в Переяславци (...) И рече ему Олга: Видиши мя больну сущу; камо хощеши ити от мене? (...) Погребъ мя, иди, а може хощеши* (л. 36), *Хощю пояти дщерь твою женою. Он же рече дщери своеи: Хощеши ли за Володимера? Она же рече: Не хочу розути робичича, но за Ярополка хощю* (л. 42 об.), *Аще хощеши одесную стоати со праведными, то крестися* (л. 58), *Аще хощеши избыти болъзни сеа, то въскоре крестися (...) И повель крестити ся* (л. 62–62 об.), *Хощеши ли за Володимера?, она же рече: Не хочю розути робичича, но Ярополка хощю* (л. 162 об.).

В Радзивилловской летописи примеры конструкций *хочу* + инфинитив, которые являются свободным словосочетанием, количественно преобладают над формами, выражающими будущее время. Глагол *хочу* в 78 конструкциях сохраняет своё лексическое значение, в 17 – теряет свой модальный оттенок и образует аналитическую форму будущего времени. Следовательно, глагол *хочу* выполняет функцию вспомогательного глагола в 17,9% всех конструкций с названным глаголом.

Намного меньше конструкций с глаголом *начьну* – их 14. В 4 конструкциях *начьну* лишается своего лексического значения и образует форму I будущего сложного времени: *Аще ли хотѣти начеть наше царство от вас вои на противяциа нам, да пишуть великому князю вашему* (л. 25 об.), *аще убью брата своего, имѣти тя начну въ отца мѣсто* (л. 43)<sup>8</sup>, *оже то начнет орати смердъ, приехавъ половчинъ, ударивъ нь стрелюю, а лошадь его възметъ* (л. 149 об.), *И внидем в роту, а ты к намъ: да ни вы начнете ся бояти ся нас, ни мы вас* (л. 207). В 8 примерах конструкция с *начьну* вызывает затруднение в определении её статуса, ср. некоторые примеры: *возмутъ вѣтвие, и начнут ся бити* (л. 4), *аще украден будетъ челядинъ рускый, или*

<sup>7</sup> О том, что данный пример является формой будущего времени, свидетельствует употребление в *Летописце Переяславля Суздальского* в аналогичном положении формы простого будущего времени, ср. *пойдемъ бится за свои князь с дѣтми* (л. 511 об.).

<sup>8</sup> В *Лаврентьевской летописи* выступает другая конструкция, ср. *аще убью брата своего, имѣти ты хочю во отѣц мѣсто* (л. 24). Употребление в одном и том же предложении глаголов *начьну* и *хочу* свидетельствует о том, что они выполняли роль вспомогательного глагола при создании формы будущего времени.



*ускочит, или по нужи продан будеть, и жаловати начнут русь (...)* да поимуть в Русь (л. 18), *аще ты познаеши бога, то радоватися начнеши*. Он же не внимаше, глаголя: *Како азъ инъ законъ одинъ хочу прияти, а дружина моя сему смеятися начеть* (л. 33). Тем не менее, мы более склонны считать эти конструкции сложными формами будущего времени, потому что, во-первых, в 6 случаях они употребляются в близком соседстве других, чаще всего простых, форм будущего времени и, во-вторых, в начальный период развития русского языка “(...) сочетания инфинитива с *начати* в подавляющем большинстве обозначают только буд[ущее] вр[емя]” [Аванесов, Иванов ред. 1982, 114]. Исключительно, в одном случае мы не сомневаемся, что *начьну* не является вспомогательным глаголом, образующим форму будущего времени, ср. *Толи не будеть межи нами мира, олиже камень начеть плавати, а хмель грязнути* (л. 44 об.).

Следовательно, в *Радзивиловской летописи* статус конструкции с *начьну* зарисовывается по-другому, чем с *хочу*. Полная десемантизация *начьну* наблюдается в 28,6% всех конструкций, но, если добавим к числу форм будущего времени, конструкции, в которых наличие лексического значения у глагола *начьну* является сомнительным, то общее количество форм будущего времени составит 85,7% всех конструкций с рассматриваемым глаголом.

В памятнике находим единственный пример с глаголом *почьну*: *аще почнеть не управляти дани (...)* поидемъ ко Царюграду (л. 39)<sup>9</sup>. В этой конструкции, по нашему мнению, *почнеть* более тяготеет к составной части аналитической формы будущего времени, но не можем резко исключить вариант, в котором этот глагол сохраняет своё фазисное значение и входит в состав свободного словосочетания.

Глаголы *хочу* и *начьну* в сочетании с инфинитивом не всегда подвергались десемантизации и образовывали формы будущего времени. Некоторые конструкции *хочу*, *начьну* и *почьну* + неопределённая форма глагола вызывали также затруднение при установлении их статуса. Такие трудности не возникают при сочетаниях *имамъ* с инфинитивом, потому что, по нашему мнению, все 29 конструкций с атематическими формами глагола *имѣти* выражают будущее время. Приведём примеры некоторых из этих конструкций: *благословити тя имут сынове*

<sup>9</sup> Присутствие только одной конструкции с глаголом *почьну* может свидетельствовать о том, что *Радзивиловская летопись* не была составлена на территории северной Руси, потому что такие конструкции были характерны для северных памятников письменности [Křížková 1960, 140].

*рустии* (л. 31 об.)<sup>10</sup>, *Христось имать сохранити тя* (л. 32), *Аще ты крестишися, вси имуть то же творити* (л. 33), *Аще не подступите заутра, предатися имаю печеньгом* (л. 35), *аще ли сего не сотворим, погубити ны имать Святославъ* (л. 35), *не имаю убежат, но станем крѣпко* (л. 37 об.), *Не имать духъ мои прѣбывати въ человецех сих* (л. 51), *не имаю уже царствовати въ странах сих* (л. 65 об.).

В Радзивилловской летописи конструкции с *имамъ* являются единственными, которых употребление не вызывает у нас сомнений, относительно их статуса. Надо подчеркнуть, что в памятнике инфинитивы сочетаются исключительно с атематическими формами глагола *имѣти* в настоящем времени<sup>11</sup>. Следовательно, конструкции *имамъ* + инфинитив могли дольше сохранять значение будущего времени<sup>12</sup>. Кроме того, в летописи наблюдаем формы настоящего времени от глагола *имѣти*, которые свидетельствуют о переходе этого глагола из атематического класса в тематический, т. е. вместо формы *имамъ* появляется *имѣю*, например: *какую любовь имѣют Греци с Русью* (л. 25 об.), *Имѣемъ бо кормлю от земли* (л. 72 об.), *Имѣю отрокъ своих 800* (л. 125 об.), *Аще ли 2 главъ имѣет сынъ твои, то послѣ* (л. 149), *Кто ли имѣет конь, кто ли не имѣе* (л. 178), *Гургии же убоявся князь, зане имѣють перевѣтъ ко Изяславу* (л. 188 об.). Предполагаем, что тематические формы от глагола *имѣти*, в отличие от атематических форм, всегда сохраняли своё лексическое значение<sup>13</sup>, и поэтому считаем, что оппозиция *имамъ* и *имѣю* сыграла важную роль в истории развития восточнославянских языков. Возможно, что эффектом этого противопоставления было сохранение до сих пор форм будущего

<sup>10</sup> В Лаврентьевской летописи в соответствующем положении наблюдается конструкция с *хочу*, ср. *блѣ<sup>е</sup>вти тѣ хотѣтъ сн<sup>е</sup>* Рустии (л. 17 об.). Применение разных глаголов в конструкции с инфинитивом, свидетельствует о том, что они выступали в качестве вспомогательного глагола, образующего форму будущего времени.

<sup>11</sup> В Радзивилловской летописи только в одном случае встречаем близкое соседство инфинитива и перфекта от глагола *имѣти*, ср. *Святополкъ и Володимиръ ряд имѣлъ, яко Новугороду быти Святополчю* (л. 148 об.).

<sup>12</sup> Наблюдение, относящееся к конструкциям с *имамъ*, может объяснить присутствие в современном украинском языке форм будущего времени, в которых сохранился глагол *имамъ* в изменённом виде (*иму*), ср. *писатиму, читатиму* [Lawrinienko 1992, 145].

<sup>13</sup> Подчёркиваем, однако, что в Радзивилловской летописи встречаются атематические формы от глагола *имѣти*, которые сохранили лексическое значение. Ср. формы настоящего времени: *не имате власти казнити я* (л. 25 об.), *Сю заповедь имаю от него* (л. 118), *Не кушаися противо имъ, яко мало имаши воя* (л. 125 об.). Ср. также аналитические формы повелительного наклонения: *да не имуть помощи от бога* (л. 24), *да не имат помощи от бога* (л. 26).

времени с формами *иму* в украинском языке<sup>14</sup>, а также *имамь* и *иму* в некоторых говорах русского языка<sup>15</sup>.

Текст *Радзивиловской летописи* содержит 139 конструкций с глаголами *хочу, начьну, почьну* и *имамь*. Полная десемантизация перечисленных глаголов наблюдается в 50 случаях<sup>16</sup>, следовательно, в 36% всех конструкций. Среди форм будущего времени, формы со вспомогательным глаголом *хочу* составляют 34%, с глаголом *начьну* – 8% и с глаголом *имамь* – 58%. Поскольку все конструкции с *имамь* выражают будущее время, то мы в праве сказать, что этот глагол был самым продуктивным в образовании сложной формы будущего времени в *Радзивиловской летописи*. Продуктивность образований с *хочу* и *начьну* можно определить только в сопоставлении форм будущего времени со свободными словосочетаниями, содержащими данные глаголы. Общее количество аналитических форм будущего времени, среди всех конструкций с глаголом *хочу*, составляет 17,9%, с глаголом *начьну* – 28,6%. Следовательно, в *Радзивиловской летописи* способ образования формы будущего времени со вспомогательным глаголом *начьну* был более продуктивным, чем с глаголом *хочу*.

Итак, можем сказать, что в анализируемом памятнике категория I сложного будущего времени представлена достаточно хорошо. Особенно популярны были формы с *имамь*. Среди конструкций с глаголами *хочу* и *начьну*, также наблюдаем убедительные примеры форм будущего времени. Встречаем однако конструкции с *хочу* и *начьну*, в которых сохраняется модальность и фазисность вспомогательных глаголов. Следовательно, конструкции с перечисленными глаголами не всегда могли выражать будущее время, поэтому неудивительным является тот факт, что с XV века вместо прежних вспомогательных глаголов стал появляться глагол *буду* [Rott-Żebrowski 1976, 169], который обладал большей степенью отвлечённости, чем другие вспомогательные глаголы. В *Радзивиловской летописи* не представлены аналити-

---

<sup>14</sup> Кстати, в самом названии будущего времени в украинском языке *майбутній час* наблюдается слияние глаголов *мати* и *бути*, следовательно, прилагательное *майбутній* может также свидетельствовать об употреблении личных форм вспомогательного глагола *имѣти* в сочетании с инфинитивом в значении будущего времени, так как *майбутній час* обозначает ‘це, що має бути = буде’.

<sup>15</sup> П. Я. Черных замечает, что формы будущего времени с *имамь* (*иму*) выступают во многих современных севернорусских говорах (Вологодской области и соседних областях), например: *иму делать, иму курить, имѣм робить* [Черных 1952, 232].

<sup>16</sup> Не учитываем здесь конструкций с *начьну* и *почьну*, в которых десемантизация могла произойти.

ческие формы с *буду*<sup>17</sup>, хотя анализируемый список относится к концу XV века. Причиной отсутствия новых форм является жанр памятник, в котором “(...) мова (...) у параўнанні з іншымі жанрамі больш трывала захоўвала традыцыі пісьменнасці папярэдніх эпох” [Булыка и др. 1988, 263].

### Литература

- Аванесов Р. И., Иванов В. В., ред., 1982, *Историческая грамматика русского языка. Морфология. Глагол*, Москва.
- Борковский В. И., Кузнецов П. С., 1965, *Историческая грамматика русского языка*, Москва.
- Букатевиц Н. И., Савицкая С. А., Усачева Л. Я., 1974, *Историческая грамматика русского языка*, Киев.
- Булыка А. М., Жураўскі А. І., Крамко І. І., Свяжынскі У. М., 1988, *Мова беларускай пісьменнасці XIV–XVII стст.*, Мінск.
- Горшкова К. В., Хабургаев Г. А., 1981, *Историческая грамматика русского языка*, Москва.
- Иванов В. В., 1983, *Историческая грамматика русского языка*, Москва.
- Иванова Т. А., 1977, *Старославянский язык*, Москва.
- Черных П. Я., 1952, *Историческая грамматика русского языка*, Москва.
- Шахматов А. А., 2001, *Разыскания о русских летописях*, Кучково поле.
- Янович Е. И., 1986, *Историческая грамматика русского языка*, Минск.
- Křížková H., 1960, *Vývoj opisného futura v jazycích slovanských, zvláště v ruštině*, Praha.
- Ławrinienko A., 1992, *Historia języka rosyjskiego*, cz. II, Rzeszów.
- Moszyński L., 1984, *Wstęp do filologii słowiańskiej*, Warszawa.
- Rott-Żebrowski T., 1976, *Gramatyka historyczna języka rosyjskiego*, Lublin.

### Источники языкового материала

- Буганов В. И., Рыбаков Б. А., ред., 1995, *Полное собрание русских летописей*, т. 41, *Летописец Переяславля Суздальского (Летописец русских царей)*, Москва.

<sup>17</sup> В летописи обнаруживаем близкое соседство глагола *буду* и инфинитива, но не создаёт оно формы будущего времени, ср. *будеть достоинъ своимъ оружием умрети* (л. 26).

*Лаврентьевская летопись*, [online] [http://www.lrc-lib.ru/rus\\_letopisi/Laurence/contents.htm](http://www.lrc-lib.ru/rus_letopisi/Laurence/contents.htm) [12.10.2012].

Рыбаков Б. А., Буганов В. И., ред., 1989, *Полное собрание русских летописей*, т. 38, *Радзивилловская летопись*, Ленинград.

THE WAYS OF EXPRESSING THE CATEGORY OF THE FIRST COMPLEX  
FUTURE TENSE IN THE TEXT OF *RADZIWIŁŁ CHRONICLE*

S U M M A R Y

The following article discusses word combinations concerning *futurum primum*. As a result of the analysis it has been observed that in *Radziwiłł Chronicle* there are word combinations with auxiliary verbs *хочу*, *имаць*, *почьну* and *начьну* characteristic of the compound future tense. It has been detected that depending on the context the word combination of a personal form from the verbs *хотѣти*, *начати* or *почати* with an infinitive may signify the form of the compound future tense or an ordinary word combination. As for *имаць*, word combinations of archaic personal forms from this verb with an infinitive express only the future tense. In the chronicle the compound future tense is created solely by means of combinations between aforesaid auxiliary verbs and infinitives. The forms of the future tense with the verb *буду* known in modern Russian do not appear in the chronicle.

e-mail: [annakulik123@gmail.com](mailto:annakulik123@gmail.com)



*Małgorzata Kurianowicz*  
*Białystok*

## Ewangeliarz w tradycji cerkiewnosłowiańskiej<sup>1</sup>

**Słowa kluczowe:** Ewangeliarz, tradycja, Kościół prawosławny

**Въ началѣ бѣ слово, и слово бѣ къ бг҃у, и бг҃ъ бѣ слово. Сеѣ бѣ искони къ бг҃у. Всѣ тѣмъ быша: и безъ негв ничтоже бысть, еже бысть (J 1:3)** („*Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało*”). Owe słowo tworzy Księgę – sacrum dla chrześcijan i wyznawców judaizmu (Stary Testament). Owe słowo stało się bestsellerem wszech czasów – jest najczęściej wydawaną pozycją książkową na świecie. Owe słowo już od setek lat intryguje nie tylko artystów, filozofów, literaturoznawców czy historyków, ale także lingwistów. I pomimo, iż od tak dawna Pismo Święte jest stałym elementem kultury światowej, to nadal stanowi wielkie wyzwanie dla badaczy.

Celem niniejszego artykułu jest wskazanie miejsca Biblii, a dokładniej Ewangeliarza, w życiu liturgicznym oraz ukazanie roli, jaką pełnił i nadal pełni w życiu Kościoła prawosławnego.

Εὐαγγέλιον z greckiego oznacza „dobra nowina”. W swoich księgach tylko dwaj z czterech Ewangelistów, a mianowicie Marek (8×) i Mateusz (4×)

---

<sup>1</sup> Niniejsza publikacja powstała ze środków MNiSW na naukę, w ramach grantu promotorского nr N N104 0577438 pt. *Biblia Ostrogska i XVIII-wieczna Ewangelia klasztoru w Jabłecznej – cerkiewnosłowiańskie zabytki redakcji ruskiej*.

posługują się słowem *Ewangelia*. Na długo przed powstaniem czterech kanonicznych ksiąg, wyraz εὐαγγελιον można było spotkać w najstarszych tekstach Nowego Testamentu, tj. listach św. Pawła<sup>2</sup> (np. Rz 1:1–6, 10:16, 11:28; 1 Kor 4:15, 15:1–8) [Świderkówna 2006, 332].

W literaturze [Achteimer 2004, 272] przyjmuje się, iż korzenie tego leksemu sięgają greckiej Septuaginty (LXX), gdzie przybiera najczęściej formę verbum „przynosić dobre nowiny”, „ogłaszać dobre nowiny”<sup>3</sup>. W Nowym Testamencie oznacza dobrą nowinę głoszoną przez Jezusa o tym, że przybliżyło się królestwo Boże (Mk 1:14–15) i o dziele, którego dokonał Bóg dla ludzkości (por. Rz 1:1–4) [Achteimer 2004, 272]. Jednak słowo *Ewangelia* jest znacznie starsze niż samo chrześcijaństwo. Jak odnotowuje to Anna Świderkówna, spotkać je można już w *Odysei* Homera (VIII w. przed Chr.), gdzie oznacza nagrodę, jaką otrzymuje ten, kto przynosi dobrą nowinę, radosne posłanie [Świderkówna 2006, 331]. W hellenistycznej epoce cesarstwa, każde rozporządzenie, życzenie czy rozkaz cesarza określano właśnie tym mianem. Również w epoce rzymskiej dobrą nowiną były narodziny następcy tronu, intronizacje i dekrety cesarów [Czyż 2009, 2–3]<sup>4</sup>. I dopiero z upływem czasu leksem εὐαγγελιον zaczyna być używany zarówno na określenie dobrej nowiny o charakterze religijnym, jak i w celu zdefiniowania gatunku literackiego.

Greckie słowo εὐαγγελιον w łacinie przybrało postać *euangelium* (Rzymianie, dostosowując zapożyczenia greckie do wymogów swojego języka, zastępowali greckie zakończenia *-on* łacińskim *-um*), a następnie na skutek łacińskiej zmiany fonetycznej przekształciło się w *evangelium*. W związku z tym, iż mówiono zazwyczaj o czterech *Ewangeliach*, wyraz ten przybrał ostatecznie formę liczby mnogiej *evangelia*.

Obecnie leksem ten kojarzony jest praktycznie wyłącznie z czterema księgami, których autorstwo przypisuje się Mateuszowi, Markowi, Łukaszu i Janowi. Spowodowane jest to tym, iż księgi biblijne nazywane były od pierwszych ich słów, np. Księga Rodzaju otwierająca Stary Testament no-

<sup>2</sup> W Ewangeljach rzeczownik εὐαγγελιον pojawia się 12 razy, natomiast czasownik εὐαγγελίζω – 11 razy, a w Listach św. Pawła – 60 razy. We wszystkich tych przypadkach terminy te oznaczają „dobrą nowinę” w sensie religijnym. Ich treść albo dotyczy tego, co sam Jezus głosił, albo też oznacza przepowiadanie apostoelskie o Jezusie, o Jego nauce i czynach, zwłaszcza o Jego męce, śmierci, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu [Czyż 2009, 2–3].

<sup>3</sup> Por. Iz 40:9, 41:27, 52:7, 61:1, kiedy to posłaniec obwieszcza dobrą nowinę, że Izrael powróci z wygnania babilońskiego.

<sup>4</sup> Rzymski prokonsul Paulus Fabius Maximus uhonorował Cezara Augusta, przyjmując dzień jego urodzin za początek roku kalendarzowego. Dzień narodzin władcy nazwał „dobrą nowiną” (εὐαγγελιον) dla całego świata [Achteimer 2004, 272].



siła w języku hebrajskim tytuł *Bereszit* (dosł. „na początku”), co zostało oddane w LXX jako *Genesis* (dosł. „początek”). A w związku z tym, iż praktycznie pierwszym słowem Marka było εὐαγγέλιον, stąd cztery dokumenty otrzymały tytuł *Ewangelia* [Browning 2005, 147].

Tradycja cerkiewnosłowiańska w zależności od ułożenia tekstu ewangelicznego rozróżnia dwa główne rodzaje *Ewangeliarzy*: *tetraewangelie* i *aparakosy*. *Tetraewangelie* (cs. **ΠΕΤΡΟΕΥΑΓΓΕΛΙΕ**, **ЧЕТВЕРΟΕΥΑΓΓΕΛΙΕ**) zawierają pełny tekst czterech pierwszych ksiąg Nowego Testamentu ułożonych w powszechnie przyjętym porządku, tj. Mateusz, Marek, Łukasz, Jan<sup>5</sup>. Jednak ze względu na występujące w nich oznaczenia rubrykcyjne oraz obecność różnej ilości dodatkowych tekstów rozróżnić można następujące *tetra*: 1) bez podziału lub ze sporadycznym podziałem na perykopy (gr. περιχοπή – dosł. „urywek, fragment”, cs. **зачало** – dosł. „odcinek”)<sup>6</sup>, 2) z pełnym podziałem na perykopy (cs. **Службное/Литургическое Евангелие** – pol. *Ewangeliarz liturgiczny*, jak i **напрестольное Евангелие** – pol. *Ewangeliarz ołtarzowy*) oraz 3) *tetra* postne [Ostapczuk 2010a, 104–148]. Przystosowanie *Ewangeliarza* na potrzeby liturgiczne wiązało się m.in. z wprowadzeniem do tekstu wskazówek dotyczących początku i końca każdej perykopy oraz umieszczeniu na marginesach informacji dotyczących dnia, w którym fragment powinien być czytany, formuły wprowadzającej oraz odpowiednich zmian tekstu ewangelicznego [Ostapczuk 2010a, 107–108].

Z kolei *aparakosy* (cs. **апракосъ**, **опракосъ**, **пракосъ**, **Евангелие-апракосъ**, **Евангелие изборное**) tłumaczone na gruncie polskim również jako *lekcyjonarze* zawierają tekst *Ewangelii* podzielony na perykopy lekcyjne i ułożony zazwyczaj według kalendarza liturgicznego. Tradycja rękopiśmienna rozróżniała trzy typy *aparakosów*: pełne, krótkie, ultrakrótkie<sup>7</sup> (paschalno-niedzielny, sobotnio-niedzielny, niedzielny oraz „stołpny”) [Ostapczuk 2010a, 36–103].

Od wieku XIV *aparakosy* używane były coraz rzadziej<sup>8</sup>, aż w końcu w praktyce liturgicznej Kościoła prawosławnego zostały wyparte przez *tetraewangelie* [Naumow 2002, 106]. Do chwili obecnej dla potrzeb liturgicznych wykorzystywany jest *Ewangeliarz liturgiczny/ołtarzowy*.

<sup>5</sup> W przeciwieństwie do kodeksów greckich, w których kolejność Ewangelii może być różna, np.: 1) Mt, Mk, Łk, J; 2) Mt, J, Łk, Mk; 3) Mt, J, Mk, Łk [Dąbrowski 1959, 4–5].

<sup>6</sup> Brak podziału uniemożliwiał wykorzystanie tego typu *Ewangeliarzy* w nabożeństwach. W tradycji cerkiewnosłowiańskiej księgą liturgiczną nie jest również **Евангелие учительное** (pol. *Ewangelia użytkowa*) czy też **толковое Евангелие** (pol. *Ewangelia z komentarzem*).

<sup>7</sup> Określane również mianem apostołów-ewangeliarzy ze względu na zawartość w nich perykop Ewangelii i lekcji Apostoła [Ostapczuk 2010, 67].

<sup>8</sup> Znane są tylko cztery starodruki *aparakosów*: dwa z XVII w. i dwa z XVIII w. [Ostapczuk 2010, 26].

Zarówno kodeksy zawierające pełne cztery *Ewangelie*, jak i jedynie perykopy od początku otaczane były w Kościele prawosławnym wielką czcią jako symbolizujące w Liturgii samego Chrystusa, będące Jego słowną ikoną. Szacunek wobec Boga zauważyć można w szczególnej trosce o wygląd samych ksiąg. Teksty rękopiśmienne i drukowane odznaczały się i nadal odznaczają wysokim artyzmem oraz starannością wykonania. Początkowo pisane były na pergaminie, który z biegiem czasu zastąpiony został przez papier. Często pierwsza litera lub wyraz rozpoczynający fragment tekstu zaznaczane były kolorem czerwonym, a sam tekst zdobiony był przy pomocy ornamentów roślinnych i zwierzęcych, drzeworytów, miedziorytów, ozdobnych zastawek czy też miniatur przedstawiających sceny biblijne. Całą księgę po dziś dzień oprawia się w deski, obciąga skórą lub pąsową materią, a całość dekoruje srebrnymi lub złotymi okuciami oraz drogimi kamieniami. Ta dbałość o materialną stronę ksiąg wynika z faktu, iż są one zewnętrznym i widzialnym znakiem treści, które zawierają [Maciukiewicz 2011, 79–91].

Już VII Sobór Powszechny obradujący w Nicei (787 r.) nakazał oddawanie księgom *Ewangeli* takiego samego kultu, jaki okazywany jest innym symbolom materialnym – „czcigodnemu i życiodajnemu Krzyżowi” oraz świętym ikonom [Ware 2002, 38, 224; Maciukiewicz 2011, 79–91]. Dlatego też w każdej cerkwi *Ewangeliarz* znajduje się w najważniejszym miejscu świątyni – na ołtarzu, na którym sprawowana jest Święta Eucharystia. Położony jest on na świętym Antimensionie (gr. *antimension*, cs. *антиминсь* – dosł. ‘zamiast ołtarza’)<sup>9</sup> wraz z Świętymi Darami oraz krzyżem<sup>10</sup>. Takiego szacunku i kultu nie dostąpiły inne księgi liturgiczne, np. Apostoł czy też Psalterz, które nadal przechowywane są na klirosach<sup>11</sup> (cs. *клиросъ*) lub w zakrystii (cs. *паноарка*).

---

<sup>9</sup> Jest to rodzaj poświęconej przez biskupa chusty z wizerunkiem czterech Ewangelistów i złożenia do grobu Chrystusa, w której znajdują się zaszyte święte relikwie (na pamiątkę odprawiania nabożeństw na grobach męczenników przez pierwszych chrześcijan) [Znosko 1996, 14]. Był on niezbędny w czasach, kiedy obrazoburcy bezczęścili ołtarze lub gdy ołtarz nie był konsekrowany. Z upływem czasu zaczęto go używać w Liturgii bez względu na to, czy ołtarze były wyświęcone, czy też nie [Czerski 2009, 82].

<sup>10</sup> Pierwotnie *Ewangeliarz* oraz pozostałe księgi liturgiczne przechowywane były wraz ze świętymi relikwiami, utensyliami i szatami w *diakonikonie* (cs. *діаконникъ*) – pomieszczeniu, znajdującym się w południowej części prezbiterium, po prawej stronie południowych drzwi ikonostasu – skąd był wyjmowany przed Liturgią Słowa [Znosko 1996, 14; Ware 2002, 300; Czerski 2009, 75].

<sup>11</sup> Miejsce po prawej i lewej stronie ambony przeznaczone dla chóru i psalmisty [Znosko 1996, 141].

Nowy Testament, a w szczególności *Ewangeliarz*, należy w Kościele prawosławnym do pierwszego i zasadniczego źródła życia liturgicznego [Ostapczuk 2010b, 48–67]. Biblia jest stale czytana podczas nabożeństw: w tekście samej tylko Boskiej Liturgii wskazać można 96 cytatów ze Starego Testamentu i 114 z Nowego [Evdokimov 1986, 309]<sup>12</sup>.

Czytanie *Ewangeli* ma zawsze uroczysty, podniosły charakter i stanowi szczytowy punkt *Synaxis* (Liturgii Słowa)<sup>13</sup>. Po otwarciu królewskich wrót, kapłan wykonuje trzy pokłony, całuje księgę oraz ołtarz, podnosi ją i przekazuje diakonowi. Gdy nie ma diakona, sam niesie *Ewangeliarz* na wysokości czoła przed królewskie wrota do wiernych, stając na wprost ołtarza (tzw. Małe Wejście)<sup>14</sup>. Poprzedzająca kapłana świeca symbolizuje św. Jana Chrzciciela, będącego „*świecą gorejącą i świecącą*” (cs. *свѣтиликъ горѣ и свѣтъ* J 5:35). Następnie celebrans stojąc przed królewskimi wrotami odmawia modlitwę wejścia, błogosławi samo wejście i całuje *Ewangeliarz*. Diakon podnosi księgę ze słowami „*Oto mądrość! Stańmy prosto!*” (cs. *Премъдрость, прости*) [Chryzostom 2001a, 43], kierując w ten sposób wezwanie do wiernych, aby wystrzegali się wszystkiego, co mogłoby odwrócić ich uwagę [Evdokimov 2011, 175] oraz o zachowanie postawy stojącej i milczącej, będącej wyrazem szacunku wobec samego Chrystusa, który przemawia w *Ewangeli*. Przy śpiewie chóru: „*Przyjdźcie, pokłońmy się i przypadnijmy do Chrystusa*” (cs. *Прійдите, поклонимся и припадемъ ко Христу*) [Chryzostom 2001a, 43] kapłan z diakonem wchodzi do prezbiterium i składa Księgę ponownie na ołtarzu. Po odczytaniu Apostoła<sup>15</sup> celebrans odmawia modlitwę przed czytaniem *Ewangeli*, prosząc w ten sposób o dar oświecenia. Modlitwa ta spełnia podobną funkcję, jak epikleza (gr. *epiklesis*, cs. *епіклеція* – dosł. ‘wezwanie’) w modlitwie eucharystycznej, kiedy to chleb i wino przemienia się w Ciało i Krew Jezusa. Diakon, kłaniając się *Ewangeli*, bierze ją i wychodzi przez królewskie wrota, aby dokonać jej proklamacji. W celu podkreślenia powagi tego co następuje ponownie wypowiedzane są słowa „*Oto Mądrość! Stań-*

<sup>12</sup> W ciągu roku liturgicznego podczas Eucharystii odczytywany jest cały Nowy Testament za wyjątkiem Apokalipsy św. Jana.

<sup>13</sup> Ta pierwsza część Liturgii u chrześcijan pochodzi z synagogałnego kultu sobotniego poranka ześrodkowanego na czytaniu Biblii [Evdokimov 1986, 322].

<sup>14</sup> Jeżeli Liturgia jest pontyfikalna, to procesja z Ewangelią odbywa się przez całą cerkiew i czytana jest na środku świątyni. Perykopę z Ewangeli na dany dzień czyta diakon otoczony asystą z zapalonymi świecami i z rypidami (gr. *ripidion*, cs. *рипида* – dosł. ‘wachlarz’), osłaniającymi *Ewangelię*.

<sup>15</sup> W trakcie czytania Apostoła kapłani nie tylko mogą, ale też powinni siedzieć by podkreślić ważność czytania *Ewangeli* w stosunku do Listów Apostolskich.

*my prosto! (...) Bądźmy uważni!*" (cs. Премъдрость, прости (...) Вонемемъ) [Chryzostom 2001a, 50].

W Kościele prawosławnym *Ewangelia* jest czytana nie tylko podczas Liturgii Świętej, ale także w czasie np. Nieszporów, Jutrznii, godzin kano-nicznych, sakramentu bierzmowania udzielanego bezpośrednio po chrzcie (Mt 28, 16–20), w trakcie sakramentu małżeństwa (J 2, 1–11), namaszczenia chorych (7 perykop *Ewangelii*: 2 według św. Łukasza i 5 według św. Mateusza), podczas poświęcenia wody, postrzyżyn mnichów oraz pogrzebu [Paprocki, online].

Ważną rolę odgrywa też sama Księga. W niektórych sakramentach, np. namaszczenia chorych i chirotonii biskupiej, jest ona trzymana nad głową chorego bądź święconego. *Ewangeliarz* leży też na pulpicie (gr. *analogeion*, cs. аналогій) podczas obrzędów sakramentu małżeństwa, chrztu, pokuty, podczas poświęcenia świątyni, podczas obrzędów Wielkiego Piątku. W trakcie niektórych nabożeństw stosowana jest praktyka rozkładania księgi nad pochylonymi głowami wiernych.

Szacunek dla Pisma Świętego, a tym samym cześć dla Chrystusa wyrażany jest nieustannie poprzez gesty i obrzędy. Dlatego też Księgę mogą dotykać jedynie biskupi, kapłani i diakoni<sup>16</sup>. Przejawem czci jest też okadzanie Księgi przed odczytaniem i po nim. W czasie niektórych nabożeństw podczas czytania *Ewangelii* bije się w dzwony (np. w Wielki Piątek podczas dwunastu czytań, tj. *Obrzędu świętych i zbawczych mąk Pana naszego Jezusa Chrystusa*). Księżde oddaje się też cześć przez jej ucałowanie i składanie pokłonów. Czyniąc *Ewangeliarzem* znak krzyża celebrans udziela wiernym błogosławieństwa. Pierwotnie szacunek wobec *Ewangelii* wyrażał się także poprzez umycie rąk przed jej podniesieniem [Chryzostom 2001b, 453].

Św. Symeon z Tessaloniki, pisał iż:

każdą rzecz, poświęconą Imieniu Bożemu, należy czcić, jakakolwiek by ona była – gliniana, kamienna, drewniana czy jakaś inna. To wszystko jest uświęcone przez Imię Boże. A ponieważ przedmioty te noszą w sobie Imię Boże, to nikt nie może dać im innego przeznaczenia [Benjamin 2007, 7],

a ks. H. Paprocki dodaje, że jeżeli Pismo Święte zostanie zabrane z Kościoła, to stanie się ono „książką”, ludzkim dokumentem, „literaturą” [Paprocki, online].

<sup>16</sup> W rozdz. 125 *De sacra liturgia* św. Symeon, arcybiskup z Tessaloniki (II poł. XIV w.–1429), pisał: „Jeśli ktokolwiek oprócz wyświęconych odważył się dotknąć tych świętych przedmiotów, ginął, umierał: tak też Uzza wyciągnął rękę, aby podtrzymać arkę (...) i umarł tam przed obliczem Boga (1 Krn 13:9–1)” [Benjamin 2007, 6].

I tak oto Biblia towarzyszy chrześcijaninowi przez całego jego życie – od narodzin aż do śmierci. A przez to, że symbolizuje Chrystusa, nie tylko wyznacza kierunek tegoż życia, ale stanowi jego istotę. Stąd tak wielki szacunek dla Świętej Księgi.

### Literatura

- Achtemeier P. J., 2004, *Encyklopedia biblijna*, Warszawa.
- Benjamin, arcybiskup Niżnego Nowogrodu i Arzamasu, 2007, *Nowe Tablice czyli o cerkwi, Liturgii, nabożeństwach i utensyliach cerkiewnych*. Wybór, przeł. Ivan Petrov, Kraków.
- Browning W. R. F., 2005, *Słownik Biblii*, Warszawa.
- Chryzostom J., św., 2001a, *Boska Liturgia Świętego Ojca Naszego Jana Chryzostoma*, Warszawa.
- Chryzostom J., św., 2001b, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza. Część druga: homilie 41–90*, Kraków.
- Czerski J. M., ks., 2009, *Liturgie kościołów wschodnich. Liturgia kościoła bizantyjskiego, ormiańskiego i koptyjskiego*, Opole.
- Czyż S., 2009, *Ewangelie synoptyczne*, „Jakubowy szlak”, nr 3 (13), s. 2–3.
- Dąbrowski E., ks., 1959, *Prolegomena do Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa – Lublin.
- Evdokimov P., 1986, *Prawosławie*, Warszawa.
- Evdokimov P., 2011, *Życie duchowe w mieście*, Poznań.
- Maciukiewicz M., ks., 2011, *Znaczenie ksiąg liturgicznych i szacunek dla nich (mszał, ewangeliarz, lekcjonarz i inne księgi)*, „Anamnesis”, nr 64, s. 79–91, [online] <http://www.kkbids.episkopat.pl/uploaded/a64/Anamnesis64-4dstr.79-91.pdf> [18.12.2012].
- Naumow A., 2002, *Domus Divisa. Studia nad literaturą ruską w I Rzeczypospolitej*, Kraków.
- Ostapczuk J., 2010a, *Cerkiewnosłowiański przekład liturgicznych perykop okresu paschalnego i święta Pięćdziesiątnicy w rękopiśmiennych ewangeliarzach krótkich*, Warszawa.
- Ostapczuk J., 2010b, *Duchowość w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, [w:] *Duchowość jako socjalny czynnik rozwoju społeczeństwa w Polsce i na Słowacji*, pod red. R. Dubec, s. 48–67, [online] [www.okp-elpis.pl](http://www.okp-elpis.pl) [20.01.2012].
- Paprocki H., ks., *Rola Ewangelii w Liturgii*, [online] <http://www.cerkiew.pl/index.php?id=prawoslawie&a.id=166> [20.01.2012].
- Świderkówna A., 2006, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa.
- Ware K., 2002, *Kościół Prawosławny*, Białystok.
- Znosko A., ks. dr, 1996, *Słownik cerkiewnosłowiańsko-polski*, Białystok.

## THE GOSPEL BOOK IN THE CHURCH-SLAVONIC TRADITION

## S U M M A R Y

The article presents the place of the Gospel Book in the liturgical life of the Orthodox Church. It is considered to be an icon of Christ and is venerated in the same manner as an icon. For example, the Gospel Book rests on the center of the Holy Table (Altar); it is carried in procession at specific times, accompanied by candles; after reading from the Gospel, the priest blesses the faithful with it.

e-mail: [m.kurianowicz@uwb.edu.pl](mailto:m.kurianowicz@uwb.edu.pl)

*Анна Новикова*

*Москва*

**Церковнославянский перевод Евангелия  
и синодальный перевод Евангелия на русский язык  
(лингво-текстологический анализ)**

**Ключевые слова:** Библия, Евангелие, перевод, анализ текста.

Сохранившийся донныне церковнославянский перевод Евангелия носит следы разных редакционных правок. В научной литературе его часто называют просто славянским Евангелием. По мнению большинства зарубежных и русских лингвистов, история его создания такова. Первоначальный кирилло-мефодиевский перевод краткого апракоса, выполненный на территории Византии, был дополнен до тетра (с редактированием отдельных чтений) во время просветительской деятельности св. Братьев в Великой Моравии. Выдвинутая в конце XX в. гипотеза А. А. Алексева [Алексеев 1999, 150] о первоначальном кирилло-мефодиевском переводе тетроевангелия многими учеными подвергается сомнению. После трагических событий 885–886 гг., когда после кончины св. Мефодия подверглись уничтожению славянские книги, центр славянской книжности был перемещен на территорию древней Болгарии, где в Преславской литературной школе была осуществлена редакция тетроевангелия, которая легла в основу позднейших справ евангельского текста. Основанная на ней Афонская редакция Евангелия, несколько реформированная патриархом Евфимием Тырновским в Болгарии и его учениками в Сербии, была использована в южнославянских и русских изданиях XV–XVII вв. и в церковном употреблении удерживается до сих пор в Русской Православной Церкви.

До XIX в. в России еще не было Евангелия на русском языке, хотя первые попытки перевода на народный язык были сделаны уже при Петре I.

В начале XIX в. из Британского Библейского Общества поступило предложение о переводе славянского текста Библии на русский язык, которое было поддержано Российским Библейским Обществом (1812–1826 гг.). Тогда же русское священноначалие разделилось на сторонников перевода и его противников.

Опубликованные Российским Библейским Обществом (далее РБО) переводы Евангелия, а также полный текст Нового Завета (1821–1824 гг.) были оценены современниками как весьма несовершенные. В 1826 г. библейские общества в России были запрещены из-за распространения мистических и откровенно антицерковных изданий. Текст Нового Завета в переводе РБО был под запретом. Только в 1858–1866 гг. при императоре Александре II по настоянию московского митрополита Филарета (Дроздова) был осуществлен перевод Библии на русский язык, получивший название синодального. Фактически весь текст Библии не переводился заново, а явился переработкой предшествующих ему переводов РБО. Окончательная редакция текста принадлежала Святейшему Синоду. Консультантом новозаветной части синодального перевода стал сам святитель Филарет. По мнению А. А. Алексеева, синодальный перевод Евангелия сформировался на базе первого русского Евангелия 1823 года [Алексеев 2002, 11].

В 1876 г. синодальный перевод Библии был издан по благословению Святейшего Синода. После Октябрьской революции 1917 г. этот перевод печатался только за границей. В 1956 г. впервые после революции Московская Патриархия получила возможность перепечатать издание в ограниченном количестве. При переиздании синодального перевода предполагалось провести стилистическое редактирование текста, однако дело ограничилось только изменением дореволюционной орфографии и незначительной правкой грамматических форм. В 90-ые годы XX в. появились в свободной продаже синодальные переводы на русский язык Библии и отдельно Евангелия, а также издания РБО.

Опыт появления перевода синодальной версии Священного Писания весьма поучителен. На всем протяжении XIX столетия, да и в концепции Петроградской библейской комиссии считалось аксиомой, что речь должна идти о *новом переводе* с языков оригинала (масоретского еврейского – Ветхий Завет, греческого Септуагинты – Новый Завет). Таким образом, при наличии церковнославянского Евангелия именно путем перевода с греческого возник *новорусский* евангельский текст.

Одновременно при переводе с греческого (при прямом участии митрополита Филарета) новорусский перевод сличался с церковнославянским текстом Евангелия. По замыслу Святителя его сближение с цер-



ковнославянским Евангелием имело бы догматическое и охранительное значение. Но, к сожалению, данный замысел не был полностью реализован. Публикация синодального перевода Евангелия с самого начала вызвала дискуссию в научной и церковной периодике, где нередко звучало и полное отрицание необходимости или возможности перевода Священного Писания на народный язык. Укажем на один из важных аргументов, приводимых противниками перевода Священного Писания: «Опыт перевода Библии на русский язык, предпринятого Российским Библейским Обществом, показал, к каким злоупотреблениям может повести это дело и как небезопасно возобновлять его после такого урока, полученного за полвека назад» [Чистович 1899, 313]. По мнению свт. Феофана Затворника, составленный из масоретского текста и Септуагинты и не имеющий, таким образом, точного оригинала синодальный перевод не может обладать догматическим авторитетом [Феофан епископ 1876, 105]. Обер-прокурор Священного Синода К. П. Победоносцев в 1880–1890 гг. развернул активную деятельность, направленную на пересмотр и доработку синодального перевода, которым он был недоволен именно за его оторванность от славянского литургического текста [Чистович 1899, 295–298].

Уже давно назрела важная задача, которая весьма занимала российское общество в конце XIX – начале XX вв. и особенно актуальна сейчас, хотя долгие годы она оставалась в тени, а именно: пересмотр синодальной версии Священного Писания на русском языке, равно как и других появившихся новорусских авторизованных переводов, с целью последующего создания русской Библии, современной и общенародной, догматически верной и образцовой по языку.

В частности, о необходимости такого перевода свидетельствует проведенное нами сравнительно-сопоставительное исследование текста церковнославянского Евангелия и русского синодального перевода Евангелия. Работа проводилась на основании следующих источников: Елизаветинской Библии 1891 г., Евангелия на церковнославянском языке Киевской митрополии 1997 г., русской синодальной Библии 1956 г. и древнегреческого текста научных изданий. К исследованию также привлекался материал ряда древнейших славянских списков Евангелия, Толкового Евангелия Феофилакта Болгарского (на церковнославянском языке и в русском переводе) и словарей старославянского и церковнославянского языков.

В результате проделанной работы в синодальном русском переводе были обнаружены по сравнению с церковнославянским Евангелием многочисленные расхождения не только в средствах выражения еван-

гельского текста, но и в его толковании. В процессе лингво-текстологического анализа этих расхождений было выяснено, что все они обладают одной направленностью и стремятся привести к единому результату: искажению и ослаблению смысла евангельского текста. Поэтому эти отличия можно именовать как евангельские противоречия, под которыми следует понимать не внутреннюю противоречивость Евангелия, а противоречия, содержащиеся в русском переводе.

Выявленные разночтения можно подразделить на три группы.

### **I группа. Противоречия грамматического характера, искажающие смысл церковнославянского перевода и греческого оригинала.**

1. Тетровое чтение (5 понедельник по Пятидесятнице) от Матфея 13, 15.

Церковнославянский текст: ѿтолстѣ́ бо сѣрдце люде́й си́хъ, и о́уши́ма тѣ́жко слы́шаша, и О́чи свои́ смѣ́жиша, да не когда́ о́узрѣа́тъ О́чи́ма, и о́уши́ма о́услы́шатъ, и сѣрдце́мъ о́уразумѣ́ютъ, и ѡ́братѣ́тсѧ, и исцѣли́т ихъ.

Синодальный перевод: *Ибо огрубело сердце людей сих, и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и да не обратятся, чтобы я исцелил их* [Исайя 6, 9–10].

«Забытая» переводчиками частица «не» изменяет смысл текста прямо на противоположный, который должен был бы читаться так: «...чтобы Я не исцелил их».

Об ошибке переводчиков свидетельствует толкование этого чтения Феофилактом Болгарским: «Это они (люди – прим. автора) сделали с тою целью, чтобы им не обратиться и чтобы я не исцелил их. Ибо по злой воле они постарались остаться неизлечимыми и необращенными».

2. Чтение от Матфея 3,8: *сѡтворѣ́те ѡ́убо пло́дъ досто́иннъ пока́ннѧ* – восходит к первоначальному кирилло-мефодиевскому переводу Евангелия апракос – суббота перед Просвещением (Крещением). В древнейших краткоапракосных списках Евангелия находим: *сѡтворити оубо плодѣи достоиннѣи покаанию* (Асс.), *створити оубо плодъ достоиннѣи поканию* (Ват. пал.).

Синодальный перевод: *сотворите же достойный плод покаяния*.

Покаяние, понятое первыми переводчиками как греч. μετάνοια, означает не только перемену ума, но и перемену всего образа жизни, перемену пути жизни. Словосочетание в русском переводе «достойный плод» вызывает ощущение того, что кающийся, не теряя собственного

достоинства, приносит покаяние, достойное его самого, не желая менять свой жизненный путь.

### 3. Чтение от Матфея 9, 18.

Церковнославянский текст: *ѣкѡ дѣцѣ моѡ нынѣ ѡмре... ѡ ѡживѣтъ* (отрывок из эпизода воскресения дочери Иaira).

Синодальный перевод: *Дочь моя теперь умирает... и она будет жива.*

Форма аориста от глагола *ѡмрѣти* переведена здесь формой настоящего времени, что приводит к искажению смысла текста: преуменьшено совершенное Христом чудо: не уже умершую Он воскресил, а пусть тяжело больную, но еще живую исцелил. Об ошибке переводчиков свидетельствует как греческий текст *ἀρῆν ἔηρειύηρεζελ* – «только что скончалась», так и толкование этого чтения Феофилактом Болгарским: «Он воскресил ту, которая действительно умерла».

### 4. Чтение от Матфея 3, 3; от Марка 1, 3.

Церковнославянский текст: *ѡгготѡвайте пѣть гднь, прѡвы творите стезѣ ѡггѡ.* Эти стихи восходят к кирилло-мефодиевскому переводу Евангелия апракос. Они зафиксированы в древнейших списках Евангелия конца X века: глаголическом Ассеманиевом Евангелии и кириллическом Ватиканском палимпсесте. Стих от Матфея (3, 3) читается по церковному календарю в субботу, а от Марка (1, 3) – в воскресенье перед *Просвещением* (Крещением).

Синодальный перевод: *Приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему.* Русский перевод не соответствует внутреннему скрытому смыслу этих чтений, которые невозможно перевести буквально, поскольку здесь речь идет о подготовке собственного сердца к принятию пути, который будет указан Спасителем. Согласно 15 правилу Св. Василия Великого, не следует требовать от перевода буквальной точности, если он хорошо выражает смысл переводимого текста. Поэтому в данном случае речь идет не о буквальном переводе, а о переложении текста с его толкованием. Возможный вариант переложения: *Подготовьтесь принять путь Господень, воспринимайте пути Его (т.е. учение Спасителя) как правильные. Никакому материальному пути Иисус Христос не учил. А в том, чтобы для Него готовили путь, да еще прямой, не было нужды. Интересно толкование этого чтения Феофилактом Болгарским: «Путь означает Новый завет, «стези» – Ветхий, как неоднократно нарушаемый иудеями. К пути, то есть к Новому Завету, они должны были подготовиться, а стези Ветхого исправить, ибо хотя древле они и приняли их, но впоследствии совратились со стезей своих и заблудились».*

### 5. Чтение от Луки 14, 27.

Церковнославянский текст: **и, ѿже не носитъ крѣта своего, и въ слѣдъ мене градѣтъ, не можетъ мой быти оученикъ.**

Синодальный перевод: *И кто не несёт креста своего и идёт за Мною, не может быть Моим учеником.*

Перевод неверен, поскольку в церковнославянском предложении есть только одно отрицание, а при переводе на русский язык отрицание повторяется дважды. Таким образом, отсутствие второй частицы «не» делает перевод непонятным. А в церковнославянском тексте кратко и внятно сказано, что не носящие креста и не идущие за Христом, не могут быть его учениками.

6. Чтения, в которых церковнославянские конструкции с творительным беспредложным передаются в синодальном переводе предложно-падежной конструкцией *через + винительный падеж* форм, образованных от одушевленных существительных или личных местоимений.

#### 6.1. Чтение от Иоанна 3, 17.

Церковнославянский перевод: **но да спсѣтсѧ ѿ мѧ мѣръ.**

Синодальный перевод: *Но чтобы мир спасен был через Него.*

#### 6.2. Чтение от Иоанна 14, 6.

Церковнославянский перевод: **никтоже прїидетъ ко Оцѣ, токмо мною.**

Синодальный перевод: *Никто не приходит к Отцу, как только через Меня.*

Переводчиками русского текста допущены ошибки грамматического характера, искажающие подлинный смысл текста. Суть их четко определил Н. Д. Гурьев: «Только Им – Христом – и в Нем мы можем встать на путь, ведущий в Царствие Небесное, найти правду этого Царствия, вступить в него и пребывать в нем, обрета вечную жизнь (1 Фес. 4, 14). Им и в Нем, но никак не «через» Него, поскольку этим предлогом – и под этим предлогом – Христу отводится вспомогательная роль не содействующего наше спасение, а как бы содействующего этому спасению со стороны. Такой взгляд ложен уже хотя бы потому, что прямо противоречит Евангельскому определению: «Я есмь Путь, Истина и Жизнь» [Гурьев 2009, 67].

### 7. Чтение от Матфея 5, 13.

Церковнославянский перевод: **вы есте соль земли: аще же соль ѡбвѣдетъ, чимъ ѡсолитсѧ;**

Синодальный перевод: *Вы соль земли. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою?*

Соль не только придает продуктам определенные вкусовые качества, но и предотвращает от порчи. Если Иисус Христос называет своих учеников «солью земли», то именно они и предназначены действовать на землю так же, как обычная соль на продукты питания. Если же соль «обуяет», то есть потеряет силу, то чем осолится? Возникает вопрос: что осолится? Соль или мир, земля, для которой ученики Христовы и являются солью? Синодальный перевод этого чтения вызывает недоумение у читателя, поскольку здесь налицо искажение смысла текста. «Вы – соль земли – заповедь, которая относится ко всем христианам, которые своим поведением и примером жизни должны предохранять мир от нравственной порчи и действовать его нравственному оздоровлению. Но главное всего завет Иисуса Христа *осолять мир* относится к пастырям Церкви, ибо в Церкви не всякий апостол, пророк и учитель [1 Кор.12, 29], но только посланный или призванный от Бога, как в Ветхом Завете первосвященник Аарон» (Рим. 10, 15; Евр. 5, 4) [Евангельские беседы 2010, 137].

**II группа. Противоречия лексико-семантического характера, во многих случаях искажающие смысл оригинала и свидетельствующие об отходе переводчиков синодальной версии Евангелия от кирилло-мефодиевских традиций перевода по смыслу.**

1. Чтение от Луки 7, 38. Повествование о прощенной грешнице.

Церковнославянский текст: *и ставши при ногѣхъ егѡ создаи плачѣиши, начатъ оумывати нозѣ егѡ слезами, и власы главы своеѣхъ ѡтираше, и ѡблываше нозѣ егѡ, и мазаше мѣромъ.*

Синодальный перевод: *и, ставши позади у ног Его и плача, начала облизывать ноги Его слезами и отирать волосами головы своей, и целовала ноги Его, и мазала миром.*

В данном чтении упоминается ближневосточный обычай омовения ног путников-гостей. Употребленный в синодальном переводе глагол **обливати** соответствует греческому глаголу βρέτω – «обливать, омачивать». И, на первый взгляд, кажется, что этот перевод точен. Но в кирилло-мефодиевской версии отражена не только внешняя сторона события, но и его символика и ритуальное значение. Первоучители сообщают не только о поведении грешницы, но и о том, в чем состоял высокий и вполне понятный присутствовавшим смысл еееискупляющего поступка. Почему бы не сохранить в русской версии такое прочтение текста? Именно подобное толкование находим у Феофилакта Болгар-

ского: она слезами *омыла* их. В этом случае легко. протягиваются нити к другим эпизодам омовения ног (например, в Евангелии от Иоанна, 13 глава, 5, 6, 8, 10 стихи). Таким образом, становится очевидным, что в рассмотренном повествовании от Луки в синодальном переводе искажен смысл описываемого события.

## 2. Чтение от Иоанна 11, 25.

Церковнославянский текст: *ѿзъ ѣсмь воскрешѣніе ѿ живѣтъ.*

Синодальный перевод: *Я есмь воскресение и жизнь.*

Это чтение восходит к кирилло-мефодиевскому переводу тетра (ср. в Мар. и Зогр. *въскрѣшеніе ѿ живѣтъ*). Лексемы *въскрѣшеніе* (в русской огласовке воскресение) и *въскрѣсеніе* (в русской огласовке воскресение), образованные от разных глаголов: *въскрѣсити* и *въскрѣсити*, – в словарях старославянского и церковнославянского языков обычно толкуются одинаково – как «воскресение из мертвых». Однако в семантике этих слов заключены существенные различия, которые четко определил Н. Д. Гурьев: «Воскресение обусловлено способностью самостоятельно воскресать и совершается как бы само по себе, без какого-либо воздействия извне. А воскресение кого-либо совершается не силой и властью воскрешаемого. Но воскрешать способен только тот, кто воскрешает сам. Таково воскресение Спасителя, Который воскрешает людей в силу одного только своего Воскресения – Христова Воскресения» [Гурьев 2009, 107].

## 3. Краткоапракосное чтение от Матфея 9, 31.

Церковнославянский текст: *Она же ѿшѣдша, прослѣвиста ѣго по всѣй зѣмлѣ тѣй* (об исцелении (прозрении) двух слепых).

Синодальный перевод: *А они, выйдя, разгласили о Нем по всей земле той.*

Создается впечатление, что двое слепых не последовали запрету Спасителя о неразглашении совершенного Им чуда. На самом деле они постарались соблюсти слова Иисуса Христа, поскольку не хвалились полученным даром исцеления, привлекая к себе внимание, а Его *прославляли*. В синодальном переводе и в других авторизованных переводах представлен буквальный перевод греческого слова *διεφήμισαν* как «разгласили» или «разнесли слух» о Нем, свидетельствующий об утрате кирилло-мефодиевской традиции перевода по смыслу.

4. Обращает на себя внимание та тщательность, с которой переводчики русского текста стремились изъять из обращения лексемы *смирѣніе*, *смирѣтисѧ*. Слово *смирѣніе* заменяется на существительное «безопасность» в чтении от Луки 11, 21, а однокоренной глагол *смирѣтисѧ* переводится в ряде чтений как «умалиться» или «унизиться».

## 4.1. Чтение от Матфея 18, 4.

Церковнославянский текст: **ѡже во смири́тсѧ ѡкв О́троча сѣ̀, то́й ѣсть бо́лѣй во цѣ́ствїи нѣнѣмъ.**

Синодальный перевод: *Итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном.*

Слово «умалиться» уместнее применять в разговоре о материальных вещах, измеряемых, а «смириться» – когда речь идет о духовно-нравственных вопросах. Замена слов, таким образом, представляется здесь неоправданной.

## 4.2. Чтение от Матфея 23, 12.

Церковнославянский текст: **ѡже во вознесѣтсѧ, смири́тсѧ: ѡ смиръла́йсѧ, вознесѣтсѧ.**

Синодальный перевод: *Ибо, кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится.*

## 4.3. Чтение от Луки 14, 11.

Церковнославянский текст: **ѡкв всѧкъ возносѧйсѧ, смири́тсѧ: ѡ смиръла́йсѧ, вознесѣтсѧ.**

Синодальный перевод: *Ибо всякий возвышающий сам себя унижен будет, а унижающий себя возвысится.*

## 4.4. Чтение от Луки 18, 14.

Церковнославянский текст: **ѡкв всѧкъ возносѧйсѧ, смири́тсѧ: смиръла́й же себѣ̀, вознесѣтсѧ.**

Синодальный перевод: *Ибо всякий, возвышающий сам себя, унижен будет, а унижающий себя возвысится.*

Сам себя человек не может унижить, поскольку образ Божий не унижаем. Единственное, что реально унижает человека, это согрешения, в том числе и возношение. А смиренным может быть даже человек, облеченный властью.

## 5. Чтение от Матфея 9, 12.

Церковнославянский текст: **не трѣвѣ́ютъ здравїи врачѧ, но болѣцїи.**

Синодальный перевод: *не здоровые имеют нужду во враче, но больные.*

В церковнославянском тексте высказывается общее суждение, не вызывающее сомнений. То, что утверждается в синодальном переводе, не соответствует действительности, поскольку многие больные отказываются от врачебной помощи и не выполняют советы врача. Иными словами – не имеют нужды во враче. А ведь Иисус Христос пришел спасать больных (грешников) не как судья, но как врач.

## 6. Чтение от Матфея 9, 24.

Церковнославянский текст: **ѡ рѣгѧхѣсѧ ѣмъ.**

Синодальный перевод: *и смеялись над ним.*

В рассматриваемом чтении внезапный и непосредственный переход от рыданий к смеху никак не обусловлен ситуационно. Переводчикам, видимо, не было известно значение ст.-сл. слова **ржгатисѧ** (греч. θαῤα-γεῖᾱλ «глумиться, насмехаться»).

#### 7. Чтение от Луки 11, 35.

Церковнославянский текст: **влюди ѡ҃бѡ, е҃да свѣтѣ, ѡ҃же въ тебѣ, тма ѣсть.**

Синодальный перевод: *Итак, смотри: свет, который в тебе, не есть ли тьма?*

Если в церковнославянском тексте звучит призыв к бдительности, поскольку свет человеческой души, поврежденной грехом, безусловно, тьма есть, то в синодальном переводе предлагается посмотреть, является ли этот свет действительно светом или, может быть, это все-таки тьма?

#### 8. Чтение от Луки 11. 28.

Церковнославянский текст: **бл҃жени слышащїи слово бж҃їе, и хранящїи є.**

Синодальный перевод: *Блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его.*

Не могут быть блаженными те, кто, слушая, не слышит, равно как и те, кто не хранит слово Божие от забвения и искажения. Замены лексемы **хранящѣ** (греч. θισιάζζολητες) на слово «соблюдающие», видимо, объясняется нежеланием переводчиков поставить перед собой цель – привести людей ко блаженству.

#### 9. Чтение от Матфея 8, 21.

Церковнославянский текст: **г҃ди, повелѣ ми прѣжде ѡ҃ти.**

Синодальный перевод: *Господи! Позволь мне прежде пойти.*

Налицо ослабление и изменение как смысла, так и духа текста, поскольку семантическое значение глаголов «повелеть» (**повелѣти**) и «позволить» различно. Церковнославянский глагол **повелѣти** означает приказание по воле повелевающего, а русский глагол *позволить* допускает действие по желанию того, кто получил позволение (равно разрешение) его выполнить, но при этом совершенно необязательно исполняется воля позволившего.

#### 10. Чтение от Иоанна 10, 11.

Церковнославянский текст: **пастырь добрый дѣшѣ своѣ полагаѣтъ за ѡвцы.**

Синодальный перевод: *Пастырь добрый полагает жизнь свою за овец.*

Словосочетание «положить душу» не означает «положить жизнь». Большинство людей связывает слово «жизнь» с представлением о зем-



ном существовании, о плотской земной жизни. Замена лексемы «душа» (в греческом оригинале  $\psi\chi\eta$ ) на лексему «жизнь» (греч.  $\delta\phi\eta$ ), влекущая за собой подмену понятий, по-видимому, была обусловлена ориентацией переводчиков на мирское устройство.

11. Чтение от Марка 12, 27.

Церковнославянский текст: **вы ѿвѣ мнѡзи прельщѡаетесѧ.**

Синодальный перевод: *Вы весьма заблуждаетесь.*

12. Чтение от Матфея 22, 29.

Церковнославянский текст: **прельщѡаетесѧ, не вѣдѡще писанїѧ, ни сїлы бжїѧ.**

Синодальный перевод: *Заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией.*

В словарях церковнославянского языка для лексемы **прельщѡатисѧ** обычно указываются два значения: «обольщаться», «заблуждаться». Однако эти слова семантически различаются. Заблуждаются, как правило, люди по неведению, а прельщаются тем, что в высшей степени лестно человеку. Лексема **прельщѡатисѧ**, как и однокоренные слова **прелесть**, **прельщѡенїе**, **прелестный**, в церковнославянском языке – слова с отрицательным смыслом, обозначающие качество врага рода человеческого. «Прелестно, в высшей степени лестно, оказывается не ведать писаний и силы Божией, поскольку это позволяет быть лестного мнения о собственных силах и мудрости – по собственной ограниченности. Приблизительно также современные люди не утруждают себя усвоением Св. Писания и Св. Предания, поскольку только незнание их позволяет людям быть высокого мнения о собственной праведности и духовности» [Гурьев 2009, 46]. Таким образом, замена лексемы **прельщѡатисѧ** глаголом заблуждаться в синодальном переводе представляется нам неоправданной.

13. Чтение от Марка 5,4.

Церковнославянский текст: **и никтоже можаше его ѡмѡчити.**

Синодальный перевод: *И никто не в силах был укротить его.*

Налицо неразличение переводчиками Евангелия на русский язык понятий телесного и душевного. Лексема **ѡмѡчити** означает «обессилить телесно», а слово **ѡкротїти** – «сделать кротким душой», «успокоить».

14. Чтение от Матфея 6, 16.

Церковнославянский текст: **не будите ѧкоже лицемерїи свѣтѡюще.**

Синодальный перевод: *Не будьте унылы, как лицемеры.*

Лицемеры не были унылы. Они имели целью вызвать не сочувствие, а уважение людей переносимыми ими трудами. Лицемерие

в том, что, сетуя, они фактически тщеславились. Уныние – это сожаление о том, что не будет желаемого человеком, а лицемерие – это желание изобразить в словах и поведении совсем не те чувства, которые в действительности испытывает человек.

**15.** Чтение от Марка 5, 17.

Церковнославянский текст: *и нача́ша моли́ти єго̀.*

Синодальный перевод: *И начали просить Его.*

Глаголы *моли́ти* и *проси́ти* имеют разные значения. Просить можно и равных себе, а молить того, кто неизмеримо выше, в данном контексте – самого Спасителя.

**16.** Чтение от Луки 22, 19.

Церковнославянский текст: *сїє ѣсть тѣ́ло моє̀, ѣже за вы да́емо* (греч. *ηοῦηο̅ ε̅ζηη η̅ο̅ ζω̅χα хос η̅ο̅ υ̅πε̅ρ υ̅χω̅λ δη̅δο̅χε̅λο̅λ*).

Синодальный перевод: *Сие есть Тело Мое, которое за вас предается.*

В церковнославянском тексте в соответствии с греческим оригиналом акцентируется внимание на добровольной отдаче тела Христова за людей, а в русском переводе – на предательстве.

### **III группа. Язык синодального перевода. Обеднение и разрушение идиоматики русского языка.**

Язык синодального перевода Евангелия с самого начала его появления в печати, равно как и всей Библии, был подвергнут справедливой критике. Так, известный библеист И. Е. Евсеев считал язык этого перевода совершенно недопустимым в литературе языком еще допушкинского времени. По его мнению, «русский сводный библейский текст нарушает стиль еврейского текста, стиль греческого текста и не создает того, что могло бы перейти к потомству как прочное историческое выражение русского библейского стиля. Русский синодальный перевод Библии по строю своего языка отстал от языка нашей современной литературы и общества настолько, насколько этот современный язык отошел от языка Державина» [Евсеев 1916, 38]. Назвав язык синодального перевода «отсталым», «старообразным», И. Е. Евсеев упрекал переводчиков в том, что они «заведомо избегали мысли освятить живой русский язык высотой библейских понятий и тем, по великой важности библейского перевода в национальном языке, лишили живой язык сближения с областью высших религиозных понятий и проведения их в жизнь» [Евсеев 1916, 40].

Приведем характерный пример обеднения идиоматики русского языка из евангельского повествования прекращения бури (Евангелие от Луки 8, 24).

Церковнославянский текст: **И прѣстѣплѣше въздвигѡша єго̀, глагѡлюще: на-  
стѡвникѣ, настѡвникѣ, погивѡемъ. О́нъ же востѡвѣвъ запрѣтѣи вѣтрѣ и волнѣ-  
нїю воднѡмъ: и о́улегѡста, и бѣсть тишина̀.**

Синодальный перевод: *и, подошедши, разбудили Его и сказали: На-  
ставник! Наставник! погибаем. Но Он, встав, запретил ветру и вол-  
нению воды; и перестали, и сделалась тишина.*

Греческий глагол *παύεσθαι* «прекращаться, переставать» в синодальной версии Евангелия переведен формально правильно. По-русски можно было бы также сказать: ветер перестал. Но насколько ближе духу языка звучит «ветер улегся». Хорошо известно, что Первоучители в своих переводах использовали прием дополнительности славянских сочетаний. И они ввели новое идиоматическое выражение, которое не противоречит греческому и до сих пор употребительно в русском языке. Если бы действительно переводчиками синодальной версии Евангелия проводилась корректирующая сверка с церковнославянским текстом, то без малейшего ущерба для передачи греческого оригинала можно было бы принять церковнославянский вариант перевода. Глагол «улеглись» также присутствует в авторизованном переводе акад. С. Аверинцева, но этот перевод не сверен с церковнославянским текстом: «Тогда они подняли и разбудили Его, говоря: «Наставник! Наставник! Погибаем!» А Он, пробудившись, пригрозил ветру и бушевавшим водам, и они улеглись, и сделалась тишина» [Аверинцев 2004, 135].

В настоящей статье были представлены только некоторые примеры, свидетельствующие о духовно-нравственных и смысловых различиях в изучаемых переводах. Но и они дают определенное представление о негативном характере синодального перевода Евангелия, его отрыве от церковнославянского текста вместо сближения с ним. Хотелось бы возразить современному библеисту А. А. Алексею, который весьма положительно оценил синодальный перевод, утверждая, что он «фактически повторил по-русски церковнославянский новозаветный текст и вполне закономерно сделался литургическим текстом протестантских конфессий в России» [Алексеев 2002, 34]. Полагаем, что синодальный перевод Евангелия не может быть принят людьми православного вероисповедания, поскольку в нем ясно видна ориентация на «приземление» Евангелия и умаление силы и красоты Христовой проповеди. В русском тексте присутствует дух протестантизма, противоречащий ортодоксальной кирилло-мефодиевской традиции перевода. Русский текст синодального перевода невыразителен и нередко почти затемняет или искажает подлинный смысл церковнославянского текста.

О создании нового общенародного Евангелия на современном русском языке для домашнего употребления (не для богослужения, которое должно проводиться только на церковнославянском языке!) говорилось и писалось очень много. Но до сих пор эта задача, к сожалению, не выполнена.

### Литература

- Аверинцев С., 2004, *Переводы Евангелия. Книга Иова. Псалмы*, Киев.
- Алексеев А. А., 1999, *Текстология славянской Библии*, С.-Петербург.
- Алексеев А. А., 2002, *Первый русский перевод Нового Завета в издании 1823 года*, [в:] *Роль Библии в становлении и развитии славянских литературных языков*, Москва.
- Ассеманиево Евангелие* (Асс), 1955, Kurz J., *Evangeliař Assemanův*, Praha.
- Библия, сиречь Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами*, 1891, Санктпетербург.
- Библия, или книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, в русском переводе, с параллельными местами и указателем церковных чтений*, 1956, Москва.
- Ватиканский палимпсест* (Ват. пал.) – *Ватиканско Евангелие: старобългарскикирилскиапракос от X в. в палимпсестен кодекс Vat. Gr. 2502*, 1996, София.
- Гурьев Н. Д., 2009, *О верности вере*, Москва.
- Дьяченко Г., 1993, *Полный церковно-славянский словарь*, Москва.
- Евангельские беседы на каждый день года. Толкование на Евангелие*, 2010, Москва.
- Евсеев И. Е., 1916, *Столетняя годовщина русского перевода Библии*, Петроград.
- Зографское Евангелие* (Зогр.). *Quattuor evangeliorum codex glagoliticus olim Zo-graphensis nunc Petropolitanus. Edidit V. Jagić*, 1979, Berolini.
- Н Κοινη Διαθρηκη, 1980, *Αθηναί-Γανοуαριος*.
- Логачев К. И., 1975, *Издание русских переводов Библии*, “Журнал Московской Патриархии”, № 11, Москва.
- Маринское четвероевангелие* (Мар.), 1883, *Труд И. В. Ягича*, Берлин.
- Святое Евангелие*, 1997, Киев.
- Святое Евангелие с толкованием блаженного Феофилакта Болгарского (в 4-х томах)*, 2004, Москва.
- Священное Евангелие с толкованием Феофилакта Болгарского*, 1698, Москва (книга хранится в Отделе редких книг Научной библиотеки им. А. М. Горького МГУ им. М. В. Ломоносова).

*Справочный и объяснительный словарь к Новому Завету, составленный Петром Гильтебрандтом, 1882–1885, Петроград.*

*Старославянский словарь (по рукописям X–XI в.в.), ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерка, Э. Благова, 1994, Москва.*

Феофан епископ, 1876, *Об употреблении нового перевода Ветхозаветных писаний*, [в:] *Душеполезное чтение*, ч. 3, Москва.

Чистович И. А., 1899, *История перевода Библии на русский язык*, Санкт-Петербург.

RUSSIAN SYNODAL TRANSLATION OF GOSPEL IN COMPARISON  
WITH ITS CHURCH SLAVONIC TEXT

S U M M A R Y

The article is devoted to the linguistic and textual analysis of Russian text of the synodal translation of Gospel in comparison with its Church Slavonic text.



*Danuta Pytel-Pandey*

*Wrocław*

## Dyrektywne akty mowy w Nowym Testamencie

**Słowa kluczowe:** komunikacja, dyrektywne akty mowy, analiza pragmalingwistyczna

Najdoskonalsza i najbardziej znana księga świata, za jaką uważana jest Biblia, była, jest i ośmielę się twierdzić, że do końca istnienia ludzkości, będzie natchnieniem i inspiracją do badań naukowych w wielu dziedzinach, od teologii, filozofii, historii po psychologię, pedagogikę, a także lingwistykę.

Celem niniejszej pracy jest najpierw omówić specyfikę dyrektywnych aktów mowy, a następnie pokazać, że na kartach Nowego Testamentu znajdują się różne rodzaje dyrektywnych aktów mowy oraz przeprowadzić analizę pragmalingwistyczną wybranych przykładów dyrektywnych aktów mowy zaczerpniętych z ksiąg Pisma Świętego Nowego Testamentu.

### 1. Akty mowy należące do klasy dyrektywnych aktów mowy oraz ich specyfika

Wśród aktów komunikacji jako pierwszy termin dyrektywne akty mowy wprowadził do językoznawstwa J. R. Searle, kontynuator badań J. L. Austina. Wydzielił on pięć typów aktów mowy: *asertywy*, *dyrektywy*, *komisywy*, *ekspresywy* i *deklaratywy*<sup>1</sup>. Do dyrektywnych aktów mowy J. R. Searle za-

---

<sup>1</sup> J. R. Searle, 1999, *Umysł, język, społeczeństwo. Filozofia i rzeczywistość* (tyt. org. *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*, z ang. tł. D. Cieśla), Warszawa, s. 230–239.

liczył te akty, w których intencją nadawcy jest skłonienie odbiorcy, aby wykonał działanie, jakiego oczekuje od niego nadawca. Za nim próbę klasyfikacji aktów mowy podjęło wielu badaczy. Granice wydzielanych aktów mowy często są dość płynne, a rodzaje aktów mowy należących do danego typu aktów też bywają kwestionowane, np.: niektórzy badacze uważają, że *groźby* powinny ze względu na swój dyrektywny charakter przynależeć do dyrektywnych aktów mowy, a nie jak proponował J. R. Searle do komisyjnych aktów mowy [Prokop 2010, 115–116; Маслова 2008, 78–79].

W związku z istniejącymi różnicami w poglądach, co do zawartości klasy dyrektywnych aktów mowy chciałabym na podstawie badań przede wszystkim J. R. Searle'a [Searle 1987 i 1999], D. Wunderlicha [Wunderlich 1976], A. Wierzbickiej [Wierzbicka 1973], G. Hindelanga [Hindelang 1978 i 2010], N. Formanowskiej [Формановская 2007], E. Komorowskiej [Komorowska 2008] oraz własnych [Pytel-Pandey 2009 i 2011] zaliczyć do klasy dyrektywnych aktów mowy następujące akty: *żądania, nakazy, zakazy, rozkazy, komendy, polecenia, regulaminy, przykazania, przymuszenia, szantaże, groźby, zarządzenia, recepty, przepisy, propozycje, pobudzenia/zachęty, prośby, błagania, wskazówki, rady, przestrogi, instrukcje, ostrzeżenia*.

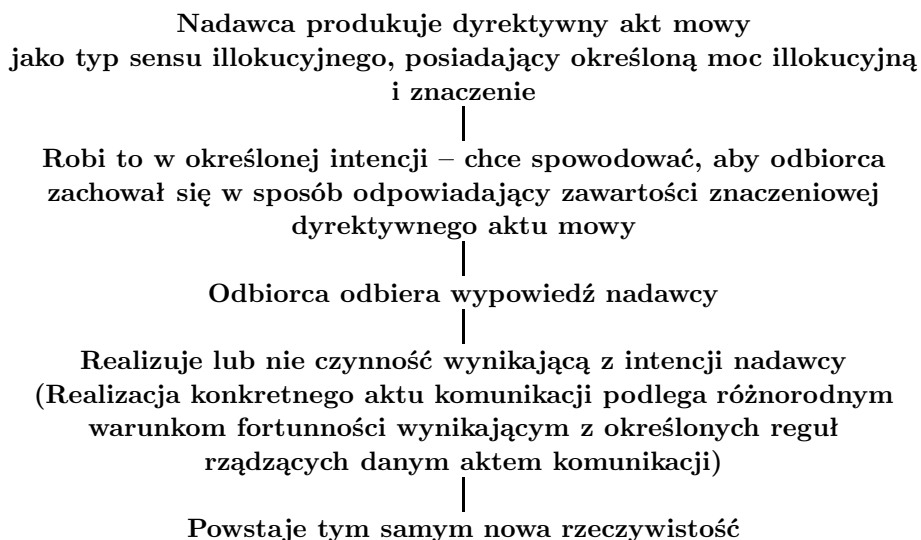
Z punktu widzenia pragmatyki dla wypowiedzi dyrektywnych istotne będzie wyodrębnienie komponentów dyrektywnego aktu mowy, tak aby mógł on spełniać swoje zadanie komunikacyjne.

W związku z tym każdy dyrektywny akt mowy powinien być sumą następujących elementów:

1. *Nadawca – producent dyrektywnego aktu mowy* (pojedynczy lub zbiorowy), dążący do zmiany rzeczywistości według własnych potrzeb, poglądów, pragnień, własnej wizji nowej rzeczywistości, która w jego mniemaniu powstanie, jeśli zostanie spełnione to, co on postuluje.
2. *Odbiorca – adresat* (pojedynczy lub zbiorowy), do którego konkretny dyrektywny akt mowy jest skierowany.
3. *Przedmiot dyrektywnego aktu mowy*, a więc to z czym zwraca się nadawca do odbiorcy: problem, który powinien zostać rozwiązany, prośba, którą wypowiada osoba prosząca (nadawca), żądanie, którego wypełnienia oczekuje osoba je kierująca, itd.
4. *Konkretna sytuacja komunikacyjna*, w czasie której przy pomocy środków językowych na piśmie lub w mowie albo/i środków pozajęzykowych (gesty, mimika), znanych zarówno nadawcy, jak i odbiorcy, może dojść do realizacji przedmiotu dyrektywnego aktu mowy.
5. *Warunki pomyślności konkretnego dyrektywnego aktu mowy* – zespół uwarunkowań gwarantujących właściwe powstanie, użycie i oczekiwanie przez nadawcę skutek tegoż dyrektywnego aktu mowy.



Dla właściwego przebiegu procesu komunikacji pomiędzy nadawcą i odbiorcą chcę pokazać, opierając się na badaniach J. R. Searle'a [Searle 1987], że powinien zaistnieć proces przebiegający według następującego schematu:



Ze względu na budowę wypowiedzi dyrektywnej, za E. Komorowską [Komorowska 2008, 40–52], wyznaczę trzy części składowe takich wypowiedzi: *część fatyczną, część dyrektywną oraz część uzupełniającą*.

$$\begin{aligned} \text{WYPOWIEDŹ DYREKTYWNA (WD)} = \\ \text{KOMONENT FATYCZNY (KF)} + \text{KOMONENT DYREKTYWNY (KD)} \\ + \text{KOMONENT UZUPEŁNIAJĄCY (KU)} \end{aligned}$$

Należy zwrócić uwagę, że tylko komponent dyrektywny jest elementem obligatoryjnym – bez niego nie może zaistnieć dyrektywny akt mowy. Komponenty fatyczny i uzupełnienia mają charakter fakultatywny. Pozbawiony części fakultatywnych dyrektywny akt mowy jest konstrukcją poprawną, ale ma wydźwięk bardzo kategoryczny i często niegrzeczny, niejednokrotnie utrudnia adresatowi zrozumienie intencji komunikacyjnej nadawcy. Elementy fatyczny i uzupełnienia zwykle czynią wypowiedź bardziej uprzejmą i konkretyzują zarówno sytuację komunikacyjną, jak i jej adresata. Na element fatyczny składają się formy adresatywne, wykrzyknienia, czasowniki konatywne, interiekcje, Nomina Sacra oraz inne wyrażenia parentetyczne, np. wulgaryzmy [Komorowska 2008, 41–44]. Element uzupełnienia, który zawiera objaśnienia, usprawiedliwienia, motywację postępowania nadawcy

lub mówi o skutkach czekających na adresata w przypadku niepodporządkowania się woli nadawcy, jest częścią manifestującą poglądy, sposób myślenia, poziom determinacji w dążeniu do osiągnięcia swojego celu, a pośrednio także osobowość nadawcy i jego stosunek do odbiorcy. Stosunek nadawcy do adresata najwyraźniej jest przedstawiony w użytych formach adresatywnych.

## 2. Dyrektywne akty mowy w Nowym Testamencie – analiza pragmalingwistyczna wybranych przykładów

### Żądanie:

- 1) *(Diabeł) Zaprowadził Go też to Jerozolimy, postawił na narożniku świątyni i rzekł do Niego: „Jeśli jesteś Synem Bożym, rzuć się stąd w dół!”*<sup>2</sup>.  
(Łk 4, 9) (WD = KU + KD)
- 2) *Wówczas zaczęli pluć Mu w twarz i bić go pięściami, a inni policzkowali Go i szydzili: „Prorokuj nam, Mesjaszu, kto Cię uderzył?”*.  
(Mt 26, 67–68) (WD = KD + KF + KU)

### Nakaz/żądanie/ polecenie:

- 3) *Gdy oni odjechali, oto anioł Pański ukazał się Józefowi we śnie i rzekł: „Wstań, weź Dziecię i Jego Matkę i uchodź do Egiptu: pozostań tam, aż ci powiem; bo Herod będzie szukał Dziecięcia, aby Je zgładzić”. On wstał, wziął w nocy Dziecię i Jego Matkę i udał się do Egiptu; tam pozostał aż do śmierci Heroda.*  
(Mt 2, 13–15) (WD = KD + KU)
- 4) *A gdy Herod umarł, oto Józefowi w Egipcie ukazał się anioł Pański we śnie i rzekł: „Wstań, weź Dziecię i Jego Matkę i idź do ziemi Izraela, bo już umarli ci, którzy czyhali na życie Dziecięcia”. On więc wstał, wziął Dziecię i Jego Matkę i wrócił do ziemi Izraela. Lecz gdy postyszał, że w Judei panuje Archelaos w miejsce ojca swego Heroda, bał się tam iść. Otrzymałszy zaś we śnie nakaz, udał się w strony Galilei.*  
(Mt 2, 19–22) (WD = KD + KU)
- 5) *Potem przystanął, dotknął się mar – a ci, którzy je nieśli stanęli – i rzekł: „Młodzieńcze, tobie mówię wstań!”. Zmarły usiadł i zaczął mówić; i oddał go jego matce.*  
(Łk 7, 14–15) (WD = KF + KD)

<sup>2</sup> Wszystkie przykłady dyrektywnych aktów mowy w cytatach zaczerpniętych z Nowego Testamentu zostały podane pogrubioną kursywą.

Analizując żądanie, nakaz i polecenie łatwo zauważymy, że trudno jest przeprowadzić granicę pomiędzy nimi, a jeden akt mowy w zależności od sytuacji i osoby nadawcy może pełnić różne funkcje. Żądać może każdy bez względu na zajmowaną pozycję względem adresata. U nadawcy musi jednakże powstać przeświadczenie, że ma on prawo albo odpowiednie narzędzia nacisku, aby wymagać od odbiorcy spełnienia swego oczekiwania<sup>3</sup>. W naszych przykładach są Diabeł i jego siła zła (prz. 1) oraz żołnierze posiadający broń (prz. 2). Powstaje jednak pytanie, czy każde żądanie musi być spełnione? Z pewnością nie. Za niespełnieniem żądania przemawia przeświadczenie odbiorcy o jego absurdalności, brak zależności odbiorcy od nadawcy albo znacznie wyższa pozycja odbiorcy od pozycji nadawcy. Nie istnieje wówczas strach przed konsekwencjami odmowy (prz. 1), inną sytuacją jest z góry zaplanowana przez odbiorcę akceptacja negatywnych skutków odmowy i pogodzenie się z czekającymi go skutkami (prz. 2).

Nakazy i polecenia należą do tzw. *obligatoryjnych dyrektywnych aktów mowy*, a to znaczy, że odbiorca, chcąc pozostać w dotychczasowym układzie wobec osoby nadawcy, ze względu na swoje uzależnienie od nadawcy, z powodu jego nadrzędnej pozycji w hierarchii społecznej, zawodowej lub rodzinnej, powinien podporządkować się jego woli. Nakaz i polecenie są więc swoistą formą żądania, którego nadawca nie może odrzucić (prz. 3, 4, 5).

Pobudzenie/zachęta do wspólnego działania/propozycja:

6) *Gdy aniołowie odeszli od nich do nieba pasterze mówili nawzajem do siebie: „Pójdźmy do Betlejem i zobaczmy, co tam się zdarzyło i o czym nam Pan oznajmił”. Udali się też z pośpiechem i znaleźli Maryję, Józefa i Niemowlę leżące w żłobie.*

(Łk 2, 15–16) (WD = KD + KU)

Pobudzenie/ zachęta do wspólnego działania jest przykładem aktu propozycji, która ma dotyczyć zarówno nadawcy, jak i odbiorcy. Zachęta do podjęcia wspólnego działania zawsze jest formą aktu propozycji, natomiast akt propozycji nie zawsze jest aktem dotyczącym nadawcy i odbiorcy. W podanym przykładzie 6 propozycja jest jednocześnie pobudzeniem do wspólnego działania.

Prośba:

7) *Naraz ktoś z tłumu zawołał: „Nauczycielu, spojrzuj, proszę Cię, na mego syna; to mój jedynak”.*

(Łk 9, 38) (WD = KF + KD + KU)

---

<sup>3</sup> Por.: A. Wierzbicka, *Akty mowy*, [w:] *Semiotyka i struktura tekstu*, pod red. M. R. Mayenowej, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1973, s. 212–213.

8) *Gdy przebywał w jednym z miast, zjawił się człowiek cały pokryty trądem. Gdy ujrzał Jezusa, upadł na twarz i prosił go: „**Panie, jeśli chcesz, możesz mnie oczyścić**”.*

(Łk 5, 12–13)

9) *Nagle zerwała się gwałtowna burza na jeziorze, tak że fale zalewały łódź; On zaś spał. Wtedy przystąpili do Niego i obudzili Go mówiąc: „**Panie, ratuj, giniemy!**”.*

(Mt 8, 24–25) (WD= KF + KD + KU)

#### Błaganie:

10) (...) *niewidomy żebrak Bartymeusz, syn Tymeusza siedział przy drodze. Ten słysząc, że to jest Jezus z Nazaretu zaczął wołać: „**Jezusie, Synu Dawida, ulituj się nade mną!**”. Wielu nastawało na niego, żeby umilkł. Lecz on jeszcze głośniej wołał: „**Synu Dawida, ulituj się nade mną!**”.*

(Mk 10, 46–47) (WD= KF + KD)

Niełatwo jest również przeprowadzić granicę pomiędzy aktami prośby i błagania, jeżeli nie są one wyrażone czasownikami performatywnymi *prosić* (prz. 7) i *błagać*. Duże znaczenie w rozróżnieniu tych aktów mają intonacja i środki pozawerbalne. Prosić podobnie jak żądać może każdy, ale zarówno prośby jak i błaganie należą do tzw. *fakultatywnych dyrektywnych aktów mowy*, a to oznacza, że ich realizacja jest uzależniona od woli odbiorcy. Akty błagania dotyczą wysoce niesymetrycznych pozycji pomiędzy nadawcą i odbiorcą, dlatego są charakterystyczne dla układu człowiek – Bóg.

Prośba w przykładzie 8 wyrażana jest w sposób pośredni, ukryty. Na rodzaj aktu mowy wskazuje wtedy kontekst, a właściwe zrozumienie intencji nadawcy uzależnione jest wyłącznie od kompetencji komunikacyjnej i woli odbiorcy. Stwierdzenie trędownatego: „*Panie, jeśli chcesz, możesz mnie oczyścić*” jest oczywistą prośbą, która wypowiedziana wprost brzmiałaby, np.: „*Panie, oczyść mnie proszę / przywróć mi zdrowie.*”.

W relacji Jezus – apostołowie, a więc Mistrz – uczniowie, Syn Boży – ludzie wypowiedź „*Panie, ratuj, giniemy*” (prz. 9) choć brzmi jak pozorne żądanie, ze względu na rodzaj zależności pomiędzy nadawcami, a odbiorcą, jest aktem prośby/błagania.

Zakaz: (jednocześnie też rada i ostrzeżenie)

11) „**Nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni**”.

(Mt 7, 1) (WD = KD + KU)

12) *Lecz On rzekł: „**Nie płaczcie, bo nie umarła, tylko śpi**”.*

(Łk 8, 52) (WD = KD + KU)

- 13) *„Nie dawajcie psom tego, co święte i nie rzucajcie swych perel przed świnie, by ich nie podeptały nogami i obróciwszy się, was nie poszarpały”.*

(Mt, 7, 6) (WD = KD + KU)

Zakazy są przeciwieństwem nakazów i tak jak one należą do *obligatoryjnych dyrektywnych aktów mowy*, tzn. że odbiorca jest zobligowany do wykonania ich, ponieważ osoba nadawcy ma taką władzę nad adresatem, że nie może on bez szkody dla siebie przeciwstawić się oczekiwaniom zakazującego. Zakaz, jeżeli zawiera element uzupełniający podający negatywne skutki jakich odbiorca może oczekiwać w przypadku niepodporządkowania się mu, tak jak w podanych przykładach (prz. 11 i 13), nabiera cech aktów ostrzeżenia lub rady. Intencją nadawcy jest powstrzymanie odbiorcy od wykonania czegoś w celu uchronienia go od negatywnych konsekwencji: *zakazuję wam sądzić, bo jeśli będziecie sądzić innych, to oni was także osądzą*. Przykład 12 podaje natomiast tylko przyczynę zakazu.

Rada:

- 14) *„Proście, a będzie wam dane; szukajcie, a znajdziecie; kołaczcie, a otworzą wam. Albowiem każdy, kto prosi, otrzymuje; kto szuka znajduje; a kołaczącemu otworzą”.*

(Mt 7,7) (WD = KD + KU)

Akty rady należą do *aktów fakultatywnych*, tzn. że nadawca pozostawia odbiorcy swobodę w podejmowaniu decyzji o postępowaniu według nich i nie wyciągnie negatywnych konsekwencji w stosunku do adresata, jeżeli odrzuci on jego sugestie. Rad może udzielać każdy, ale zwykle oczekuje się tych aktów od nadawcy, który ma odpowiednie kompetencje do wypowiedzania ich. W przeciwnym wypadku nadawca może narazić się na kpinę i ośmieszenie. Podany przykład 14 zawiera argumentację przemawiającą za postępowaniem według sugestii nadawcy, którym jest Jezus. W związku z tym, że nadawcą jest Syn Boży – Nauczyciel można tę wypowiedź potraktować także jako wskazówkę, jak należy postępować, aby osiągnąć cel, a dla wierzących może być ona bardziej poleceniem niż wskazówką.

Rozkaz/polecenie (służbowe):

- 15) *Bo i ja, choć podlegam władzy, mam pod sobą żołnierzy. Mówię temu: „Idź!” – a idzie; drugiemu: „Chodź tu!” – a przychodzi; a słudze: „Zrób to!” – a robi.*

(Mt 8, 9) (WD = KD)

- 16) *Lecz Jezus rozkazał mu surowo: „Milcz i wyjdź z niego!”. Wtedy duch nieczysty zaczął go targać i z głośnym krzykiem wyszedł z niego.*

(Mk 1, 25–26) (WD = KD)

- 17) *Ostatni rozkaz. Wtedy Jezus podszedł do nich i przemówił tymi słowami: „Dana Mi jest wszelka władza na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu świętego w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata”.*

(Mt 28, 18–20) (WD = KD + KU)

Rozkaz i polecenie mają tę cechę wspólną, że oba akty wypowiedane są przez przełożonych do podwładnych, którzy z racji zależności służbowej są zobligowani do postępowania zgodnego z intencją nadawcy. Różni je forma i stopień kategoryczności. Rozkaz jest zazwyczaj krótszy i bardziej kategoryczny niż polecenie o charakterze służbowym, które może przybierać nawet formę pozornej, grzecznej prośby. Rozkazy o charakterze wojskowym, jak w przykładzie 15, jeżeli nie zostaną wykonane narażają odbiorcę na bardzo poważne konsekwencje, aż po utratę życia włącznie. Przykład 16 pokazuje zależność Syn Boży – złe duchy, które muszą mu być bezwzględnie posłuszne. Przykład 17 jest rozkazem, ale też jednocześnie wskazówką dotyczącą sposobu działalności apostołów, swoistym pożegnaniem Mistrza z uczniami.

Ostrzeżenie/przestroga:

- 18) *I otworzyły się ich oczy, Jezus surowo im przykazał: „Uważajcie, niech się nikt o tym nie dowie!”.*

(Mt 9, 30) (WD = KD)

- 19) *Ostrzeżenie przed uczonymi w piśmie. Gdy cały lud się przysłuchiwał, rzekł do swoich uczniów: „Strzeżcie się uczonych w Piśmie, którzy z upodobaniem chodzą w powłóczyстых szatach, lubią pozdrowienia na rynku, pierwsze krzesła w synagogach i zaszczytne miejsca na ucztach. Objadają oni domy wdów i dla pozorów długo się modlą”.*

(Łk 20, 45–47) (WD = KD + KU)

Akt ostrzeżenia zakłada, że wypowiadający je posiada doświadczenie lub/i wiedzę, której nie ma odbiorca, a ponieważ nadawca jest przychylnie, życzliwie nastawiony do adresata i chce ustrzec go od negatywnych skutków jego potencjalnej działalności, pozostawiając mu jednak wolność wyboru w postępowaniu, kieruje je do odbiorcy. Jeśli nadawca jest negatywnie nastawiony do odbiorcy, to ostrzeżenie staje się aktem groźby: *ostrzegam cię jeśli zrobisz/nie zrobisz X, to ja dołożę starań, żeby uczynić ci/nie uczynić ci Y.*

Instrukcja postępowania/wskazówki/polecenie:

- 20) *Tych to Dwunastu wysłał Jezus, dając im następujące wskazania: „Nie idźcie do pogan i nie wstępujcie do żadnego miasta sama-*

*rytańskiego! Idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela. Idźcie i gościście: „Bliskie już jest królestwo niebieskie”. Uzdrawiajcie chorych, wskrzeszajcie umarłych, oczyszczajcie trędowatych, wypędzajcie złe duchy! Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie! Nie zdobywajcie złota ani srebra, ani miedzi do swych trzosów. Nie bierzcie na drogę torby ani dwóch sukien, ani sandałów, ani laski! Wart jest bowiem robotnik swej strawy”.*

(Mt 10, 5–10) (WD = KD + KU)

Akty instrukcji mają ułatwić postępowanie odbiorcy i uchronić go od niebezpieczeństwa, na które mógłby być narażony gdyby podjął działanie sam, bez konsultacji z nadawcą, nie korzystając z jego wiedzy i doświadczenia. Nadawca podobnie jak w radach i ostrzeżeniach pozostawia odbiorcy jednak swobodę wyboru postępowania. Przykład 20 łączy cechy instrukcji – opis postępowania z uzasadnieniem, oraz polecenia z racji osób uczestniczących w komunikacji: Jezus i Jego uczniowie, którzy są posyłani do pełnienia konkretnej misji.

#### Przykazania:

21) *„Nauczycielu, które przykazanie w Prawie jest największe?” On mu odpowiedział: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem” To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: „Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego” Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy.*

(Mt 22, 37–40) (WD = KD + KU)

Przykazania są jakby nadrzędną formą wielu innych aktów mowy: nakazów, zakazów, poleceń i żądań, ponieważ mają uniwersalny charakter, tzn. dotyczą każdego odbiorcy niezależnie od statusu społecznego, wieku, płci. Nadawca – Bóg jest niepodważalnym autorytetem, któremu odbiorca – człowiek nie może się przeciwstawić bez szkody dla siebie.

Przytoczone przykłady niektórych rodzajów dyrektywnych aktów mowy pokazują niezwykle bogactwo tych aktów występujące na kartach Nowego Testamentu oraz dużą trudność w jednoznacznym zaklasyfikowaniu ich do odpowiedniego typu aktów mowy. Wiele z nich łączy w sobie cechy różnych aktów. Duże znaczenie ma też światopogląd osoby analizującej, wierzący i niewierzący inaczej będą je odbierać i mogą dokonać odmiennych interpretacji tego samego dyrektywnego aktu mowy.

## Źródło

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, 1980, opr. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. 3, Wyd. Pallotinum, Poznań – Warszawa.

## Literatura

- Austin J. L., 1993, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne* (tyt. org. *Philosophical Papers. Sense and Sensibilia. How to Do Things with Words*, przeł. B. Chwedeńczuk), Warszawa.
- Komorowska E., 2008, *Pragmatyka dyrektywnych aktów mowy w języku polskim*, Szczecin – Rostock.
- Prokop I., 2010, *Aspekty analizy pragmatycznej*, Poznań.
- Pytel-Pandey D., 2009, *Dyrektywy języka rosyjskiego i niemieckiego: prośba, żądanie, nakaz*, „Slavica Wratislaviensia”, CL, Wrocław, s. 227–232.
- Pytel-Pandey D., 2011, *Dyrektywne akty mowy – klasyfikacja ze względu na siłę zobowiązania do ich realizacji*, „Slavica Wratislaviensia”, CLIV, Wrocław, s. 149–158.
- Searle J. R., 1987, *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, (tyt. org. *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, przeł. B. Chwedeńczuk), Warszawa.
- Searle J. R., 1999, *Umysł, język, społeczeństwo. Filozofia i rzeczywistość* (tyt. org. *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*, z ang. tł. D. Cieśla), Warszawa.
- Wierzbicka A., 1973, *Akty mowy*, [w:] *Semiotyka i struktura tekstu*, pod red. M. R. Mayenowej, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, s. 201–219.
- Формановская Н. И., 2007, *Речевое взаимодействие: коммуникация и прагматика*, Москва.
- Hindelang G., 1978, *Auffordern. Die Untertypen des Aufforderns und ihre sprachlichen Realisierungsformen*, Göppingen.
- Hindelang G., 2010, *Einführung in die Sprechakttheorie*, 5. Auflage, Tübingen.
- Маслова А. Ю., 2008, *Введение в прагматическую лингвистику*, изд. 2., Москва.
- Wunderlich D., 1976, *Studien zur Sprechakttheorie*, Frankfurt am Main.

## DIRECTIVE SPEECH ACTS IN THE NEW TESTAMENT

### SUMMARY

This article discusses the directive speech acts in the New Testament. The author presents examples of such acts from the New Testament Scriptures, and then carries out their pragmalinguistic analysis.

e-mail: danuta\_pandey@op.pl



*Krzysztof Rutkowski*

*Białystok*

## Od leksykalnej homonimii międzyjęzykowej do paronimii

**Słowa kluczowe:** homonimy leksykalne, homonimia międzyjęzykowa, paronimia

Gdybyśmy chcieli sprowadzić do wspólnego mianownika wszystkie istniejące w literaturze przedmiotu definicje homonimów, to okazałoby się, że wspólny wykładnik stanowią tu dwa kryteria, które wzajemnie się uzupełniając, pozwalają na dokładne ustalenie, czy porównywane jednostki języka (tu: wyrazy) są względem siebie homonimiczne, czy też nie. Najogólniej rzecz biorąc, jest to asymetryczność ich warstw znaczeniowych (na poziomie semantycznym, stylistycznym bądź gramatycznym) oraz symetria form znakowych (na poziomie artykulacyjnym i/lub graficznym).

Wydawałoby się, że mając do dyspozycji tak proste i niezawodne narzędzie, procedurę weryfikacji relacji homonimiczności w każdym, a przynajmniej w większości rozpatrywanych przypadków, można by przeprowadzić bez większych trudności. I rzeczywiście, jeśli przyjrzymy się takim zestawieniom jak chociażby *żaba* ‘płaz’ – *żaba* ‘klucz’ czy *мука* ‘mąka’ – *мука* ‘męka’, to ich kwalifikacja nie pozostawia najmniejszych wątpliwości – są to typowe homonimy. Sytuacja się jednak komplikuje, kiedy porównywane jednostki, zachowując nieadekwatność treściową, nieznacznie tylko umykają tożsamości formalnej i w związku z tym do złudzenia przypominają regularne homonimy, np. *głoska* ‘dźwięk’ – *zgłoska* ‘sylaba’. Wielu badaczy<sup>1</sup> relacje pomiędzy tego typu wyrazami lokuje w spektrum homonimii, ponieważ – podobnie jak typowe homonimy – jednostki te są kojarzone, czy nawet utoż-

<sup>1</sup> Por. np. В. В. Акуленко (ред.) [1969], С. М. Грабчиков [1980], М. П. Кочерган, [1997], И. С. Ровдо [1980], П. П. Шуба [1982].

samiane z innymi wyrazami ze względu na podobieństwo formy znakowej i różnicy w znaczeniu. W praktyce badań językoznawczych funkcjonuje nawet specjalny termin<sup>2</sup>, który takie relacje określa mianem paronimii, a reprezentujące je leksemy – paronimami. Należy tu wyraźnie podkreślić, że paronimy, będąc wprawdzie jednostkami w stosunku do homonimów pokrewnymi, różnią się od nich brakiem całkowitej zbieżności w planie wyrażania i choć odznaczają się symetrią (brzmieniową i/lub graficzną) czasem nawet dość znaczną, to jednak pod tym względem nigdy nie są tożsame. Jeśli chodzi o kryteria selekcji paronimów, w literaturze przedmiotu można spotkać dwa podejścia tego problemu. Szersze – zakłada, że są nimi wyrazy kojarzące się z innym wyrazami ze względu na *wspólność rdzenia* lub *podobieństwo brzmienia*, natomiast węższe – wymaga spełnienia obu tych kryteriów [por. Ярцева 1998]. Wydaje się, że dla analizy językoznawczej bardziej użyteczne jest to drugie podejście, ponieważ pozwala na wyeliminowanie z kategorii paronimów takich przypadkowych zestawień, jak chociażby: *inny – winny*, *optyczny – apteczny*, *półka – pałka* czy *żywnie – rzewnie*, co będzie szczególnie istotne podczas selekcji polsko-rosyjskich zestawień paronimicznych (o czym szerzej w dalszej części artykułu).

W relacje symetryczności formalnej – z jednoczesnym zachowaniem asymetrii treściowej – potencjalnie mogą również wchodzić jednostki należące do dwóch lub większej liczby języków. Mówi się wówczas o homonimii międzyjęzykowej (w niniejszym artykule przedmiotem opisu jest homonimia polsko-rosyjska). Jest to oczywiście możliwe przy założeniu o istnieniu pełnej lub częściowej ekwiwalencji uznanych wcześniej za odpowiedniki elementarnych jednostek planu wyrażania, tzn. głosek w sferze brzmieniowej oraz/lub grafemów w odmianie pisanej – nawet gdy te wywodzą się z różnych systemów znakowych i współcześnie są ze sobą skorelowane tylko częściowo. W przypadku badanych tu języków mogą to być między innymi takie odpowiedniości, jak: *o* [o] – *o* [o]/[ʌ]/[ɤ]<sup>3</sup>, *bi* [b'] – *бу* [b'], *e* [e] – *e* [ʲe]/[e], *ł* [ɫ] – *л* [ɫ], *z* [z] – *з* [z], *cz* [č] – *ч* [č'], *szcz* [šč] – *щ* [šč'] itd.<sup>4</sup>, które to wyrazy znajdujące się przykładowo w parach *kaczka – качка*, *łuk – лук*, *powielenie – повеление*, *szczyt – щит* czy *zapaśnik – запасник* jednoznacznie pozwolą uznać za homonimiczne.

<sup>2</sup> W polskojęzycznych opracowaniach teoretycznych z zakresu językoznawstwa jest on słabo rozpowszechniony (jednym z nielicznych wyjątków są prace K. Wojan, natomiast literatura leksykograficzna definiuje jedynie paronomazję (jako zabieg stylistyczny wykorzystujący paronimie)).

<sup>3</sup> Dystrybucja dźwiękowa rosyjskiego [o] pod przyciskiem i w pozycji nieakcentowanej.

<sup>4</sup> Szerzej o odpowiednikach oraz dopuszczalnych różnicach artykulacyjnych i graficznych spotykanych w polsko-rosyjskich zestawieniach homonimicznych w: [Rutkowski 2012, 307–310].

Jak jednak w świetle powyższych przykładów ustosunkować się do takich wyrazów jak *блуд*, *наглый*, *список* czy chociażby podręcznikowego *запомнить*, które zarówno pod względem artykulacyjnym, jak i graficznym znacznie bardziej niż klasyczne homonimy odbiegają od swoich polskich ekwiwalentów leksykalnych (por. *bląd*, *nagły*, *spisek*, *zapomnieć*)? Czy w wymiarze praktyczno-komunikacyjnym w świadomości językowej przeciętnego użytkownika języka polskiego nie mogą one wywołać jakże oczywistych, ale jednak błędnych skojarzeń znaczeniowych z rodzimymi odpowiednikami? Wydaje się to bardzo prawdopodobne. (Na identyczną interferencję będzie zresztą narażony również stykający się z polszczyzną Rosjanin). Dlatego te i inne podobne im pary wyrazów – niezależnie od pewnych różnic w wymowie, ale koniecznie o wspólnej podstawie etymologicznej – warto zakwalifikować do kategorii, nazwijmy je, korelatów o cechach homonimicznych, czyli paronimów. Należy tylko opracować szczegółowe kryteria selekcji takich jednostek, a jest to zadanie kilkietapowe. Na początek powinno się wykluczyć zestawienia, które paronimicznymi w świetle przyjętego wcześniej założenia być nie mogą. Dalej trzeba będzie wskazać, sklasyfikować i zdefiniować najbardziej reprezentatywne, tzn. najczęściej występujące dysproporcje artykulacyjne pomiędzy potencjalnymi paronimami. I wreszcie ważne jest, aby wyjaśnić przyczyny tych rozbieżności.

W badaniach kontrastywnych języka polskiego i rosyjskiego – jako języków pokrewnych – realizacja tego zamierzenia wymaga sięgnięcia po metody analizy diachronicznej. Zdefiniowanie kryteriów selekcji polsko-rosyjskich paronimów będzie polegało na porównaniu rdzeni oraz fleksji zestawianych odpowiedników leksykalnych, tzn. wyodrębnieniu w nich regularnie powtarzających się asymetrii fonetycznych oraz określeniu ich specyfiki z perspektywy historycznej.

### Asymetrie fonetyczne w rdzeniach

Rozbieżności artykulacyjne zachodzące pomiędzy polsko-rosyjskimi odpowiednikami leksykalnymi zostały zaobserwowane właściwie we wszystkich podstawowych częstkach znaczących badanych wyrazów, to znaczy w przedrostkach, rdzeniach i sufiksach. Każda z nich będzie opatrzona niezbędnym komentarzem historycznym<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Ze względów praktycznych w komentarzu historycznym celowo nie podaję dokładnej chronologii zjawisk i procesów (ewentualnie przybliżoną), ponieważ dla samej tylko eksplikacji przyczyn opisywanych różnic fonetycznych nie jest to informacja niezbędna.

1. *ó/o* – daną asymetrię należy tłumaczyć odmienną realizacją późnego<sup>6</sup> psł. \**o* przed sylabą ze słabym *ʀ*. W języku staropolskim – w wyniku zaniku jera – uległo ono wzdłużeniu zastępczemu do [o], następnie ścieśnieniu w [õ], by w końcu zrównać się z dawnym [u]. Z czasem w pisowni zaczęto je oddawać za pomocą grafemu *ó* [Łoś 1922, 126]. Język rosyjski, a właściwie dialekty, które legły u jego podstaw, tej zmiany nie znają, dlatego współcześnie w tym miejscu nadal mamy [o]. Ilustrują to przykłady: *dozór* – *дозор*, *gnój* – *гной*, *górný* – *горный*, *grób* – *гроб*, *nałóg* – *налог*, *pozór* – *позор*, *wór* – *вор*, *wzód* – *взвод*, *wzór* – *взор*, *zabór* – *забор*, *zawód* – *завод*;

2. *'a/'e* – obie te samogłoski pochodzą od wspólnego psł. \**ē*. W dialektach lechickich przed spółgłoskami przedniojęzykowymi twardymi w następstwie przegłosu zmieniło się ono w ['a], natomiast w języku staroruskim przekształciło się w tzw. pierwsze jat', które na znacznej części tego areału językowego dość długo było wymawiane jako dyftong [ie], po czym spłynęło z pierwotnym [e] [por. Stieber 1981, 31]. Tę dysproporcję odzwierciedlają m.in. pary: *dziato* – *дело*, *wiadomy* – *ведомый*, *miasto* – *место*, *nawias* – *навес*, *naśladować* – *наследовать*, *pojazd* – *поезд*, *powiastka* – *повестка*, *zamiar* – *замер*, *zamiatać* – *заметать*;

3. *e/o* – źródła tej rozbieżności należy upatrywać w ostatnim stadium rozwojowym mocnego tylnego *ʀ*, który wokalizując się, w polszczyźnie utożsamił się ze starym [e], podczas gdy na całym obszarze wschodniej Słowiańszczyzny znalazł się z etymologicznym [o]. Obserwujemy ją w takich zestawieniach paronimicznych, jak: *babeczka* – *бабочка*, *kubek* – *кубок*, *listewka* – *листовка*, *leb* – *лоб*, *nosek* – *носок*, *obrębek* – *обрубок*, *ogólet* – *огулом*, *piątek* – *пяток*, *płatek* – *платок*, *roczet* – *почет*, *poseł* – *посол*, *zaścianek* – *застенок*;

4. *o/u*, *'e/'a* – ta regularna odpowiedniość swoimi korzeniami sięga okresu już po rozpadzie języka prasłowiańskiego, kiedy to odziedziczone po nim nosówki w gwarach i dialektach ruskich zaczęły ewoluować w kierunku odnosowania, w wyniku którego \**o* > [u], natomiast \**'e* > ['a]. Język polski najstarszej doby pod tym względem w zasadzie bez żadnych zmian kontynuował stan prasłowiański. Stąd obecność w materiale źródłowym takich zestawień, jak: *niknąć* – *никнуть*, *pieczęć* – *печать*, *piętno* – *пятно*, *trąba* – *труба*, *zaklęty* – *заклятый*, *znamię* – *знамя*. Szybko jednak doszło w nim do spłynięcia tych głosek w jeden iloczynowo zróżnicowany dźwięk [a],

<sup>6</sup> Należy tu wyraźnie zaznaczyć, że jest to samogłoska wtórna, która w prasłowiańszczyźnie rozwinęła się dopiero w okresie rozpadu jedności językowej z psł. \**ā*, zaś ten dźwięk z jeszcze wcześniejszego, przejmowanego z pożyczkami \**ā* [Stieber 1989, 18–19].

z którego ostatecznie wyłoniły się nosówki we współczesnym ich brzmieniu<sup>7</sup>. Dlatego też, wbrew wytworzonej pierwotnie korelacji, polskiemu [ɛ] może niekiedy odpowiadać rosyjskie [u] i odpowiednio głoska [ɔ] wtórnie wchodzi we współzależność z [a] [por. Rospond 1981, 84–85]. Dokładnie ilustrują to następujące przykłady: *błądny* – *блудный*, *odstęp* – *отступн*, *pamiętka* – *памятка*, *wzgląd* – *взгляд*, *zastęp* – *заступн*;

5. *ło-ló/olo-la* – źródło tej nieco rozbudowanej z perspektywy synchronicznej siatki rozbieżności i zarazem powiązań leży w psł. grupie \*ol, która zaraz po rozpadzie wspólnoty prasłowiańskiej w zależności od geograficznego usytuowania zaczęła ewoluować w różnych kierunkach. W dialektach polskich uległa przestawce, co pierwotnie doprowadziło do powstania grupy *ło*. Już znacznie później [o] przed przedniojęzykowo-zębowymi twardymi, poddając się wzdłużeniu zastępczemu, przechodziło w [ō], a to wraz z zanikiem iloczasu ścieśniło się do [ó] i następnie zrównało ze starym [u], dziś zwyczajowo oddawanym w tej grupie przez grafem *ó*. U Słowian wschodnich, w wyniku pojawienia się elementu samogłoskowego po spółgłosce, z \*ol regularnie rozwinęło się tzw. pełnogłosowe *olo*. Już w epoce piśmiennej, najpierw w literaturze, a poprzez nią z czasem również w języku potocznym, musiało się ono spotkać z przejętym z lokalnej redakcji języka staro-cerkiewno-słowiańskiego wariantem *la*, który wytworzył się tego samego źródła w wyniku przestawki oraz wzdłużenia samogłoski \*ō > \*a. W materiale źródłowym dane dysproporcje brzmieniowe są odzwierciedlone w parach: *bloto* – *болото*, *chłop* – *холоп*, *chronić* – *хоронить*, *głowa* – *глава*, *kłoda* – *колода*, *młodzieniec* – *младенец*, *skłócić* – *сколотить*;

6. *ro-ró/oro-ra* – geneza niezgodności brzmieniowej wskazanych tu grup w obu językach oraz przyczyny ich wewnętrznego zróżnicowania w zasadzie są identyczne jak w przypadku *ło-ló/olo-la*<sup>8</sup>. Ograniczymy się zatem do podania przykładów: *bronąć* – *боронить*, *odwrót* – *отворот*, *schronienie* – *сохранение*, *stronnik* – *странник*;

7. *eł, lu/ol* – połączenia te są historycznymi kontynuacjami tautosylabicznej psł. grupy \*ъл, która jeszcze w epoce przedpiśmiennej w obu językach utraciła właściwości zgłoskotwórcze, po czym przed spółgłoską przedniojęzykowo-zębową twardą depalatalizowała się [Stieber 1989, 34–35]. W polszczyźnie mogło się przy nim wykształcić prepozycyjne [e] lub [i] albo post-

<sup>7</sup> W szczegółach pochodzenie współczesnych samogłosek nosowych jest bardziej złożone, ponieważ wiąże się jeszcze z miękkością-twardością poprzedzającej spółgłoski oraz wpływem iloczasu.

<sup>8</sup> Oczywiście różnią się pochodzeniem, bo, jak wiadomo, *ro-ró/oro-ra* ≤ psł. \*or.

pozycyjne [u], natomiast w rosyjskim pojawił się element samogłoskowy [ɤ], który później wokalizował się w [o]. Choć asymetria ta jest poświadczona nielicznymi przykładami, por. *tlusty* – *толстый*, *welna* – *волна*, to jednak nie ma wątpliwości co do jej historycznej regularności, ponieważ spotykamy ją również w innych, niehomonimicznych zestawieniach, por. *pełny* – *полный*, *pełzać* – *ползать*;

8. *rz/r'* – współczesny język rosyjski miękkie [r'] odziedziczył bez jakichkolwiek zmian w prostej linii od psł. \*r. W staropolszczyźnie dźwięk ten utrzymywał się w bardzo zbliżonej (a może nawet identycznej) postaci fonetycznej jeszcze w początkach doby piśmiennej. Następnie wykształcił się przy nim dodatkowy element spółgłoskowy, w wyniku czego uzyskał on brzmienie zbliżone do [r<sup>z'</sup>], które to dalej straciło miękkość [r<sup>z</sup>], by na samym końcu, już w okresie nowopolskim, utożsamić się z etymologicznym stwardniałym wcześniej [ż] [por. Klemensiewicz 1981, 141]. Opisowaną asymetrię mamy w zestawieniach: *korzenny* – *коренной*, *krzesło* – *кресло*, *narzekanie* – *нарекание*, *parzyć* – *парить*, *postrzał* – *пострел*, *przygodny* – *пригодный*, *przykład* – *приклад*, *przysługa* – *прислуга*, *rzeźnia* – *резня*, *zagrzebać* – *загрывать*, *zarzewie* – *заревое*;

9. *rze/ere-re* – wyżej opisywana rozbieżność artykulacyjna (por. p. 8) niekiedy nakłada się na grupy utworzone z psł. \*er w wyniku przestawki/pełnogłosu, czego konsekwencją jest właśnie polsko-rosyjska dysproporcja *rze/ere*. Aby niepotrzebnie nie powtarzać wcześniejszego wywodu (por. p. 5), jej genezę w skrócie można przedstawić następująco: pol. *rze* [že] ≤ [z'e] ≤ [r<sup>z'</sup>e] ≤ [r'e] ≤ \*er, natomiast ros. *ere* ≤ [ere] ≤ [er<sub>e</sub>] ≤ \*er. Obcy wobec rodzimego *ere* wariant *re* pojawił się w języku rosyjskim w takich samych okolicznościach jak grupy *la*, *ra*. Przytoczmy przykłady: *drzewko* – *древко*, *przebój* – *перебой*, *przedział* – *предел*, *przekupka* – *перекупка*, *przepis* – *перепись*, *przesąd* – *непесуд*, *przewód* – *перевод*, *trzebić* – *теребить*;

10. *roz-/raz-*, *ras-* – psł. przedrostek \*orz, z nagłosowym \*or, które znajdowało się pod intonacją opadającą i poddało się przestawce, w dialektach wschodnio- i zachodniosłowiańskich jeszcze w epoce przedhistorycznej ewoluował do postaci \*roz. Taki stan kontynuuje polskie *roz-*, przy czym współcześnie jego użycie w wariantach brzmieniowych [roz]/[ros] jest uzasadnione morfologicznie. W języku staroruskim (doby przedhistorycznej) również istniała forma *roz-* [roz]/[ros] (dziś zachowana tylko pod akcentem, por. *розыск*, *роспись*), ale została wyparta przez scs. *raz-*, choć może też przyjęła dzisiejszą postać w wyniku akania [Иванов 1964, 158]. W każdym razie repartycja wariantów *raz-/ras-* ma podłoże czysto fonetyczne, por. *rozbiierać się* – *разбираться*, *rozkaz* – *рассказ*, *rozliczenie* – *различение*, *rozpięcie*

– *распятие*, *rozruszać* – *разрушать*, *roztoczyć* – *расточить*, *rozwódka* – *разводка*;

11. *dz'/d'* – punkt wyjściowy tej dysproporcji stanowi psł. \*d, które jeszcze w prasłowiańszczyźnie – przed samogłoskami szeregu przedniego – najpierw stawało się półpalatalne, by już w początkowym okresie oddzielnego formowania się obu badanych języków (tuż przed zanikiem jerów) ulec całkowitemu zmiękczeniu w [d'] [por. Stieber 1989, 88]. W takiej postaci dźwięk ten przetrwał do dziś tylko w języku rosyjskim. W polszczyźnie zaszła dodatkowo zmiana jakościowa polegająca na przejściu [d'] w [ź], por. *dziarski* – *держкий*, *dziecina* – *детина*, *dzielny* – *дельный*, *dzierżawa* – *держава*, *dziwny* – *дивный*, *dźwigać* – *двигать*, *godzić się* – *годиться*, *niedziela* – *неделя*, *zarowiedź* – *заповедь*;

12. *h/g* – ta asymetria, w badanym materiale poświadczona m.in. takimi przykładami jak *honor* – *гонор*, *humanitarny* – *гуманитарный*, *hurt* – *гурт*, ma swoje źródło w odmiennych sposobach adaptacji obcego dźwięku [h]. Język polski przejmował go, nie zmieniając artykulacji<sup>9</sup>, wraz z pożyczkami z czeskiego, ukraińskiego oraz niemieckiego [Koneczna 1965, 159] (co zresztą czyni do dziś w nowych zapożyczeniach z innych języków, por. *hiper-*, *hymn*, *hipis* itp.), a czasami jedynie kopiował wzorzec wymowy dla już istniejących w nim bliskobrzmiących genetycznych korelatów (np. stpol. *gańba* wyparte przez stcz. *hańba*). W języku rosyjskim od najdawniejszych czasów zadamawiał się on, ulegając głównie substytucji przez rodzime [g] (np. *гимн* ≤ pol. *hymn*), niekiedy też był pomijany (np. *арфа* ≤ niem. *Harfe*)<sup>10</sup>. Omawiana dysproporcja artykulacyjna zachowuje się, nawet gdy któraś z jednostek zestawienia zapożyczeniem nie jest, np. *hulać* (≤ ukr. *гуляти* [Sławski 1952–1982]) – *гулять* (rodzime);

13. *od-/ot-* – wskazane części kontynuują psł. przedrostek \*otъ. Od czasu zaniku jerów w obu językach ich wartość artykulacyjna ma charakter kombinatoryczny – zależy od następującej po nich głoski, co oznacza, że mogą one występować z dźwięcznym bądź bezdźwięcznym elementem spółgłoskowym. Jeśli chodzi o ich postać graficzną, to polskie *od-* uformowało się z pierwotnego *ot-*, ulegając wpływowi przyimków i prefiksów *nad*, *pod*, *przed* [Rospond 1971, 230], w rosyjskim zaś mamy prostą kontynuację stanu wcześniejszego. Dziś w obu językach jednolity zapis tej części – niezależnie od wymowy – jest regulowany konwencjonalną (morfologiczną) zasadą ortograficzną. Oto przykłady: *odcisk* – *оттиск*, *odczyt* – *отчет*, *oddech* – *отдых*,

<sup>9</sup> Inna rzecz, że w ogólnej polszczyźnie z czasem utożsamiał się z bezdźwięcznym [x].

<sup>10</sup> W nowszych zapożyczeniach, głównie anglicyzmach, obserwuje się zamianę przejmowanego [h] rodzimym [x], por. *xun-xon*, *xunni*, *xobbu*.

*odmiana* – *отмена*, *odwleczony* – *отвлеченный*, *odwlec* – *отвлечь*, *odwód* – *отвод*;

14. *z-*, *ze-/s-*, *so-* – omawiane przedrostki wywodzą się bezpośrednio z psł. \*sъ. Wariant bez elementu samogłoskowego w obu językach powstał po zaniku ʒ, co spowodowało, że jego bezdźwięczna bądź udźwięczniona wymowa jest ściśle uzależniona od pozycji fonetycznej. Komponent wokaliczny natomiast albo regularnie wykształcił się z ʒ, który równolegle przechodził w stpol. *e* i strus. *o*, albo pojawił się wtórnie wraz z zanikiem ʒ przed sylabą ze zbitką spółgłoskową, aby rozdzielić trudny do wymówienia szereg (np. *ze-stroić* – *состроить* ≤ \*sъstroiti). Jeśli chodzi o zapis, to w języku polskim w zasadzie jest on zgodny z brzmieniem (wyjątek stanowi pozycja przed *s*, *sz*, *h*, kiedy to cząstka ta jest oddawana wbrew wymowie jako *z-*, por. *zsyłać*, *zszyć*, *zhańbić*), podczas gdy w języku rosyjskim obowiązuje jednolity wzorzec odwołujący się do zasady morfologicznej. Charakteryzowaną dysproporcję zaobserwowano w zestawieniach: *zbieg* – *сбез*, *zbój* – *сбой*, *zdobny* – *сдобный*, *zestanie* – *сознание*, *zgon* – *сгон*, *zlepek* – *слепок*, *zliczyć* – *сличить*, *zmieścić* – *сместить*, *znoszenie* – *сношение*, *zmysł* – *смысл*.

### Asymetrie fonetyczne we fleksji

Jeszcze obficie reprezentowane, choć nie tak różnorodne jak w pierwszej grupie, są polsko-rosyjskie asymetrie fonetyczne zachodzące we fleksji<sup>11</sup>. Rozbieżności, jako że dotyczą morfemów fleksyjnych, swoim zasięgiem obejmują nie pojedyncze wyrazy, ale bez wyjątku całe kategorie gramatyczne.

1. *ć/t'* – jest to asymetria typowa dla fleksji bezokolicznika, por. *boleć* – *болеть*, *obliczyć* – *обличить*, *prawić* – *править*, *pytać* – *пытать*, *witać* – *витаать*, *wyzywać* – *вызывать*. Obie końcówki genetycznie kontynuują dawną fleksję \*ti, która w staropolszczyźnie została spalatalizowana do [ci], po czym, zachowując miękkość, pozbyła się wygłosowego nieakcentowanego *-i*. W dialektach, które złożyły się na język rosyjski, doszło tylko do utraty samogłoski w pozycji nieakcentowanej (stąd postać graficzna *tb*), choć w praktycznej wymowie tak powstałe [t'] jest nieco bardziej zmiękczone niż na przykład w wyrazie *мухо*. Opisywana rozbieżność, wynikająca w gruncie rzeczy z tych samych uwarunkowań historycznych (pomijając redukcję samogłoski), występuje również w rdzeniach, por. *cierpienie*

<sup>11</sup> Mowa tu oczywiście o formach podstawowych, a nie deklinacyjnych (przypadków zależnych) czy koniugacyjnych (osoby, czasu, trybu itd.).



– *терпение, ciśnienie* – *тиснение, ёта* – *тьма, godność* – *годность, płoć*  
– *плоть, rosiecha* – *потеха*;

2. *-y/-yj, -oj* – również i w tym przypadku dysproporcja w planie wyrażania ma charakter systemowy, ponieważ dotyczy końcówek wszystkich twar-dotematowych przymiotników złożonych mających postać N (oraz Acc nieżyw.) sg. masc. Podane polsko-rosyjskie odpowiedniki wywodzą się ze wspólnego psł. \**ъjъ*. W staropolszczyźnie grupa ta najpierw pozbyła się mocnego napiętego jera poprzez wzdłużenie go do [y]-*jъ*, następnie, absorbując interwokaliczne (pólsamogłoskowe) *j*, ściągnęła się do *-y*. W dialektach, na których bazie wytworzył się język rosyjski, na skutek wokalizacji *ъ* ≥ *o* wspomniana grupa regularnie przeszła w *-oj*, (i tak też była wymawiana), ale redukcja samogłoski nieakcentowanej z czasem zmieniła jej artykulację na [ъj]. W piśmiennictwie staroruskim końcówka ta – niezależnie od wymowy – najczęściej była oddawana przez podtrzymywaną tradycją staro-cerkiewno-słowiańską fleksję *-yj*, co zresztą ma miejsce do dziś (z wyjątkiem *-oj* pod akcentem). Oto wybrane przykłady: *biegły* – *беглый*, *duchowy* – *духовой*, *kopieczny* – *конечный*, *luty* – *лютый*, *slawny* – *славный*, *widny* – *видный*, *zakaźny* – *заказной*;

3. *'e/o* – zgromadzone w tej grupie egzemplifikacje to przysłowki, por. *bezpiecznie* – *беспечно*, *ciudnie* – *чудно*, *imiennie* – *именно*, *kopiecznie* – *конечно*, *licznie* – *лично*, *ładnie* – *ладно*, *pagle* – *нагло*, *nieładnie* – *неладно*, *rysznie* – *пышно*, *rozkosznie* – *роскошно*, *samoczynnie* – *самочинно*, *wiernie* – *верно*. W obu językach kontynuują one dawne formy twar-dotematowych przymiotników prostych, które z czasem skostniały, tracąc odmianę. Różnice dotyczące samogłosek wygłosowych (historycznie fleksji) w tych wyrazach są spowodowane tym, że pierwotnie w staropolszczyźnie było to zapewne Nom. sg. neutr. stopnia wyższego (ewentualnie Loc. sg. wszystkich rodzajów w stopniu równym), zakończony właśnie na *'e*, natomiast w języku staroruskim musiał to być zwykły Nom. sg. neutr. z fleksyjnym *-o* [por. Stieber 1989, 172; Klemensiewicz i in. 1981, 326];

### Asymetrie fonetyczne niesklasyfikowane

Podążając za przyjętą we wstępie artykułu definicją paronimu, do tej kategorii należałoby również zaliczyć niewielką grupę jednostek, w których przypadku dysproporcje brzmieniowe oraz graficzne wymykają się wyżej opisanym kryteriom i jednocześnie mają charakter jednostkowy, tzn. są reprezentowane przez pojedyncze przykłady, por. *awantura* – *авантюра*, *furtka* – *фортка*, *jubiler* – *юбиляр*, *kanon* – *канун*, *komin* – *камин*, *lustro*

– *мощпа*, *maszkara* – *мошкара*, *papieros* – *нанупоца*, *paszport* – *паспорт*. Trudność w sklasyfikowaniu wyróżnionych asymetrii wiąże się z tym, że wyrazy, w których występują, genetycznie nie należą do słowiańskiego areału językowego. Wszystkie są zapożyczeniami pośrednimi bądź bezpośrednimi – głównie z języków zachodnioeuropejskich – i być może dlatego zachodzące między nimi różnice nie znajdują historycznego uzasadnienia.

Wyodrębnienie kategorii paronimów w obrębie jednego tylko języka (polskiego lub rosyjskiego) metodologicznie jest dość trudne do przeprowadzenia. Wynika to z faktu, że rozbieżności formalne zachodzące pomiędzy porównywanymi jednostkami paronimicznymi praktycznie każdorazowo mają charakter przypadkowy, nieregularny – nie tworzą paradygmatów i zwykle nie podlegają jakiegokolwiek systematyzacji. W związku z tym w ewentualnym zakwalifikowaniu danej pary wyrazów do tej kategorii duży udział ma intuicja badacza, który dysponując jedynie opartym na dość dużym stopniu ogólności kryterium podobieństwa brzmieniowego oraz bardziej już precyzyjną zasadą wspólności rdzenia, decyzję niejednokrotnie musi podejmować arbitralnie. Inaczej dzieje się w przypadku paronimii międzyjęzykowej (w naszym przypadku polsko-rosyjskiej), ponieważ akurat tutaj pomiędzy odpowiednikami leksykalnymi dają się zauważyć mające swoje źródło w historii obu języków regularne różnice artykulacyjne. W wymiarze praktyczno-komunikacyjnym mogą one być ledwie dostrzegalne (np. *оportunу* – *опорный*) bądź zasadnicze (np. *пресад* – *непечуд*), w zestawieniu paronimicznym mogą występować pojedynczo (np. *chlebek* – *хлебok*) lub współwystępować z innymi dysproporcjami (np. *прещладовац* – *пещледоватъ*), zawsze jednak są powtarzalne, a więc w miarę łatwe do uchwycenia. I to właśnie one, nazwane pojęciami i opisane metodami badań diachronicznych, mogą służyć jako podstawowe narzędzie selekcji paronimów. W niniejszym artykule proponuje się je jako zespół kryteriów, które pozwolą na wyznaczenie granicy pomiędzy polsko-rosyjskimi „klasycznymi” homonimami z jednej strony, a paronimami z drugiej – w sposób usystematyzowany.

### Literatura

- Klemensiewicz Z., Lehr-Splawiński T., Urbańczyk S., 1981, *Gramatyka historyczna języka polskiego*, Warszawa.
- Koneczna H., 1965, *Charakterystyka fonetyczna języka polskiego*, Warszawa.
- Kusal K., 2002, *Rosyjsko-polski słownik homonimów międzyjęzykowych*, Wrocław.
- Łoś J., 1922, *Gramatyka polska. Część I: Głosownia historyczna*, Lwów – Warszawa – Kraków.

- Rospond S., 1971, *Gramatyka historyczna języka polskiego*, Warszawa.
- Rutkowski K., 2012, *Polsko-rosyjskie homonimy i paronimy międzyjęzykowe – propozycja klasyfikacji*, „Studia Wschodniosłowiańskie”, t. 12, Białystok, s. 305–320.
- Sławski F., 1952–1982, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, Kraków [słownik nieukończony].
- Stieber Z., 1989, *Zarys gramatyki porównawczej języków słowiańskich*, Warszawa.
- Акуленко В. В. (ред.), 1969, *Англо-русский и русско-английский словарь “ложных друзей переводчика”*, Москва.
- Грабчиков С. М., 1980, *Межъязыковые омонимы и паронимы. Опыт русско-белорусского словаря*, Минск.
- Иванов В. В., 1964, *Историческая грамматика русского языка*, Москва.
- Кочерган М. П., 1997, *Словарь русско-украинских межъязыковых омонимов*, Киев.
- Шуба П. П., 1982, *Міжмоўная беларуска-руская аманімія і паранімія. Пытанні білінгвізму і ўзаемадзейня*, Мінск.
- Ярцева В. Н. (ред.), 1998, *Большой энциклопедический словарь. Языкознание*, Москва.

## BETWEEN POLISH-RUSSIAN LEXICAL HOMONYMY AND PARONYMY

## SUMMARY

The problems involved in separating Polish-Russian interlingual paronyms from a group of homonyms are described in this article. The aim of the research is to elaborate on specific criteria for selection of such lexical units. The most common articulation differences – including explanations of their reasons – are defined and discussed in the pairs of words that have both similar pronunciation and the same root. Finally, criteria for the selection of Polish-Russian paronyms are developed on the basis of regularly repeating (the most typical) phonetic asymmetries that could be interpreted from a historical perspective, e.g.: Pol. *ó* / Rus. *o* ≤ Pr.-Slav. \**o* (*nałóg* – *налог*), *e/o* ≤ \**ъ* (*nosek* – *носок*), *-y/-ый*, *-oй* ≤ \**ъjъ* (*pozorny* – *позорный*).

email: k.rutkowski@uwb.edu.pl



*Anna Rygorowicz-Kuźma*  
*Białystok*

## Nazwy nabożeństw prawosławnych w języku polskim

**Słowa kluczowe:** terminologia religijna, prawosławie, język polski

Prawosławie stanowi w Polsce mniejszość religijną, choć tradycje cyrylo-metodiańskie były obecne na ziemiach państwa polskiego od jego zarania. Przez wiele też wieków na jego zmiennym granicznie terytorium stykały się i wzajemnie przenikały strefy wpływów *slavia latina* i *slavia orthodoxa*. To kulturowo graniczne położenie geograficzne Polski odbiło się na jej specyfice wyznaniowej, w tym również na sytuacji polskiego języka religijnego. Staropolska terminologia religijna nosiła wyraźne znamiona pośrednictwa czeskiego, które z kolei wykazywało związek z językiem staro-cerkiewno-słowiańskim. Z czasem jednak więzi te zaczęły się zacierać, a terminologia zmieniać. I choć wydawać by się mogło, iż współczesny język chrześcijaństwa polskiego związany jest wyłącznie z rzymskim katolicyzmem proweniencji łacińskiej, to pewna część podstawowych terminów religijnych zachowała swój związek z językiem misyjnym braci sołuńskich Cyryla i Metodego (por. np. wyrazy *chrzest*,  *cudotwórca*,  *błogosławić* itp.).

Na tle polskiej terminologii chrześcijaństwa zachodniego ciekawy materiał badawczy stanowi leksyka religijna, funkcjonująca w środowisku polskich wyznawców prawosławia. Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, zachowując – zgodnie z tradycją prawosławnych Słowian – cerkiewno-słowiański język liturgiczny, posługuje się w życiu codziennym współczesnymi językami słowiańskimi, zrozumiałymi dla wiernych. Ważną rolę odgrywają więc lokalnie języki mniejszości narodowych i etnicznych, jak białoruski, ukraiński, rosyjski czy łemkowski, choć podstawową funkcję komu-

nikacyjną ze względu na powszechną zrozumiałość zaczyna spełniać język polski.

W tym miejscu analizie zostanie poddany wycinek językowej rzeczywistości polskiego prawosławia, jaki stanowią nazwy nabożeństw cyklu dobowego.

Nabożeństwa są najbardziej zauważalnym, zewnętrznym wyrazem wiary. Poprzez wspólną i indywidualną modlitwę, słuchanie fragmentów ksiąg Pisma Świętego, symboliczne znaki i czynności ich uczestnicy wchodzi w związek duchowy z Bogiem i otrzymują od Niego łaskę i błogosławieństwo. Wszystkie nabożeństwa, ich części, modlitwy, wyrażają głębokie myśli, idee, nawiązując do doniosłych wydarzeń z życia Jezusa Chrystusa, Bogurodzicy i świętych. Można je dzielić w zależności od pory dnia, dnia tygodnia lub roku. W tradycji prawosławnej cykl nabożeństw dobowych obejmuje aż 9 celebracji: nabożeństwo dziewiątej godziny (cs. *девятый час*), wieczernię (cs. *вечерня*), powieczерze (cs. *повечерие*), nabożeństwo nocne (cs. *полунощница*), jutrznię (cs. *утрениа*), nabożeństwo pierwszej godziny (cs. *первый час*), nabożeństwo trzeciej godziny (cs. *третий час*), nabożeństwo szóstej godziny (cs. *шестой час*) i liturgię (cs. *литургия*) [Bondaruk 1987, 70–82].

Najbardziej ogólny i podstawowy termin odnoszący się do zorganizowanej formy modlitw, czytań i śpiewów wychwalających i zanoszonych do Boga to *nabożeństwo*. Jest to określenie ogólnochrześcijańskie, używane aktywnie zarówno w Kościele katolickim, jaki i prawosławnym. Obecne we współczesnych słownikach języka polskiego podstawowe znaczenie *nabożeństwa* to ‘zespół obrzędów religijnych, modłów, ujętych w normy liturgiczne lub zwyczajowe’ [USJP, II 761]. W języku staropolskim na plan pierwszy wysuwały się znaczenia bliższe etymologii, wyrażające postawę człowieka wobec Boga, pobożną i pokorną<sup>1</sup>. Jak podaje Maria Karpluk [2001, 99] wyraz jest zapożyczeniem czeskim (stczes. *naboženství*), dostosowanym do abstraktów polskiego typu na *-stwo*. Co ciekawe, formę tę w znaczeniu ‘służba cerkiewna’ (‘служение церковное’) rejestruje *Полный церковно-славянский словарь* Djaczenki<sup>2</sup> [Djacz., 1052].

W użyciu wiernych prawosławnych jako synonim terminu *nabożeństwo* występuje też leksem *służba*. Jest to wyraz rodzimy, którego odniesienie

<sup>1</sup> Zob. np. artykuł hasłowy w *Słowniku staropolskiej terminologii chrześcijańskiej* M. Karpluk: *nabożeństwo* – 1. ‘pobożność, cześć oddawana Bogu’ 2. ‘pokora, skrucha’ 3. ‘obrzęd religijny’ [2001, 99].

<sup>2</sup> W słowniku tym obok wyrazów cerkiewnosłowiańskich zarejestrowane są formy staroruskie (wyróżnione przy pomocy innej czcionki). Leksem *набоженство* znalazł się w tej grupie.

religijne należy wiązać z wpływami czeskimi. W znaczeniu ‘spełnianie czynności religijnych, ofiar, sprawowanie religijnych obrzędów’ termin ten był notowany już w XIV w., a połączenie *boża, boska służba* w odniesieniu do mszy świętej i innych posług religijnych pojawia się w tekstach z XV w. [Karpluk 2001, 209]. Obecnie znaczenia religijne *służby* uległy zapomnieniu, nie są też odnotowywane we współczesnych słownikach języka polskiego [zob. np.: USJP, III 1278; SWJP, II 325; NSJP, 931 i in.]. Termin pozostał jednak w użyciu w środowiskach prawosławnych, gdzie funkcjonuje najprawdopodobniej jako pożyczka cerkiewnosłowiańska (por. cs. *служба* [Djacz., 618]; zob. też strus. *служба божественная, церковная, святая* Srez. [za: Karpluk 2001, 209]).

O ile ogólne nazwy celebracji religijnych są związane z postawą i posługą człowieka wobec Boga, o tyle terminy określające konkretne nabożeństwa cyklu dobowego wiążą się ściśle z porą dnia, w której należy je służyć. Wyjątek stanowi tu główne nabożeństwo, będące zwieńczeniem cyklu codziennych celebracji. Jest to liturgia, podczas której następuje przeistoczenie chleba i wina w ciało i krew Chrystusa, dzięki czemu wierni mogą przystąpić do sakramentu Eucharystii. Leksem *liturgia*, wywodzący się ze starożytnej greki, ma przedchrześcijańskie korzenie. Składa się z dwóch członów: gr. *λέϊτ* ‘publiczny’ i gr. *εργον* ‘praca, działanie’, połączenie których daje znaczenie ‘praca, służba publiczna’. Terminem tym w starożytnych Atenach i innych większych państwach-miastach nazywano świadczenia ponoszone na rzecz państwa przez najbardziej zamożną część społeczeństwa. Stąd *liturg* to określenie osoby pełniącej taką służbę, będącej swojego rodzaju mecenasem, opłacającym na przykład funkcjonowanie gimnazjum czy wyprawę wojenną [Długosz-Kurczabowa 2008, 360]. Z czasem ten obywatelski wymóg został zapomniany. Leksem *liturgia* jednak przetrwał. Opatrzony pierwiastkiem sakralnym przybrał nieco zmodyfikowane znaczenie ‘publicznej służby Bogu’. W języku polskim termin *liturgia* używany był początkowo w znaczeniu ‘nomenklatura obrządku uroczystego na cześć boską’, ‘służba boża, w której się odprawia tajemnica wieczerzy pańskiej’ [SLind., II 649], był więc przede wszystkim synonimem leksemu *msza*<sup>3</sup>. Z czasem jednak (od końca XVIII w.) w chrześcijaństwie zachodnim *liturgia* zaczęła być rozumiana szerzej jako ‘całokształt obrzędów religijnych’, ‘całość kultu religijnego’ [EK, X 1113]. Chrześcijaństwo wschodnie zachowało dawne znaczenie terminu *liturgia* jako podstawowego nabożeństwa, podczas którego sprawowana

<sup>3</sup> W takim znaczeniu termin *liturgia* funkcjonował na przykład w polszczyźnie XVI w. [zob.: Karpluk 1989, 129].

jest Eucharystia<sup>4</sup>. To zróżnicowanie znaczeń religijnych *liturgii* rejestrują także współczesne słowniki, zob. np.: *liturgia* – 1a ‘w danej religii: ustalony porządek i sposób odprawiania nabożeństw i obrzędów religijnych’; 1b ‘w Kościele prawosławnym: msza’ [USJP, II 458]. Obok terminu *liturgia* w środowiskach prawosławnych funkcjonują formy bardziej rozbudowane – *Boska Liturgia i Liturgia Święta*. Są to zapewne polskie odpowiedniki cerkiewnosłowiańskiego wyrażenia *божественная литургия*. Oba tłumaczenia nie są jednak doskonałe i świadczą o trudnościach translatorskich. Ich przeciwnicy dowodzą, iż połączenia te nie są zbyt udanym przekładami, pierwsze ze względu na świeckie asocjacje przymiotnika *boski* w znaczeniu ‘wspaniały, zachwycający’, drugie ze względu na niepełną adekwatność cerkiewnosłowiańskiego przymiotnika *божественный* w znaczeniu ‘odnoszący się do Boga’ i polskiego *święty*, i skłaniają się do używania wyrażenia *Liturgia Boża* [Klimiuk 2012, 38]. Wydaje się, iż połączenie *liturgia święta*, spotykane już w polszczyźnie XVI w.<sup>5</sup>, to formacja specyficzna, wskazująca na przenikanie się czy też stykanie chrześcijańskiej tradycji Wschodu i Zachodu, greckiego *liturgia* i łacińskiego *sacra* (por. łac. *liturgia sacra*).

Obok określenia *liturgia* w użyciu występuje też synonimiczny leksem *obiednia*. Nazwa ta łączy liturgię z innymi nazwami nabożeństw cyklu dobowego, wskazującymi na porę ich celebracji. Staroruska i cerkiewnosłowiańska forma *обед* oznacza ‘posiłek, spożywany w południe’, a także samą porę ‘południe’ [Czern., I 584]. Leksem *obiednia* precyzuje więc czas sprawowania tego nabożeństwa ‘do południa’<sup>6</sup>. Chociaż termin *obiednia* rejestruje już słownik Samuela Lindego (jako zapożyczenie ruskie) w znaczeniu ‘msza święta’ [SLind., III 385], na gruncie polskim nie jest on obecnie zbyt rozpowszechniony i używany raczej jako forma gwarowa, potoczna. Dla porównania w języku rosyjskim jest to wyraz aktywny, traktowany na równi

<sup>4</sup> Zob. np.: *литургия* – „В церкви христианской литургией называется то богослужение, во время которого священнодействуется воспоминание тайной вечери Иисуса Христа и совершается таинство св. причащения. Это есть самое главное и высокое богослужение в церкви Христовой; все прочие богослужения, совершаемые в течение суток, суть только приготовления к совершению или слушанию литургии, которая преимущественно пред прочими церковными богослужениями называется божественной литургией.” [Djacz., 284].

<sup>5</sup> Zob. np.: P. Skarga, *Synod brzeski*: „szli do cerkwie ś. Mikołaja i tam z władykami i duchowieństwem greckiego Kościoła *liturgijej* ś. słuchali” (s. Cv) [za: Karpluk 1989, 129].

<sup>6</sup> Liturgia jest nabożeństwem, które musi się rozpocząć w godzinach przedpołudniowych, stąd też nie jest sprawowana po południu. Wyjątek stanowi tzw. Liturgia Upřednio Poświęconych Darów celebrowana w Wielkim Poście, będąca w rzeczywistości wieczernią, podczas której wierni mogą przystąpić do Eucharystii.



z liturgią, a nawet precyzujący jej kontekst wyznaniowy, por. *литургия* – „церк. главное христианское богослужение, включающее в себя чтение отрывков из Библии, песнопения, молитвы (в православии – обычно обедня, в католичестве – месса)” [BTS, 500].

Nazwy *wieczernia* i *utrenia*, podobnie jak omawiana wyżej *obiednia*, związane są z porą celebracji danego nabożeństwa. Termin *wieczernia* to zapożyczenie cerkiewnosłowiańskie (cs. *вечерня*), będące z kolei kalką semantyczno-strukturalną greckiego *εσπερινός*, gdzie *εσπέρα* oznacza ‘wieczór’. Nazwa ta w znaczeniu ‘nieszpor’ zarejestrowana jest w słowniku Samuela Lindego [SLind., VI 284]. Co ciekawe, terminy *wieczernia* i *nieszpory* mają wspólną etymologię, choć różne drogi rozwoju. W chrześcijaństwie wschodnim greckie *εσπερινός* przez pośrednictwo cerkiewnosłowiańskie otrzymało rodzimą formę *wieczernia*, chrześcijaństwo zachodnie natomiast wychodząc z łacińskiego *vesper* poprzez czeskie *nešpor* ukształtowało w tej funkcji termin *nieszpór* (XV w.), zamieniony z czasem formą pluralną *nieszpory* (XIX w.) [Długosz-Kurczabowa 2008, 711].

Bardziej zbieżne terminy obserwujemy dla nabożeństwa celebrowanego przed świtem (w nocy lub wcześniej rano). Charakterystyczna dla prawosławia nazwa tego nabożeństwa to *utrenia*, kolejna pożyczka cerkiewnosłowiańska (cs. *утреня*). Na gruncie polskim przybrała ona postać *jutrznia*, notowaną już od XIV wieku [Boryś 2005, 217]. Jako termin religijny pozostała ona aktywna i we współczesnym języku, zob. np.: *jutrznia* – rel. ‘w Kościele katolickim: modlitwa odmawiana przed wschodem słońca’ [USJP, I 1312]. Zastanawia natomiast etymologia nazwy *jutrznia*. Jest to termin kościelny, więc prawdopodobne jest jego łacińskie pochodzenie poprzez pośrednictwo czeskie (kalka strukturalna łac. *matutinum* (*officium*)), co sugerują słowniki [zob. np.: Karpluk 2001, 51; RE, V 280]. Staroczeskie formy są jednak zgodne ze staro-cerkiewno-słowiańskimi i w tym przypadku można się skłaniać ku takiemu pochodzeniu.

W skład celebracji codziennych Cerkwi prawosławnej wchodzi też nabożeństwa zwane *powieczerije* i *połunoszcznica*. Są to wąskospecjalistyczne terminy, nie zawsze też rozpoznawane bądź rzadko używane w środowisku prawosławnych. Pierwsze z tych nabożeństw celebrowane jest łącznie z *wieczernią* i prawdopodobnie z jej nazwą utożsamiane. Drugie współcześnie sprawowane jest w cerkwiach parafialnych bardzo rzadko, zwykle tylko podczas Paschy, stąd też aktywność terminu *połunoszcznica* w języku nie jest duża. Jak się okazuje, tłumaczenia tych cerkiewnosłowiańskich pożyczek były znane językowi polskiemu w przeszłości. Samuel Linde rejestruje na przykład formę *powieczerze* w znaczeniu ‘kompleta’ [SLind., IV 421], dla terminu *północnica* przytacza cytaty: „modlitwy też mawiamy *in officio*

*nocturno*, na północnicy po naszymu (Ex. 48)”, „Na jutrzni, na północnicy, na chory śpiewają Boh hospod (Pim. Kam. 304)” [SLind., IV 317]. O ile polska forma *powieczere* funkcjonuje w środowisku prawosławnych obok jej cerkiewnosłowiańskiego odpowiednika [zob. np.: Bondaruk 1987, 73; Przybył 2000, 111; SCP, 234], o tyle termin *połunoszcznica* tłumaczony jest obecnie raczej opisowo jako *nabożeństwo północne* [zob. np.: Bondaruk 1987, 74; Przybył 2000, 136] lub *północne czuwanie* [zob. np.: SCP, 240].

Kolejne celebracje cyklu dobowego to nabożeństwa noszące nazwę *czas*y. Wywodzą się one z tradycji judaistycznej praktyki modlitw o określonych godzinach, przejętej przez Kościół chrześcijański pierwszych wieków. W Kościele prawosławnym składają się z czterech publicznych nabożeństw, poświęconych wydarzeniom związanym ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa: dziewiątej, pierwszej, trzeciej i szóstej godziny (cs. *девятый час, первый час, третий час, шестой час*). Termin *czas*y to jeszcze jedna pożyczka cerkiewnosłowiańska będąca semantyczną kalką greckiego *ώρα* ‘godziny’. W środowisku prawosławnych w Polsce nazwa ta jest bardziej aktywna niż polskie tłumaczenie *godziny*, zapewne ze względu na jej wyrazistość. W terminologii religijnej występuje co prawda wyrażenie *godziny kanoniczne* (z łac. *horae canonicae*), lecz w odniesieniu do nabożeństw prawosławnych jest ono stosowane przede wszystkim jako katolicki analog funkcjonalny. Przyjęły się za to swoiste hybrydy z tłumaczeniem liczebnika i pozostawieniem cerkiewnosłowiańskiej formy rzeczownika: *pierwszy czas, dziewiąty czas* itp. Paralelnie używane są też bardziej rozbudowane połączenia *nabożeństwo dziewiątej godziny, nabożeństwo pierwszej godziny* itp. jako tłumaczenia cerkiewnosłowiańskich form *служба девятого часа, служба первого часа* itp. Termin *czas*y nie jest poświadczony we współczesnych źródłach leksykograficznych języka polskiego, choć był on znany językowi polskiemu w przeszłości. Formę *czas*y w znaczeniu ‘godziny, kościelne księżę godziny’ rejestruje Samuel Linde [SLind., I 353].

Jeszcze jedna nazwa, która nie jest bezpośrednio związana z cyklem nabożeństw dobowych, ale łączy się z określeniami celebracji, wskazującymi na porę ich sprawowania, to *wsienosz(cz)noje bdienije*, tłumaczone na język polski jako *całonocne czuwanie*. Jest to uroczyste nabożeństwo celebrowane w przededniu niedziel i ważnych świąt, włączające wieczernię, utrenię i nabożeństwo pierwszej godziny. Jest to semantyczno-strukturalna kalka cerkiewnosłowiańskiego terminu *всенощное бдение*.

Powyższy przegląd nazw nabożeństw prawosławnych wskazuje na ich ścisły związek z językiem cerkiewnosłowiańskim. Fakt ten nie dziwi, gdyż jest to podstawowy język liturgiczny prawosławnych Słowian. Przypomnijmy, iż został on stworzony przez soluńskich misjonarzy Cyryla i Metode-

go właśnie z myślą o ewangelizacji Słowian. Braciom przyświecała ważna idea – równouprawnienie Słowian, uwydatnienie ich prawa do własnego języka i piśmiennictwa. Franciszek Sławski słusznie zauważa, iż „fakt wydzwignięcia języka słowiańskiego do rangi języka liturgicznego i literackiego, a więc zrównanie go z łaciną i greką, był na Zachodzie w IX wieku czymś niesłychanym, naprawdę rewolucyjnym, bardziej zrozumiałym na Wschodzie, w kręgu kultury bizantyjskiej, skąd obaj bracia przyszli” [Sławski 2011, 325]. Dlatego też misja cyrylo-metodiańska na słowiańskim Zachodzie odniosła ostatecznie porażkę, choć na Wschodzie zapoczątkowała rozwój rodzimego piśmiennictwa m.in. Rusinów, Bułgarów, Macedończyków czy Serbów.

Wracając do polskiej terminologii prawosławnej należy zaznaczyć, iż obok zapożyczeń z języka cerkiewnosłowiańskiego, które dominują w grupie nazw nabożeństw cyklu dobowego, część terminów to bezpośrednie pożyczki greckie (por. np.: *akatyst*, *doksologia*). Nasuwa się pytanie, czy prawosławni w Polsce używają też terminologii religijnej zaczerpniętej z bratniego Kościoła katolickiego? Analiza materiału wykazała częściową zbieżność w przypadku nazw ogólnosłowiańskich, jak *wieczernia*, *jutrznia*, *nabożeństwo*. Przenikanie do kultury i terminologii prawosławia wpływów dominującego w Polsce zachodniego płuca chrześcijaństwa jest zjawiskiem naturalnym i nieuchronnym. Do użycia wchodzi więc stopniowo terminy łacińskiej proweniencji, jak *msza* (na określenie *liturgii*), *nieszpory* (tj. *wieczernia*), *kompleta* (tj. *powieczerije*). Pozostają one jeszcze przede wszystkim analogiami funkcjonalnymi, służącymi przybliżeniu ogółowi społeczeństwa polskiego realiów prawosławia. Wydaje się, iż Kościół, zarówno prawosławny, jak i katolicki, staje się obecnie bardziej otwarty na „innowierców” i skłonny do dialogu. W historii chrześcijaństwa w Polsce widoczne były bowiem tendencje odwrotne: wydzielania się, odróżniania obydwu Kościołów i różnicowania ich słownictwa (zob. np. losy terminów *cerkiew* czy *pop*<sup>7</sup>). Dziś już natomiast zbyt nie zaskakuje poniższy artykuł hasłowy zarejestrowany w *Uniwersalnym słowniku języka polskiego* pod redakcją Stanisława Dubisza<sup>8</sup>: *msza* – ‘najważniejsza ceremonia w Kościele katolickim i prawosławnym będąca przypomnieniem Ostatniej Wieczerzy i symbolicznym urzeczywistnieniem ofiary krzyżowej Chrystusa’ [USJP, II 737].

<sup>7</sup> Na temat historii wyrazu *pop* zob. np.: Rygorowicz-Kuźma [2011, 408–409].

<sup>8</sup> Należy zauważyć, iż termin *msza* nie jest jeszcze rozpowszechniony wśród prawosławnych i dominuje tradycyjne określenie *liturgia*.

### Literatura

- Bondaruk K., 1987, *Nauka o nabożeństwach prawosławnych*, Białystok.
- Boryś W., 2005, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków.
- Długosz-Kurczabowa K., 2008, *Wielki słownik etymologiczno-historyczny języka polskiego*, Warszawa.
- Karpluk M., 1989, *Słownictwo cerkiewne w polszczyźnie XVI wieku. Wybór przykładów*, [w:] *Chrześcijański wschód a kultura polska*, Lublin, s. 127–147.
- Karpluk M., 2001, *Słownik staropolskiej terminologii chrześcijańskiej*, Kraków.
- Klimiuk N., 2012, *Wykład o. Marka Ławreszuka „O terminach w Cerkwi”*, „Przeгляд Православный”, nr 2 (320), s. 38–39.
- Przybył E., 2000, *Prawosławie*, Kraków.
- Rygorowicz-Kuźma A., 2011, *Terminologia prawosławna w języku polskim (na przykładzie nazw osób duchownych)*, „Acta Polono-Ruthenica”, XVI, s. 403–413.
- Sławski F., 2011, *Słowotwórstwo, słownictwo i etymologia słowiańska*. Rozprawy Wydziału Filologicznego, tom LXXX, Kraków.

### Wykaz skrótów

- BTS – *Большой толковый словарь русского языка*, 1998, главн. ред. С. А. Кузнецов, Санкт-Петербург.
- Czern. – Черных П. Я., 1999, *Историко-этимологический словарь современного русского языка*, т. 1–2, Москва.
- EK – *Encyklopedia Katolicka*, 2004, t. X, Lublin.
- Djacz. – Дьяченко Г., протоиерей, 1993, *Полный церковно-славянский словарь*, Репринтное воспроизведение издания 1900 г., Москва.
- NSJP – *Nowy słownik języka polskiego PWN*, 2002, red. E. Sobol, Warszawa.
- RE – *Religia. Encyklopedia PWN*, 2002, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 5, Warszawa.
- SCP – Znosko A., 1996, *Słownik cerkiewnosłowiańsko-polski*, Białystok.
- SWJP – *Słownik współczesnego języka polskiego*, 1999, red. B. Dunaj, t. 1–2, Warszawa.
- SLind. – Linde S. B., 1854–1860, *Słownik języka polskiego*, t. 1–6, Lwów.
- USJP – *Uniwersalny słownik języka polskiego*, 2003, red. S. Dubisz, t. 1–4, Warszawa.

## THE NAMES OF ORTHODOX SERVICES IN THE POLISH LANGUAGE

## SUMMARY

This paper focuses on the names of the daily cycle of services in the Orthodox Church, which are available in the Polish language. The majority of terms are borrowed from Old Church Slavonic (such as *utrenia*, *wieczernia*, *czasy*) and are semantical or structural calques (such as *powieczерze*, *liturgia święta*, *jutrznia*, *pierwszy czas*). Some religious terms of Slavonic origin are used in both Orthodox and Roman Catholic Churches (for instance, *jutrznia*, *nabożeństwo*). The adaptation of Roman Catholic terminology of Latin origin, for example, *msza*, *nieszpory*, *kompleta* to the modern Polish Orthodox terminology is very interesting.

e-mail: [anna.rygorowicz-kuzma@uwb.edu.pl](mailto:anna.rygorowicz-kuzma@uwb.edu.pl)



*Wanda Stec*  
*Gdańsk*

**Z zagadnień motywacji nazw roślin leczniczych  
w języku polskim i rosyjskim: nazwy motywowane  
warunkami środowiskowymi roślin**

**Słowa kluczowe:** nazwa, motywacja, nominacja językowa, nomenklatura botaniczna, rośliny lecznicze

Rośliny lecznicze to funkcjonalna grupa roślin, eksploatowanych zarówno ze stanowisk dzikich, jak i uprawnych, stosowanych w medycynie i weterynarii w celu leczenia i profilaktyki chorób (ze względu na zawartość substancji czynnych), a także wykorzystywanych w przemyśle spożywczym i kosmetycznym. Nazwy roślin leczniczych odznaczają się różnorodnością motywacji semantycznej, jednakże, jak nam się wydaje, wybór określonego modelu nominacyjnego nie jest przypadkowy – jest on wynikiem wyboru spośród istniejących cech, mogących być podstawą nominacji, takich atrybutów, które najlepiej oddają specyfikę nazywanej rośliny, wyróżniając ją spośród innych. Jednym z motywów nazwotwórczych są warunki środowiskowe związane z miejscem występowania roślin<sup>1</sup>. Określają one stanowiska naturalne, czyli siedliska, w jakich dany gatunek występuje, a zatem rozwija się, rośnie i rozmnaża, które „charakteryzuje specyficzny układ warunków atmosferycznych, nazywany mikroklimatem, a także struktura i układ podłoża, w którym rosną” [Kozłowski 2009, 10]. Stanowiska sztucznie stworzone przez człowieka dla roślin leczniczych wprowadzonych do uprawy (siedliska

---

<sup>1</sup> Inne motywy nazewnicze cechujące nominację językową roślin leczniczych to: cechy morfologiczne (fizyczne) roślin, w tym oparte na podobieństwie, własności lecznicze (lub toksyczne), praktyczne wykorzystanie (pozamedyczne), pochodzenie geograficzne, specyfika wzrostu i rozwoju, przypisywane roślinom właściwości apotropeiczne, odniesienia do religii, mitologii, magii i obyczajów.

przekształcone), zazwyczaj także spełniają optymalne dla danego gatunku wymogi środowiskowe, uwarunkowane specyficnością jego rozwoju biologicznego.

Nazwy roślin leczniczych motywowane miejscem ich występowania mają charakter informacyjny, komunikują bowiem o wybranych atrybutach poszczególnych gatunków (a konkretnie o ich wymaganiach środowiskowych), w odróżnieniu od nazw neutralnych pod względem znaczeniowym. Dlatego też w pewnym sensie tego typu nazwy informacyjne, jako znaki językowe pełnią dwojaką funkcję – oznaczają i znaczą, bowiem poprzez swoją treść nie tylko identyfikują konkretne gatunki, zajmujące określoną pozycję w taksonomii roślin, ale i informują o swoistych własnościach desygnatu<sup>2</sup>.

Autorka niniejszego artykułu stara się odpowiedzieć na pytanie: w jaki sposób obraz środowiska przyrodniczego, w którym żyją rośliny, wyrażony jest w ich nazwach, jakie elementy tego obrazu stały się podstawą onomazjologiczną nazw nadawanych roślinom przez człowieka? Dla przedstawienia tematu przeanalizowano wybrane nazwy roślin leczniczych w języku polskim i rosyjskim oraz – w celu dodatkowego porównania sposobu percepcji świata roślin, a także podobieństw i różnic w jego odzwierciedleniu w procesie nominacji językowej – w uniwersalnym dla nomenklatury botanicznej języku łacińskim, pełniącym rolę swoistego ‘tertium comparationis’. Wzięto pod uwagę różne typy nazw funkcjonujące w obiegu użytkowników języka polskiego i rosyjskiego – przede wszystkim dwuwyrazowe nazwy zwyczajowe (botaniczne narodowe), ale także niezwykle wyraziste i bogate, aczkolwiek problematyczne z punktu widzenia systematyki botanicznej nazwy ludowe (gwarowe, regionalne)<sup>3</sup>. W celu prezentacji zagadnienia w artykule

---

<sup>2</sup> Szczegółowo zagadnienie to omawia w swojej pracy Jadwiga Waniakowa, wyjaśniając koncepcje z zakresu znaczenia nazw i teorii nominacji, wywodzące się z semantyki językoznawczej oraz semantyki filozoficznej, a także przywołując i definiując aparat pojęciowy dotyczący kwestii konotacji i denotacji nazwy (wyrażenia) oraz ich odpowiedników – znaczenia i oznaczania, treści i zakresu, sensu i odniesienia, intensji i ekstensji i in. – zob. Waniakowa [2012, 63–66].

<sup>3</sup> Zarówno nazwy roślin leczniczych, jak i opisy ich charakterystyki środowiskowej (siedliska roślinnego) przedstawiono, korzystając z podanych w bibliografii specjalistycznych pozycji z zakresu botaniki, zielarstwa i ziołolecznictwa. W celu wyjaśnienia niektórych z nazw lub ich części składowych posiłkowano się także pozycjami językoznawczymi (polskimi i rosyjskimi), w tym słownikami etymologicznymi. W trakcie poszukiwania polskich (w mniejszym zakresie rosyjskich) nazw ludowych oraz (częściowo) rozpatrywania ich motywacji semantycznej korzystano m.in. z opracowań książkowych J. Waniakowej [2012, 284 s.], K. Pastusiak [2007, 423 s.], H. Chodurskiej [2003, 399 s.]. Jak podaje J. Waniakowa, „literatura na temat nazw roślin jest niezwykle obszerna zarówno na świecie, w krajach słowiańskich, jak i w Polsce” [2012, 14], o czym można się przekonać, zapoznając się z bogatą bibliografią przywołaną w jej pracy [2012, 215–247].



uwzględnione zostały nazwy odznaczające się czytelną motywacją semantyczną w odniesieniu do rozpatrywanego czynnika motywacyjnego<sup>4</sup>.

Nazwy dwuwyrazowe składają się, jak to określa J. Biniewicz [Biniewicz 2002, 164–169], z terminu i nieterminu, przy czym jako termin rozumiany jest pierwszy element nazwy (człon rodzajowy), wytworzony w botanice, natomiast jako nietermin – element drugi (człon gatunkowy), wyraz zaczerpnięty z leksyki ogólnej, będący najczęściej przymiotnikiem. Takie zestawienia nomenklatoryczne zaczęły pojawiać się w polskiej nauce (Syrenius, Jundziłł, Kluk) w wyniku zastosowanej metodologii klasyfikowania roślin autorstwa K. Linneusza. Zasada nominacyjna oparta, zgodnie z wytycznymi Linneusza, na strukturze dwuelementowej (binominalnej) umożliwia nie tylko oznaczenie ogólne rośliny (rodzaj), ale również zawężenie jej charakterystyki w planie znaczeniowym do cech gatunkowych, co jest bardzo przydatnym zabiegiem z punktu widzenia systematyki i taksonomii. W przypadku niektórych roślin taką cechą gatunkową, umożliwiającą odróżnienie danego taksonu od innych może być specyficzne środowisko życia. Rodzaj ‘skrzyp’, ros. ‘хвощ’ (*Equisetum* L.) obejmuje ponad 20 blisko spokrewnionych gatunków, m.in.: skrzyp *leśny*, ros. хвощ *лесной* (*Equisetum sylvaticum* L.); skrzyp *polny*, ros. хвощ *полевой* (*Equisetum arvense* L.); skrzyp *łąkowy*, ros. хвощ *луговой* (*Equisetum pratense* Ehrh.); skrzyp *blotny*, ros. хвощ *болотный* (*Equisetum palustre* L.). Tym, co je odróżnia z punktu widzenia systematyki, jest przede wszystkim typ siedliska, mający wpływ na biologiczne przystosowanie się gatunku, a w nazwie wyrażony epitetem gatunkowym (przymiotnikiem relacyjnym). Ale charakterystyka miejsca występowania roślin może zawierać się także w będącym rzeczownikiem członie rodzajowym dwuwyrazowych nazw roślin leczniczych (lub w obydwu członach jednocześnie), na poświadczenie czego również zostaną przytoczone przykłady nominacji roślinnych.

Rośliny lecznicze w swoim naturalnym środowisku występują w składzie różnych zbiorowisk, których są częścią. Takie skupiska roślinne, składające się najczęściej z wielu gatunków, zwane są zespołami roślin lub asocjacjami. Do zespołów roślinnych należą m.in. las, łąka, szuwały jeziorne, zbiorowiska rzeczne i morskie, zbiorowiska ruderalne, wydmy piaszczyste, zbiorowiska

---

<sup>4</sup> W analizowanych dwuwyrazowych nazwach botanicznych w językach narodowych (polskim i rosyjskim) człony nazw motywowane warunkami środowiskowymi wydodrębniono kursywą. Ze względu na wymogi redakcyjne, pomimo zaleceń Międzynarodowego Kodeksu Nomenklatury Botanicznej odnośnie do podawania łacińskich nazw naukowych kursywą, wyróżniono kursywą jedynie te człony nazw naukowych, które zostały umotywowane cechami siedliska roślinnego. Łacińskie nazwy naukowe ujęto w nawiasach zwykłych. Nazwy ludowe (regionalne, gwarowe), których dotyczy temat niniejszego artykułu, w całości wydodrębniono kursywą.

górskie, a także zbiorowiska terenów uprawnych [Prończuk 1982, 419–421; Kozłowski 2009, 10]. Specyficzne cechy zbiorowiska, w jakim występują rośliny, są uwzględnione w ich nazwach.

Na *zbiorowiska wodne* oraz *blotne* (szuwały jeziorne, zbiorowiska nadrzeczne, rzeczne i morskie) wskazują nazwy roślin leczniczych:

- *bagno* zwyczajne (*Ledum palustre* L.), n. lud.: *bagno pospolite*, *bagniak*; ros. багульник болотный, ros. n. lud.: *багно*, *багун душистый*, *болотная одурь*, *болотник* [Ошанин 1984, 49]. Bagno, to, jak czytamy u A. Brücknera, „prasłowo zachodnich i wschodnich Słowian”, *bagnet* jest też nazwa rośliny „od miejsca gdzie rosną” [Brückner 1970, 11]. Rosyjski wyraz ‘багно’ oznacza „грязь, болотистое место”, ‘багун’ – „болотное растение” [Фасмер 1986, 102–103], natomiast ‘багульник’ wywodzi się od dialektalnych „багулить – ‘отравлять’, багуля – ‘ядовитый гриб’, багно – ‘багульник’. [...] Растение получило название по месту произрастания” [Шанский 1971, 31]. Местообитание багульника *болотного*: „преимущественно на сфагновых болотах, торфяниках, в заболоченных лесах” [Полуденный 2001, 13];
- rukiew *wodna* (*Nasturtium officinale* R.Br.), ros. жерыха обыкновенная, n. lud.: *водяной кресс*, *ключевой кресс*, *водяной хрен* [Муханова 1991, 126] – rośnie „w pobliżu zbiorników wodnych (w mokrych rowach, przy źródłach i strumieniach)” [Strzelecka 2000, 492], „na brzegach czystych, chłodnych wód” [Dreyer 2008, 14];
- wiązówka *blotna* (*Filipendula ulmaria* (L.) Maxim.), ros. таволга вязолистная, n. lud. *лабазник* – „rośnie na wilgotnych łąkach, nad brzegami wód oraz w zaroślach” [Kozłowski 2009, 39]; „растет на лугах, болотах, по берегам водоемов, в сырых местах и среди кустарников” [Полуденный 2001, 33] – stąd bierze się rosyjska nazwa ludowa ‘царица лугов’ oraz człon rodzajowy polskiej nazwy zwyczajowej ‘blotna’. „Nazywana ‘królową łąk’, od wieków stosowana przez ludzi roślina według dawnych wierzeń poświęcona była druidom” [Linford 2009, 111]. Rosyjska nazwa zwyczajowa ‘лабазник’ poniekąd także motywowana jest miejscem występowania rośliny, o czym możemy przeczytać na jednej z rosyjskojęzycznych stron internetowych poświęconych ziołom: „Нередко растение подходит близко к жилью: встречается, как говорили в старину, ‘за лабазами’, то есть в тени различных хозяйственных построек – амбаров, хлебов, бань, сараев. Отсюда и второе обиходное название растения: лабазник”<sup>5</sup>;

<sup>5</sup> Informacja dostępna na stronie *Растения, цветы, сад-огород* – „Florets.ru”, [online] <http://www.florets.ru/lekarstvennyye-rasteniya/labaznik-vyazolistnyi.html> [23.08.2012].

- knieć *blotna* (*Caltha palustris* L.), ros. *калужница болотная*, n. lud. *zabieniec* – bylina pospolita „na wilgotnych, bagnistych łąkach, na terenach zalewowych, brzegach jezior, strumieni” [Strzelecka 2000, 227] – stąd motywacja członu rodzajowego nazwy ‘*blotna*’ oraz całej rosyjskiej nazwy botanicznej ‘*калужница болотная*’ (od ‘калуга’ – болото, топь [Фасмер 1986, II, 170]), a także nazwy ludowej ‘*zabieniec*’ (jej siedlisko to również miejsce występowania żab i innych płazów);
- air *болотный* syn. air обыкновенный, pol. tatarak pospolity (*Acorus calamus* L.) – epitet gatunkowy ‘*болотный*’ w rosyjskiej nazwie botanicznej wskazuje na siedlisko rośliny, która „произрастает зарослями по берегам рек, водных бассейнов с илистой почвой, в медленно текущих и стоячих водах и на заболоченных лужайках” [Соловьева 2006, 43];
- żurawina *blotna* (*Oxycoccus palustris* Pers.), ros. клюква *болотная*, ros. n. lud. *болотный виноград* – występuje „гłównie на низу, на торфяных” [Strzelecka 2000, 630]. Łaciński epitet gatunkowy *palustris* bezpośrednio odsyła do środowiska, w jakim występuje roślina: „*paluster* – bagienny, bagnisty, rosnący на bagnie; z łac. *palus* = bagno, stojąca, stagnująca вода” [Rejewski 1996, 119].
- sušeniца *топяная*, syn. сушеница *болотная* (*Gnaphalium uliginosum* L.), pol. szarota *blotna* – „растет по берегам рек, болот, у водоемов” [Полуденный 2000, 140]. Łacińska nazwa gatunkowa *uliginosum*, podobnie jak odpowiadające jej rosyjska i polska, wskazuje na miejsce występowania rośliny: „*uliginosus* – bagienny, rosnący на bagnach; z łac. *uligo* = wilgoć, bagno, grunt (teren) podmokły” [Rejewski 1996, 161];
- rosyjskie nazwy ludowe rdestu ostrogorzkiego, ros. горец перечный: *горец водяной*, *водяной перец*, *лягушечник* (*Polygonum hydropiper* L., *Persicaria hydropiper* (L.) Delarbre), – także łacińska nazwa gatunkowa *hydropiper* „от греч. *hydro* – вода и *piper* – перец, т. к. растение произрастает близ воды и имеет жгучий вкус” [Блинова 1990, 180];
- ludowe nazwy bobrka trójlistkowego (*Menyanthes trifoliata* L.): *коницзyna blotna*, *коницзyna wodna*; ros. вахта трехлистная, n. lud.: *водяной трилистник* – bylina rosnąca „на podmokłych łąkach, мочарах i przy brzegach аквенов” [Kozłowski 2009, 68]; jej środowisko to „bagno, brzegi stawów i rowów” [Kuźniewski 1984, 29]; dlatego też „вахта – настоящий растительный шлагбаум, который показывает, где начинается болото” [Соловьева 2006, 67].

*Las* jest miejscem występowania wielu roślin leczniczych, ale tylko w niektórych nazwach znalazło to odzwierciedlenie, przy czym zarówno w epitetach gatunkowych:

- dzięgiel *leśny* (*Angelica sylvestris* L.), ros. дудник *лесной* – występuje „w lasach wilgotnych i zaroślach” [Strzelecka 2000, 124];
- trybula *leśna* (*Anthriscus sylvestris* L.), ros. купырь *лесной* – „pospolita w lasach i zaroślach drzewiastych, przy olsach i łęgach nadrzecznych”<sup>6</sup>;
- przetacznik *leśny* (*Veronica officinalis* L.), ros. вероника лекарственная – „roślina borów, lasów i pastwisk” [Strzelecka 2000, 460],

jak i w nazwach rodzaju:

- *borówka* czarna (*Vaccinium myrtillus* L.), ros. черника обыкновенная – „bory iglaste, gleby świeże, wilgotne” [Mowszowicz 1983, 265];
- *borówka* brusznica (*Vaccinium vitis-idaea* L.), ros. брусника обыкновенная – „pospolita w suchych iglastych lasach” [Rumińska 1990, 67]; „bory sosnowe [...], wrzosowiska” [Dreyer 2008, 84];
- *przylaszczka* pospolita (*Hepatica nobilis* Mill.), ros. печёночница благородная – „rozpowszechniona na niżu w cienistych lasach i zaroślach” [Strzelecka 2000, 462].

Na siedlisko leśne wskazują także rosyjskie ludowe określenia lebiodki zwyczajnej, ros. душица обыкновенная (*Origanum vulgare* L.): *мята боровая*, *мята лесная* – miana te poniekąd odzwierciedlają szeroki areal zajmowany przez lebiodkę zwyczajną, która w stanie naturalnym spotykana jest pospolicie w lasach iglastych lub mieszanych, w tym na terenach górzystych: „в диком виде произрастает на всех континентах от зоны субтропиков до Крайнего Севера” [Муханова 1991, 68–71].

Na *górzystą rzeźbę terenu* jako siedlisko wskazują nazwy roślin leczniczych:

- *arnika górska* (*Arnica montana* L.), n. lud.: *kupalnik górski*, *potórnik górski*, *tranek górski*; ros. арника *горная*, n. lud.: *купальник горный*, *баранник горный* – „często występuje w górach (południe Europy, Sudety, Karpaty)” [Rumińska 1990, 39]; „преимущественно на высокогорных лугах Карпат” [Полуденный 2001, 7];
- *manżetka górная* (*Alchemilla monticola* Opiz.), pol. przywrotnik pasterski – „встречается в лиственных лесах, на сухих лугах, полянах, горных склонах”<sup>7</sup>; *monticola* z łac. *mons* – ‘góra’ [Kreiner 1960, 133];
- *różeniec górski* (*Rhodiola rosea* L.), ros. родиола розовая – „w Polsce spotykany w Sudetach i Karpatach” [Strzelecka 2000, 490–491].

<sup>6</sup> Informacja dostępna na stronie *Medycyna dawna i współczesna: Dr Henryk Rózański*, [online], <http://rozanski.li/?p=648> [01.08.2012].

<sup>7</sup> Informacja dostępna na stronie *Лечение травами*, [online], <http://medicineherbs.info/opisaniya-lekarstvennykh-rasteniy/manzhetka-gornaya.html> [22.08.2012].

Na *łąkach* można spotkać takie rośliny lecznicze, jak:

- rzeżucha *łąkowa* (*Cardamine pratensis* L.), ros. сердечник *луговой* – „wilgotne łąki na żyznych glebach” [Dreyer 2008, 26];
- szalwia *łąkowa* (*Salvia pratensis* L.), ros. шалфей *луговой* – „suche, ciepłe łąki, skarpy, obrzeża dróg i zarośli” [Dreyer 2008, 58];
- świetlik *łąkowy* (*Euphrasia rostkoviana* Hayne.), ros. очанка Ростковиуса – „stanowi element zbiorowisk łąkowych i torfowisk” [Rumińska 1990, 491].

Epitetem gatunkowym ‘*polny*’/‘*полевой*’/‘*arvensis*’ bywają opatrzone rośliny lecznicze występujące w *zbiorowiskach terenów uprawnych*, często będące uciążliwymi chwastami (choć niektóre z nich wprowadzono do uprawy ze względu na szerokie zastosowanie w fitoterapii):

- skrzyp *polny* (*Equisetum arvense* L.), ros. хвощ *полевой* – „rośnie w skupiskach na polach, łąkach, przy drogach i w lasach” [Dreyer 2008, s. 12], „*arvensis* – polny, rosnący w polu, z łac. *arvum* = pole, łan, ugor” [Rejewski 1996, 30];
- gorczyca *polna* (*Sinapis arvensis* L.), ros. горчица *полевая* – „zwykle jako chwast na polach, przydrożach i w ogrodach” [Dreyer 2008, s. 47];
- stąlnik *poлевой*, syn. стальной *пашенный* (*Ononis arvensis* L.), pol. wilżyna bezbronna.

W odróżnieniu od *form kultywowanych przez człowieka* (zaadaptowanych), które w nazwie charakteryzują człony gatunkowe ‘*ogrodowy*’ = ‘*садовый*’ = ‘*hortensis*’:

- majeranek *ogrodowy*, syn. lebiodka majeranek (*Origanum majorana* L., syn. Majorana *hortensis* Moench), ros. майоран *садовый*;
- lubczyk *ogrodowy* (*Levisticum officinale* Koch.), ros. любисток аптечный – roślina uprawiana w Europie: „gatunek ten dobrze udaje się w naszym klimacie” [Rumińska 1990, 179],

epitet gatunkowy ‘*dziki*’ (podobnie jak epitety: ‘*psi*’ = ‘*собачий*’ = ‘*caninus*’) wskazuje na *formę nie uprawianą* i pozyskiwaną ze stanu dzikiego:

- róża *dzika* (*Rosa canina* L.), ros. шиповник *собачий*, syn. роза *собачья*; pol. n. lud. *róża psia* – „pobocza leśnych dróg, przydroża, żywopłoty, zarośla” [Dreyer 2008, 65]; „występuje na całym obszarze Polski [...]. Ma duże znaczenie dla uprawy róż, gdyż używana jest jako podkładka” [Siedlecka 1985, 231];
- śláz *dziki* (*Malva sylvestris* L.), ros. мальва *лесная* – występuje pospolicie „na przychaciach i przydrożach” [Kozłowski 2009, 59].

Jak się wydaje, najczęściej wykorzystywanym w nazwach roślin leczniczych epitetem gatunkowym dotyczącym siedliska przyrodniczego jest przymiotnik jakościowy ‘*pospolity*’. Określa się nim gatunki roślin, *rosną-*

ce w stanie naturalnym powszechnie, a więc spotykane niemalże wszędzie, na terenie całego kraju, przy czym mogą to być różne miejsca – pola, pobocza, okolice dróg, stanowiska ruderalne<sup>8</sup>, łąki, lasy. Miejsca występowania takich gatunków cechuje więc typowość. Rosyjskim odpowiednikiem epitetu ‘*pospolity*’ jest ‘*обыкновенный*’, natomiast łaciński ekwiwalent to ‘*vulgaris*’:

- tymianek *pospolity* (*Thymus vulgaris* L.), ros. тимьян *обыкновенный*;
- bylica *pospolita* (*Artemisia vulgaris* L.), ros. полынь *обыкновенная*;
- gorczycznik *pospolity* (*Barbarea vulgaris* (R. Br)), ros. сурепка *обыкновенная*;
- głowienka *pospolita* (*Prunella vulgaris* L.), ros. черноголовка *обыкновенная*.

Nie zawsze jednakże taka cecha rośliny jak ‘powszechność występowania’ jest odzwierciedlona w jej nazwie rosyjskiej bądź łacińskiej, bowiem w procesie nominacji w tych językach mogły zostać uwzględnione inne atrybuty desygnatu, na które zwrócono uwagę w chwili nadawania nazwy. Uwaga ta odnosi się także do ‘odwrotnego’ kierunku porównywania. J. Biniewicz, analizując wielowyrazowe nominacje w terminologii Jundziłła, zauważa, że „niekiedy ten sam łaciński leksem, będący elementem obcej złożonej struktury, znajduje ekwiwalent w postaci różnych polskich oznaczeń” [Biniewicz 2002, 167]. Potwierdzeniem tej tezy (aczkolwiek w odwróconym kierunku) mogą być poniższe przykłady nazw, w których epitet gatunkowy ‘*pospolity*’ nie zawsze ma odpowiedniki strukturalno-znaczeniowe ‘*vulgaris*’ i ‘*обыкновенный*’:

- chrzan *pospolity* (*Armoracia rusticana* Gaertn.), ros. хрен *обыкновенный*;
- podbiał *pospolity* (*Tussilago farfara* L.), ros. мать-и-мачеха *обыкновенная*;
- tasznik *pospolity* (*Capsella bursa pastoris* L.), ros. пастушья сумка *обыкновенная*;
- krwawnik *pospolity* (*Achillea millefolium* L.), ros. тысячелистник *обыкновенный*;
- poziomka *pospolita* (*Fragaria vesca* L.), ros. земляника *обыкновенная*;
- podagrycznik *pospolity* (*Aegopodium podagraria* L.), ros. сныть *обыкновенная*;

<sup>8</sup> Rośliny ruderalne – rośliny rumowiskowe, gatunki występujące samorzutnie w miejscach pozbawionych roślinności pierwotnej – na wysypiskach, rumowiskach, podwórzach, przydrożach: *Słownik wyrazów obcych* [online], <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=3969843> [29.07.2013].

- portulaka *pospolita* (*Portulaca oleracea* L.), ros. портулак огородный;
- bazylika *pospolita* (*Ocimum basilicum* L.), ros. базилик душистый;
- *centuria pospolita* (*Centaureum umbellatum* Gilib.), ros. золототысячник зонтичный;
- gwiazdnica *pospolita* (*Stellaria media* (L.) Vill.), ros. звездчатка средняя;
- czosnaczek *pospolity* (*Alliaria petiolata* (M. Bieb.), ros. чесночница черешковая.

Elementem siedliska przyrodniczego są charakterystyczne dla niego *warunki geologiczno-glebowe*, o czym informacje również możemy odnaleźć w nazwach roślin:

- kocanki *piaskowe* (*Helichrysum arenarium* (L.) Moench.), ros. бесмертник *песчаный*, syn. цмин *песчаный* – „występuje na wydmach, piaskach, odłogach” [Rumińska 1990, 213]; „произрастает на бедных, сухих, песчаных почвах” [Полуденный 2000, 29]; „*arenarius* – piaskowy, rosnący na miejscach piaszczystych, od *arena* = piasek” [Rejewski 1996, 28];
- macierzanka *piaskowa* (*Thymus serpyllum* L.), ros. тимьян ползучий<sup>9</sup> – spotykana „w lasach sosnowych, na suchych polanach, stanowiskach piaszczystych” [Strzelecka 2000, 313];
- n. lud. *каменная валерьяна*, ros. патриния средняя (*Patrinia intermedia* Roem. et Schult.) – przymiotnik ‘*каменная*’ w dwuwyzazowej nazwie ludowej nawiązuje do siedliska gatunku, jakim są „голые скалы, каменистые россыпи” [Блинова 1990, 221].

O *strukturze i układzie podłoża* (w tym gleby), będącego składnikiem siedliska rośliny, informują także następujące nazwy:

- *jałowiec* *pospolity* (*Juniperus communis* L.), ros. можжевельник обыкновенный – „typowa roślina ubogich i jałowych gleb, rozpowszechniony prawie w całej Europie” [Rumińska 1990, 179]; „Rośnie na podłożu piaszczystym, obficie w suchych lasach sosnowych, a nawet, jak wskazuje nazwa – na jałowych, nieurodzajnych glebach” [Siedlecka 1985, 215]. A. Brückner wywodzi wyraz ‘*jałowiec*’ z tego, że roślina tak nazwana rośnie „na jałowej ziemi”, podając jednocześnie inną etymologię – „od kwiatów męskich, więc jałowych” [Brückner 1970, 198]<sup>10</sup>;

<sup>9</sup> Człon gatunkowy nazwy rosyjskiej i łacińskiej jest związany ze sposobem rośnięcia – lodyga płożąca się.

<sup>10</sup> Co może mieć związek z dwupiennością, czyli rozdzielnością tej rośliny (będące surowcem leczniczym szyszkobjagody powstają wyłącznie na osobnikach żeńskich).

- n. lud.: *waplinek*, *gipsówka* (*Gypsophila paniculata* L.), pol. łyszczec wiechowaty, syn. *gipsówka* wiechowata, ros. качим метельчатый, ros. n. lud. *зунсолюбка* – jest to roślina objęta ochroną gatunkową w Polsce, ale także uprawiana (wykorzystywana jako składnik bukietów), wymagająca gleby zasobnej w wapń – stąd wyraziste semantycznie nazwy ‘*waplinek*’ czy ‘*gipsówka*’. Łacińska nazwa rodzaju *Gypsophila* jest złożeniem powstałym z „greckich wyrazów *gypsos* = gips i *philos* = przyjaciel, zatem: roślina rosnąca na gipsach, na podłożu gipsowym” [Rejewski 1996, 80]);
- *пустырник сердечный* (*Leonurus cardiaca* L.), pol. serdecznik pospolity – „Пустырники растут как сорняки по пустырям” [Гаммерман 1990, 398];
- *skalnica* ziarenkowata (*Saxifraga granulata* L.), ros. *камнеломка* зернистая – występuje „na podłożach skalistych, zboczach nasłonecznionych” [Strzelecka 2000, 514]; rosyjska nazwa rodzaju ‘*камнеломка*’, może być również motywowana medycznym zastosowaniem ziele: „трава камнеломки зернистой в сборах в виде настоя, настойки применяется при моче- и желчнокаменной болезни”<sup>11</sup>, podobnie jak będąca jej pierwowzorem łacińska nazwa *Saxifraga* pochodząca od *sax-* z łac. *saxum* – ‘skała’ i *frag-* z łac. *frango* – ‘łamię, kruszę’ [Kreiner 1960, 86 i 189.]. Tym niemniej, nazwę łacińską oraz jej rosyjską kalkę można wywieść, podobnie jak nazwę polską, od miejsca występowania rośliny – jej siedliskiem są przecież kamieniste zbocza oraz szczeliny w skałach, a korzenie w miarę wzrostu mogą powodować poszerzanie szczelin, a następnie pękanie skał;
- *poturnik* lekarski, syn. *parietaria* lekarska (*Parietaria officinalis* L.), ros. *постенница* лекарственная – nazwa naukowa *Parietaria* pochodzi od łac. *paries* = ‘ściana, mur’, co ma związek z nietypowym siedliskiem rośliny, jakim są pęknięcia murów [Rejewski 1996, 119; Wyk 2008, 226]; człony rodzajowe nazw botanicznych polskiej *poturnik* i rosyjskiej *постенница* także wywodzą się z tego, że roślina owa rośnie ‘na murach’ = *растет ‘по стенам’*;
- rojnik *murowy* (*Sempervivum tectorum* L.), ros. *молодило кровельное*, pol. n. lud. *róża kamienna* – „sadzony na stokach, w ogródkach skalnych” [Strzelecka 2000, 478]; łaciński epitet gatunkowy *tectorum* oznacza ‘okrywający’ – z łac. *tectum* = ‘dach, przykrycie’ [Kreiner 1960, 210], stąd też kalka ‘*кровельное*’ w języku rosyjskim;

<sup>11</sup> Informacja dostępna na stronie *Целебные травы*, [online], [http://www.medherb.ru/sax\\_gr.htm](http://www.medherb.ru/sax_gr.htm) [20.07.2012].



- cykoria *podróżnik* (*Cichorium intybus* L.), n. lud.: *podróżnik lekarski*, *podróżnik błękitny*; ros. цикорий обыкновенный. Jak wyjaśniają autor-ki *Zielnika polskiego*, roślina „nieodłącznie kojarzy się z wakacyjnymi wędrownkami, nie tylko dlatego, że ma kwiaty barwy pogodnego letniego nieba, ale i dlatego, że wiernie trzyma się szlaków komunikacyjnych. Rośnie na poboczach dróg, miedzach, nasypach wzdłuż torów kolejowych” [Kiljańska 1988, 89]. Stąd zapewne w nazwach (zwyczajowej i ludowych) pojawił się rdzeń oboczny *drog/dróż*. Mianem *podróżnik* (także: *podróżnik mleczowaty*, *podróżnik pospolity*, *przydrożnik*) w gwarach polskich, a także *подорожник* – w rosyjskich określa się również inny leczniczy gatunek – mniszka lekarskiego (*Taraxacum officinale* F. H. Wigg., ros. одуванчик лекарственный), przy czym motywacja semantyczna ww. nazw jest analogiczna jak w przypadku cykorii *podróżnik* [Waniakowa 2012, 94];
- *подорожник большой* (*Plantago major* L.), pol. babka zwyczajna – „растет по дорогам, на пустырях и в сорных местах, около жилья, на лугах” [Мацюцкий 1988, 70]; „возле дороги, тропинки в поле и в лесу, около речки и пруда – везде растет подорожник” [Покровский 2005, 6]; „на Руси траву, растущую у дороги, раньше называли *попутник*” [Соловьева 2006, 200]. Jak pisze H. Chodurska, „tego typu nazwy mają w dialektach wschodniosłowiańskich sporo synonimów” [Chodurska 2003, 93]. Jako przykład mogą posłużyć inne ludowe rosyjskie miana babki zwyczajnej, nawiązujące do miejsca występowania rośliny: *попутник*, *путник*, *придорожник*. Polskie nazwy gwarowe *podróżnik*, *przyputnik* [Waniakowa 2012, 95], *babka podrózka* [Pastusiak 2007, 125] również odznaczają się analogiczną motywacją. W pewnym sensie związek z miejscem występowania rośliny ma także łacińska nazwa rodzaju *Plantago*. Jak podaje B. Pokrowskij, „Название рода *Plantaginaceae* произошло от латинского *planta* – ступня, и *agere* – двигать, приводить в движение. Объясняется это тем, что семена подорожника очень клейкие и, приклеиваясь к обуви людей, копытам и лапам животных, легко расселяются по найденным тропам, дорогам” [Покровский 2005, 6].

Nazwa rośliny może wywodzić się od (nietypowego) *miejsca dojrzewania jej owoców*, czego przykładem jest orzech *ziemny*<sup>12</sup> (*Arachis hypogaea* L.), ros. *земляной орех*. W przypadku tej uprawianej w rejonach tropikalnych i subtropikalnych rośliny mamy do czynienia ze zjawiskiem geokarpii – doj-

<sup>12</sup> Inne popularne nazwy orzecha ziemnego to: orzech arachidowy, fistaszki, orzacha.

rzewania owoców pod powierzchnią ziemi – stąd człony gatunkowe *ziemny/земляной/гиродаеа* w nazwach zwyczajowych oraz naukowej.

Na siedlisko roślin leczniczych mogą wskazywać również ich łacińskie nazwy naukowe (nazwy rodzaju), podczas gdy odpowiadające im człony rodzajowe nazw zwyczajowych w języku polskim i rosyjskim motywowane są innymi czynnikami, bądź stanowią zapożyczenia wyrazowe i w takiej sytuacji nie mają czytelnej ‘formy wewnętrznej’. Ponieważ nazwy łacińskie często tworzone sztucznie na bazie języków narodowych<sup>13</sup>, motywacja taka może wynikać z opisu miejsc występowania roślin w tych właśnie językach:

- *Armoracia rusticana* Gaertn. (chrzan pospolity, ros. хрен обыкновенный) „Nazwa *Armoracia* wywodzi się z celtyckiego *ar* – blisko, *more* – morze i oznacza roślinę rosnącą w pobliżu morza; *rusticana* – znaczy po łacinie – wiejska” [Rumińska 1990, 107];
- *Alnus glutinosa* Gaertn. (olsza czarna, ros. ольха клейкая, syn. ольха чёрная) – от кельтского *al* – при, *lan* – берег, со określa miejsce występowania drzewa: „в поймах рек, на топях, в заболоченных местах” [Блинова 1990, 217];
- *Agropyron repens* (L.) P. Beauv. (perz właściwy, ros. пырей ползучий) „Nazwa rośliny wywodzi się od greckich słów *agros* – pole i *pyros* pszenica, czyli ‘polna dzika pszenica’, oraz łacińskiego *repens* – płożący się (rozesłany)” [Rumińska 1990, 365];
- *Agrimonia eupatoria* L. (rzepik pospolity, ros. репешок аптечный) – *agri-* z gr. *agriōs* ‘dziki, gwałtowny, polny’ oraz *moni-* z gr. *mōne* ‘pobyć’; *agri-monia* [Kreiner 1960, 6 i 132];
- *Ammi visnaga* Lam. (aminek egipski, ros. амми зубная) „Nazwa rośliny *Ammi* wywodzi się od greckiego słowa *ammos* – piasek, często bowiem rośnie na stanowiskach piaszczystych” [Rumińska 1990, 31];
- *Nerium oleander* L. (oleander pospolity, ros. олеандр обыкновенный) – „от греч. *neros* – сырой, что связано с местообитанием растения” [Блинова 1990, 217];

<sup>13</sup> Podstawą wielu łacińskich nazw roślin były ich miana w językach narodowych, które następnie zostały zlatynizowane pod względem morfologiczno-słowotwórczym. W nomenklaturze botanicznej prym wiodą zlatynizowane nazwy pochodzenia greckiego, ale spotyka się także nazwy o proveniencji arabskiej, tureckiej, chińskiej, japońskiej, czy też wywodzące się z języków celtyckich i in. Występuje jednakże i sytuacja odwrotna: bazą dla licznych nazw botanicznych w językach narodowych stała się łacina (botaniczna lub medyczna) – wówczas w oparciu o nazwy łacińskie tworzone nazwy-kalki w językach narodowych bądź nowopowstające nazwy były zapożyczeniami wyrazowymi, co szczególnie często miało i ma miejsce w przypadku roślin obcego pochodzenia, sprowadzanych z oddalonych geograficznie obszarów o innych warunkach klimatycznych, w postaci surowca w celach leczniczych, bądź w postaci nasion czy sadzonek w celach uprawy.

- *Origanum vulgare* L. (lebiodka pospolita, ros. душица обыкновенная)
  - „*Origanum* – латинизированное греческое название растения *origanon* от греч. *oros* – гора, *ganos* – блеск” [Блинова 1990, 186];
- *Rosmarinus officinalis* L. (rozmaryn lekarski, ros. розмарин лекарственный) – roślina pochodzi „znad suchych, górzystych brzegów Morza Śródziemnego” [Czerni 1990, 61], „розмарин впервые был найден на орошаемых брызгами волн приморских скалах южной Европы, что и отразилось в его названии (*ros* – роса, *marinus* – морской)” [Головкин 1986, 90], także zdaniem M. Rejewskiego nazwa pochodzi „najprawdopodobniej od występowania rośliny wzdłuż wybrzeży morskich; złożenie łac. *ros* = rosa i łac. *mare* = morze lub łac. *marinus*” [Rejewski 1996, 136]<sup>14</sup>.

Podsumowując, należałoby odpowiedzieć sobie na pytanie, jaki cel przyświecał człowiekowi w momencie ujmowania w nominacji językowej roślin charakterystycznych dla nich warunków środowiskowych? Czy były to tylko skutki bezpośredniej obserwacji przyrody, czy założenia były może bardziej praktyczne? Niegdyś znajomość roślin stosowanych w celach leczniczych, w tym siedlisk poszczególnych gatunków, a więc naturalnej przestrzeni, w której one występują, była ograniczona do grup ziółarzy, znachorów, czarowników, zakonników bądź lekarzy (на Руси это были травознаи – ведуньи, знахари [Соловьева 2006, 4]). Oni to właśnie, jako osoby ‘wtajemniczone’ znali i potrafili wskazać miejsca, gdzie można było pozyskać wartościowy surowiec ziółarski w dużych ilościach (ze względu na wspomniane na wstępie fakt, że rośliny zazwyczaj występują w zbiorowiskach). Tego typu wiedza biologiczna była niezwykle cenna, przekazywano ją z pokolenia na pokolenie, podobnie jak wiedzę na temat przeznaczenia poszczególnych roślin do leczenia konkretnych schorzeń. Jak można przypuszczać, zawarcie w nazwie, a więc jak byśmy to sprecyzowali, w jej podstawie onomazjologicznej, charakterystyki środowiskowej było więc nie tylko wynikiem poczynionych obserwacji i zdobytych doświadczeń, ale również stanowiło pewnego rodzaju podpowiedź, wskazówkę, gdzie można poszukiwać określonej rośliny (pod warunkiem właściwego rozeznania, czego należy szukać). Tego typu model nominacji językowej ma zatem znaczenie pragmatyczne i jest dowodem na praktyczne podejście człowieka do świata przyrody. Jak pisał E. Benveniste,

---

<sup>14</sup> Zgoła odmienne wyjaśnienie łacińskiej nazwy, w oparciu o dane słowników etymologicznych Vasmera i Przeobrażeńkiego, proponuje Irena Łukaszuk, wg której „Łacińska nazwa *ros marinus* ‘rosa morska’ została tak nazwana z powodu świeżej zielonej barwy [Pr., II, 211; Vr., III, 495–496]” – zob.: Łukaszuk [2005, 101].

podsumowując relacje semiotyczne, „[...] język jest interpretantem wszystkich innych systemów językowych i niejęzykowych” [Benveniste 1977, 29; cyt. za: Poprzęcka 2008, 77–78]. Stwierdzenie to można byłoby odnieść do omówionej grupy nazw roślin leczniczych, bowiem jako znaki językowe służą one nie tylko porozumiewaniu się członków różnych grup społecznych<sup>15</sup>, ale poprzez swoją, niekiedy bardzo wyrazistą, strukturę semantyczną przekazują charakterystykę środowiskową desygnatów, a więc niejako interpretują rzeczywistość pozajęzykową (świat roślin), pełniąc, jako znaki językowe, funkcję reprezentatywną<sup>16</sup>. Jest to potwierdzeniem postawionej na wstępie niniejszego artykułu tezy o nieprzypadkowości w doborze nazw nadawanych przez człowieka roślinom.

### Literatura

- Benveniste E., 1977, *Semiologia języka*, [w:] *Znak, styl, konwencja*, M. Głowiński (red.), Warszawa, s. 11–41.
- Biniewicz J., 2002, *Kształtowanie się polskiego języka nauk matematyczno-przyrodniczych*, Opole.
- Brückner A., 1970, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa.
- Chodurska H., 2003, *Ze studiów nad fitonimami rękopiśmiennych zielników wschodniostowiańskich XVII-XVIII wieku*, Kraków.
- Czerni A., 1990, *Zioła żywią, zioła leczą...*, Warszawa.
- Dreyer E. M., 2008, *Zioła oraz ich trujące sobowtóry. Poradnik dla zbieraczy*, Warszawa.
- Kiljańska I., Mojłowska H., 1988, *Zielnik polski*, Warszawa.
- Kozłowski J. et al., 2009, *Rośliny i surowce lecznicze. Podstawowe wiadomości z zakresu zielarstwa*, Poznań.

<sup>15</sup> Stąd pełniące funkcję komunikatywną przedstawione w artykule różne typy nazw tych samych gatunków roślin funkcjonujące w różnych grupach społecznych – w środowisku naukowym bądź zawodowym, wśród społeczności wiejskiej, spotykane w literaturze pięknej czy też w codziennej (potocznej) komunikacji przeciętnych użytkowników języka.

<sup>16</sup> Zob. definicję w: Polański K. (red.), 1993, *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, Wrocław, s. 165: „Funkcja reprezentatywna (przedstawieniowa, kognitywna, symboliczna, denotatywna, referencyjna) języka (mowy). [...] jest relacją, która wiąże wyrażenia (znaki) z pojedynczymi przedmiotami i zjawiskami świata zewnętrznego lub ich klasami. Dzięki istnieniu tej relacji, czyli dzięki konwencjonalnemu i kategoryalnemu przyporządkowaniu wyrażeń wspomnianym przedmiotom i zjawiskom mają one zdolność odsyłania użytkowników języka do tychże przedmiotów i zjawisk. F.R. w tym ujęciu implikuje wyjście języka na zewnątrz i powiązanie go ze światem realnym, obiektywnym, obserwowalnym. Stanowi ona tym samym warunek konieczny pełnienia funkcji komunikatywnej”.

- Kreiner J., 1960, *Słownik etymologiczny łacińskich nazw i terminów używanych w biologii oraz medycynie*, Wrocław.
- Kuźniowski E., Augustyn-Puziewicz J., 1984, *Przewodnik ziółolecznictwa ludowego*, Warszawa – Wrocław.
- Linford J., 2009, *Ziola. Kieszonkowy przewodnik*, Bath (UK).
- Łukaszuk I., 2005, *Rosyjskie nazwy kulinariów na tle języków słowiańskich*, Białystok.
- Mowszowicz J., 1983, *Przewodnik do oznaczania krajowych roślin zielarskich*, Warszawa.
- Pastusiak K., 2007, *Pogranicze polsko-białorusko-ukraińskie w świetle danych językowych i etnograficznych na podstawie nazw roślin*, Warszawa.
- Polański K. (red.), 1993, *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, Wrocław.
- Poprzęcka M., 2008, *Brak słów*, [w:] *Wielojęzyczność nauki*, Wrocław – Warszawa, s. 76–87.
- Prończuk J. (red.), 1982, *Świat roślin*, Warszawa.
- Rejewski M., 1996, *Pochodzenie łacińskich nazw roślin polskich. Przewodnik botaniczny*, Warszawa.
- Rumińska A., Ożarowski A., 1990, *Leksykon roślin leczniczych*, Warszawa.
- Siedlecka I., 1985, *500 zagadek botanicznych*, Warszawa.
- Strzelecka H., Kowalski J. (red.), 2000, *Encyklopedia zielarstwa i ziółolecznictwa*, Warszawa.
- Waniakowa J., 2012, *Polskie gwarowe nazwy dziko rosnących roślin zielnych na tle słowiańskim. Zagadnienia ogólne*, Kraków.
- Wink M., 2008, *Rośliny lecznicze świata*, Wrocław.
- Блинова К. Ф., Яковлева Г. П. (ред.), 1990, *Ботанико-фармакогностический словарь: справочное пособие*, Москва.
- Гаммерман А. Ф., Кадаев Г. Н., Яценко-Хмелевский А. А., 1990, *Лекарственные растения (Растения-целители)*, Москва.
- Головкин Б. Н., 1986, *О чем говорят названия растений*, Москва.
- Мацюцкий С., 1988, *Туристу о растениях*, Москва.
- Муханова Ю. И., Хомякова Е. М., 1991, *Пряная зелень на грядках*, Москва.
- Ошанин С. Л., 1984, *Возвращение к травам*, [в:] *Дары природы / Солоухин В. А. и др. / сост. Ошанин С. Л.*, Москва.
- Покровский Б., 2005, *Подорожник – доктор и целитель*, Москва.
- Полуденный Л. В., Журавлев Ю. П., 2000, *Заготовка, выращивание и переработка лекарственных растений*, Москва.
- Полуденный Л. В., Терехин А. А., Маланкина Е. Л., 2001, *Дикорастущие лекарственные растения (Учебное пособие)*, Москва.
- Соловьева В. А., 2006, *Целебные травы России*, Санкт-Петербург.
- Фасмер М., 1986, *Этимологический словарь русского языка*, т. I и II, Москва.

Шанский Н. М., Иванов В. В., Шанская Т. В., 1971, *Краткий этимологический словарь русского языка*, Москва.

*Medycyna dawna i współczesna: Dr Henryk Różański*, [online] <http://rozanski.li/?p=648> [01.08.2012].

*Słownik wyrazów obcych*, [online] <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=3969843> [29.07.2013].

*Лечение травами*, [online] <http://medicineherbs.info/opisaniya-lekarstvennykh-rasteniy/manzhetka-gornaya.html> [22.08.2012].

*Растения, цветы, сад-огород* – „Florets.ru”, [online] <http://www.florets.ru/lekarstvennyye-rasteniya/labaznik-vyazolistnyi.html> [23.08.2012].

*Целебные травы*, [online] [http://www.medherb.ru/sax\\_gr.htm](http://www.medherb.ru/sax_gr.htm) [20.07.2012].

### Wykaz zastosowanych skrótów

- ros. – rosyjski (nazwa rosyjska)
- pol. – polski (nazwa polska)
- n. lud. – nazwa ludowa
- syn. – synonim (nazwa synonimiczna)

Zgodnie z wytycznymi Międzynarodowego Kodeksu Nomenklatury Botanicznej, po łacińskich nazwach roślin podawana jest w formie skróconej informacja o autorze nazwy, który jako pierwszy opisał takson i nadał mu nazwę systematyczną (np. ‘L’ – to skrót od nazwiska K. Linneusza).

### SELECTED MOTIVATIONAL ASPECTS OF MEDICINAL PLANTS NAMES' IN POLISH AND RUSSIAN: NAMES OF PLANTS MOTIVATED BY ENVIRONMENTAL CONDITIONS

#### S U M M A R Y

The paper refers to the issue of medicinal plants, their names and motivation. Linguistic nomination of the discussed group – with environmental conditions as motivational factors – is illustrated with numerous Polish and Russian examples (both botanical and common names), as well as Latin ones (scientific names). The author believes that the choice of a nomination model is not fortuitous. Specific features of plants and places where they grow influence word formation processes and provide information about the plant species in question.

e-mail: wanda.stec@ug.edu.pl

Arleta Szulc

Toruń

**Odzwierciedlenie  
cyrylometodejskiego wzorca przekładowego  
w cerkiewnosłowiańskich redakcjach *Księgi Psalmów***

**Słowa kluczowe:** cyrylometodejski model przekładowy, cerkiewnosłowiańska redakcja psalterzowa, wzorzec grecki, zabieg translatorski, formy opozycyjne

**1. Uwagi wstępne**

Wśród cech charakterystycznych cyrylometodejskiego wzorca przekładowego zwykle wyróżnia się następujące [Szulc 2011, 48; Szulc 2012, 165]<sup>1</sup>:

- wierność treści w żaden sposób nieskażoną niewolniczym naśladownictwem greckiego wzorca;
- swobodę wypływającą z uznania nadrzędności zasady jasności merytorycznej;
- mistrzowskie wykorzystanie potencjału (leksykalnego i słowotwórczego) języka słowiańskiego;
- harmonijne powiązanie elementów obcych z rodzimymi.

Wymienione cechy natury ogólnej znajdowały swą konkretną realizację w odpowiednich zabiegach translatorskich. Polegały one m.in. na [Алексеев 1985, 10–11]:

- wprowadzaniu (w razie konieczności<sup>2</sup>) liczby podwójnej dla oddania greckiej liczby mnogiej;

---

<sup>1</sup> O tych i innych cechach przekładu cyrylometodejskiego, zob. także Szulc [2000, 26–31] oraz literaturę tam podaną.

<sup>2</sup> Gdy mowa była o dwóch (lub występujących parami) osobach, zwierzętach, rzeczach; w konstrukcjach z liczebnikami *дѣва/дѣвѣ* (oba/obě) lub bez liczebnika, gdy liczba wynikała z kontekstu.

- częstej zamianie dopełniacza celownikiem, zwłaszcza w funkcji posesywnej;
- wprowadzaniu łącznika czasu teraźniejszego wówczas, gdy w greckim źródle (analogicznie do oryginału hebrajskiego) był on opuszczany;
- zastępowaniu, głównie w 2. os., aorystu perfektem;
- oddawaniu greckich nieprefigowanych form aorystu słowiańskimi formami aorystu z prefiksem;
- zamianie greckiej strony zwrotnej/biernej słowiańską stroną czynną;
- tłumaczeniu niektórych greckich konstrukcji z przyimkami odpowiednimi słowiańskimi formami przypadkowymi bez przyimka;
- preferowaniu własnych, słowiańskich sposobów słowotwórczych, przy bardzo rzadkim kalkowaniu modeli greckich;
- zmianach w szyku wyrazowym, uwarunkowanych względami rytmiki tekstu;
- tłumaczeniu tego samego wyrazu greckiego kilkoma słowiańskimi odpowiednikami (wariantami), w zależności od uwarunkowania kontekstualnego;
- posługiwaniu się w celach interpretacyjnych, obok greckich, łacińskimi tekstami źródłowymi.

Specyfika pierwotnych przekładów tekstów biblijnych i liturgicznych na język słowiański, autorstwa samych Braci sołuńskich i ich najbliższych uczniów/współpracowników, została już dziś przez badaczy ustalona (aczkolwiek z pewną jeszcze dawką prawdopodobieństwa). Stało się to możliwe dzięki wieloletnim badaniom tekstologicznym<sup>3</sup> nad wiernymi na ogół kopiami niezachowanymi do naszych czasów oryginalnych tłumaczeń z epoki cyrylometodejskiej, reprezentowanymi przez teksty tzw. kanonu staro-cerkiewno-słowiańskiego (scs.), a także nad ich późniejszymi modyfikacjami cerkiewnosłowiańskimi (cs.). Jak się okazuje teksty, o których mowa niekiedy mogą skrywać cechy nawet starsze niż te poświadczone w zabytkach scs<sup>4</sup>.

Celem niniejszego artykułu jest przeanalizowanie realizacji kilku wybranych, z wymienionych wyżej, zabiegów translatorskich w poszczególnych cerkiewnosłowiańskich redakcjach<sup>5</sup> psalterzowych oraz odpowiedź na pyta-

<sup>3</sup> Wzmoczone badania w tym zakresie sięgają końca XIX – początku XX w.

<sup>4</sup> Por. np. cytaty z ksiąg Pisma Świętego w *Pandektach Antiocha* z XI w., XIV-wieczne łańgolicke zabytki chorwackie itp.

<sup>5</sup> Redakcjami nazywa się tutaj wszelkie wersje (modyfikacje) tłumaczenia pierwotnego, bez względu na to, czy powstawały żywiolowo, niezamierzenie, w wyniku wielokrotnych kopiowań tekstu, czy też są rezultatem, powodowanych konkretnymi przyczynami, świadomych i celowych korekt; nie różnicując używanych w rosyjskojęzycznej literaturze slawistycznej pojęć *извод* i *редакция* w miejsce obu stosuje się *редакция*; definicje pojęć: *извод, редакция*, zob. pr. w: Верещагин [2001, 298, przypis 131 i 132].



nie o stopień zachowania w nich rozpatrywanego modelu przekładowego (na potrzeby artykułu okrojonego do pięciu wybranych cech, zob. niżej).

W analizie wykorzystano następujące teksty porównawcze:

S. – staro-cerkiewno-słowiański *Psalterz synajski*, z XI w., w wyd.: Северьянов С., 1922/1954, *Синайская псалтырь. Глаголический памятник XI века*, Петроград/Graz; Mareš F. V. (red.), 1997, *Psalterii Sinaitici pars nova (monasterii s. Catharinae codex slav. 2/N)*, Wien; reprezentant redakcji archaicznej, nazywanej także redakcją pierwszą (the 1st redaction/redaction I) [MacRobert 1998, 921–942; Thomson 1998, 803–808].

B. – bułgarski (macedoński) *Psalterz boloński* (z komentarzami), z XIII w., w wyd.: Дуйчев И., 1968, *Болонски псалтир. Български книжовен паметник от XIII век*, София; reprezentant redakcji archaicznej.

Sr. – serbski psalterz rękopiśmienny, z I połowy XIII w., w wyd.: Altbauer M., 1979, *Der älteste serbische Psalter*, Slavistische Forschungen 23, Köln–Wien; Tarnanidis I., 1988, *The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at Catherine's Monastery on Mount Sinai*, Thessaloniki; reprezentant mieszanej redakcji archaiczno-ruskiej, zgodnie z klasyfikacją C. M. MacRobert [MacRobert 1993, 282].

F. – ruski psalterz rękopiśmienny (z wewnętrznymi uzupełnieniami), z XIII w., z Rosyjskiej Biblioteki Narodowej w St. Petersburgu (sygnatura F.п.I.1); reprezentant redakcji ruskiej, której nazwa wynika nie tyle z pochodzenia (redakcja ta wykazuje wyraźne związki z zabytkami wschodnio-bułgarskimi), co z faktu zachowania i rozpowszechnienia tej wersji psalterza głównie w odpisach ruskich [Погорелов 1901, XXX–XXXIV, Карачорова 1985, 32, MacRobert 1998, 923].

N. – bułgarski *Psalterz norowski* (z wewnętrznymi uzupełnieniami), z XIV w., w wyd.: Чешко Е. В. и др., 1989, *Норовская псалтырь. Среднеболгарская рукопись XIV века*, ч. 1–2, София; reprezentant redakcji norowskiej, określanej również jako czwarta redakcja psalterzowa (redaction IV)<sup>6</sup> [Thomson 1998, 820–822].

K. – ruski *Psalterz kijowski*, z 1397 r., w wyd.: Вздорнов Г. В., 1978, *Киевская псалтырь 1397 года из Государственной Публичной библиотеки имени М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде*, Москва; reprezentant redakcji atońskiej<sup>7</sup>, w literaturze przedmiotu znanej także pod

<sup>6</sup> Nie jest ona tożsama z czwartą redakcją (wg klasyfikacji MacRobert), odzwierciedloną we wschodniosłowiańskich rękopisach psalterzowych ze schyłku XIV w. i z w. XV [por. MacRobert 1998, 913].

<sup>7</sup> Lekcje uznane za atońskie obserwuje się we wszystkich psalmach *Psalterza kijowskiego*, oprócz pierwszych trzydziestu [zob. np. Чешко 1981, 84; Чешко 1982, 86–91].

nazwą redakcja trzecia (redaction III) [MacRobert 1998, 921–922] lub recenzja trzecia (the 3rd recension) [Thomson 1998, 815–820].

C. – *Psalterz metropolity Cypriana*, XV-wieczna kopia średniobułgarskiego psalterza sporządzona dla potrzeb Słowian wschodnich (w analizie wykorzystano zestawienia odpowiednich wariantów lekcji w wyd.: Чешко Е. В. и др., op. cit.); reprezentant redakcji cyprianowskiej, określanej także jako piąta rewizja (the 5th revision) [Thomson 1998, 823–825] lub jako redakcja czwarta [MacRobert 1998, 928].

Analizowane formy staro-cerkiewno-słowiańskie i cerkiewnosłowiańskie skonfrontowano z ich greckimi odpowiednikami wg wyd.: Rahlfs A., 1936, *Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta interpretes*, vol. 2, Stuttgart. Dla uproszczenia analizy przyjęto założenie o braku zróżnicowania pomiędzy oryginałami greckimi, na których oparte zostały porównywane redakcje psalterzowe<sup>8</sup>.

## 2. Przykłady realizacji wybranych zabiegów translatorskich

Niżej rozpatrzone zostaną użycia:

- (1) form liczby podwójnej w opozycji do form liczby mnogiej,
- (2) celownika w opozycji do dopełniacza,
- (3) form czasu teraźniejszego z łącznikiem w opozycji do form bez łącznika,
- (4) perfektu w opozycji do aorystu oraz
- (5) form bez przyimka w opozycji do konstrukcji z przyimkiem.

Badaniu poddano nie wszystkie z poświadczonych, lecz wyselekcjonowane w przekroju tekstu miejsca paralelne zestawianych ze sobą reprezentantów cerkiewnosłowiańskich redakcji psalterzowych, w których użycia rozpatrywanych form opozycyjnych zostały odzwierciedlone.

### Liczba podwójna w opozycji do liczby mnogiej

Jedną z wielu osobliwości najwcześniejszych tłumaczeń na język słowiański tekstów liturgicznych i biblijnych, a więc i *Psalterza*<sup>9</sup> była skłon-

<sup>8</sup> W praktyce ustalenie konkretnego źródła (konkretnych źródeł) tłumaczeń bądź redakcji cerkiewnosłowiańskich okazuje się skomplikowane z uwagi na możliwość konfrontacji poszczególnych tekstów z różnymi podstawami greckimi oraz różnego zakresu (stopnia) tych konfrontacji; na temat pewnych ustaleń w tym zakresie, zob. np. Алексеев [1984, 3–22; 1999, 117–130]; MacRobert [1990, 7–15] i in.

<sup>9</sup> O tym, że to właśnie *Psalm*y znalazły się w grupie tekstów najwcześniej przetłumaczonych z greki przez Braci soluńskich, informuje XV rozdział *Żywotu Metodego*: *Ψαλтърьь бо еѣ тѣкъмо и квангелѣкъ съ апостолаомь и изъбрангыними слоужьбамии црькъвьвгыними съ философомь прѣложилъ прѣвѣкъ*, w: Lehr-Spławiński [2000, 119].

ność do stosowania, wbrew greckiemu wzorcowi<sup>10</sup>, form liczby podwójnej. Skłonność ta utrzymywała się (choć nie w jednakowym zakresie) również w ich późniejszych, scs. i cs. replikach.

Z porównywanych rękopisów psalterzowych, zdecydowaną przewagę użyć *dualu* (usankcjonowanych względami semantyki tekstu) obserwuje się zarówno u reprezentantów redakcji archaicznej (S. i B.), jak i redakcji późniejszych – ruskiej (Sr. i F., chociaż w F. użycie to jest nieco mniejsze, a w Sr. większe) oraz norowskiej (N.) i atońskiej (K.). Użycie form liczby podwójnej w *Psalterzu kijowskim*, a zwłaszcza w *Psalterzu norowskim*, odznacza się w stosunku do użyć w redakcjach starszych nawet nieznaczną tendencją wzrostową. Inaczej rzecz się ma z zastosowaniem liczby podwójnej w psalterzu redakcji cyprianowskiej (C.). Tutaj odnotowuje się wyraźną przewagę form liczby mnogiej. Liczby podwójnej używa się w *Psalterzu metropolity Cypriana* zdecydowanie rzadziej<sup>11</sup>. Por. np.:

Ps 20:3 **ХОТѢНІѢ** (w B., Sr., F., N., K., C.: **ХОТѢНІЕ**) [ουσΤΤ S., B., Sr., F., ουσΤЕН N., gr. τῶν χειλέων – ουσΤΗΥ K., C.] εγο<sup>12</sup>;

Ps 37:17 **ВЪНЕГДА** (w B.: **ЕГДА**) **ПОДВІЖАСТЕ[-Ѣ, -а]** **СѦ** (w N., C.: **ПД-ВІЗ[Ж]АТИ СѦ**) [нос[з]Ѣ мои S., B., Sr., F., **НОЗИ** мои K., **НОГАМА** монма N. – **НОГАМЪ** моимъ C., gr. πόδας μου];

Ps 39:10 [ουσΤΟМЪ **ЛЪМЪ** S., gr. τὰ χεῖλη μου – ουσ(Т) **(Ъ)НАМА** мѦима B., Sr., F., K., ουσТНѢ мои N., C.] **НЕ ВЪЗБРАНИЖ**;

Ps 46:2 **ВЪСПЛЕЩІѢ[а,ε]ТЕ** (w Sr.: **ВЪСПЛЕЩАИТЕ**) [рѢкама S., B. – рѢками Sr., F., N., K., C., gr. χεῖρας];

Ps 48:11 **БЕЗОУМНІѢ СЪ НЕСЪМЪСЛЪНЫМЪ** (w B., F., N., K., C.: **БЕЗОУМЕНЪ И НЕСЪМЪСЪЛЕНЪ**, w Sr.: **БЕЗОУМНИ И НЕСМИСЪЛНИ**) ... [οСТАВІАТЪ S., B., Sr., N., C., gr. καταλείψουσιν – οСТАВІА F., K.] **БОГАТЪСТВО СВОЕ**;

Ps 60:5 **КРОВОМЪ** (w N., K., C.: **ВЪ КРОВѢ**) [крилоу твоею S., B., Sr., F., N., K. – **КРИЛЪ ТВОИХЪ** C., gr. τῶν πτερύγων σου];

Ps 75:6 **РѢКАМА СВОИМА** S. – **РѢКАМИ С(Ъ)ВОИМИ** B., Sr., F., N., Kij., **РѢКЪ СВОИХЪ** C., gr. ταῖς χερσὶν αὐτῶν;

<sup>10</sup> W klasycznej grece *dualis* zachowany został jedynie szcążkowo; w dialekcie attyckim z V w. p.n.e. występował jeszcze dość często, po śmierci zaś Aleksandra Wielkiego (IV w. p.n.e.) zanikł, pozostawiając po sobie nieliczne ślady, zob. np. Auerbach, Golias [1985, 159]; por. też uwagę na ten temat w: Szulc [2006, 128, przypisy 47].

<sup>11</sup> Szło to w parze z tendencjami obserwowanymi w żywych językach słowiańskich; w większości z nich zanik liczby podwójnej dokonał się do XV w.; nie oznacza to bynajmniej, że w wiekach kolejnych w zabytkach o podłożu cerkiewnym, ale i w zabytkach świeckich, nie była ona stosowana.

<sup>12</sup> Cytowane fragmenty podaje się w zapisie zgodnym z *Psalterzem synajskim* (w przypadku gramatycznej i leksykalnej zgodności między porównywanymi tekstami); warianty lekcji zaś cytuje się według najstarszego psalterza w grupie, w którym dany wariant został odzwierciedlony; generalnie nie uwzględnia się różnic graficzno-fonetycznych.

Ps 86:4 **ра(а)въ і βαβοульна** (w B., F., K., C.: **вавилона**, w Sr.: **βαβυλωνου**, w N.: **βαβιλωνη**) **помѣнѣж ... [сѣвъѣдѣшѣта(а) S., B., Sr. – свѣдѣнѣаго F. – свѣдѣнѣи(и)х N., K., C., gr. τοῖς γινώσκουσιν] мѣж**;

Ps 110:7 **дѣла [ржкоу S., B., Sr., F., N., K. – ржкъ C., gr. χειρῶν] твою** (w B., Sr., F., N., K., C.: **εγο**);

Ps 118:101 **възвранихъ [ногама моѣма S., B., Sr., F., N., K. – нога<sup>m</sup> мон<sup>m</sup> C., gr. τοὺς πόδας μου];**

Ps 118:148 **[варисте[-ѣ, -а] S., B., Sr., F., прѣваристѣ K., C. – прѣдварришѣ N., gr. προέφθασαν] [очи моѣ S., B., Sr., F., N., K., C. – gr. οἱ ὀφθαλμοί μου];**

Ps 122:2 **въ [ржкоу S., B., Sr., N., K., C. – рѣцѣ F. – gr. εἰς χεῖρας];**

Ps 131:4 **покоѣ [крота[о]фома (w Sr.: **акротома**, w F.: **схраненикма**, w N.: **скранима**) моѣма S., B., Sr., F., N. – скрань[i]амь монимъ K., C., gr. τοῖς χροτάφοις μου];**

Ps 144:15 **[очи S., B., Sr., F., N., K., C. – gr. οἱ ὀφθαλμοί] ... [оуп[о]ваете[-ѣ] S., B., N. – оуп(о)вають S., F., K., C., gr. ἐλπίζουσιν];**

Ps 151:2 **[ржцѣ moi S., B., Sr., F., N., K., C. – gr. αἱ χεῖρές μου] [сѣтвористе[-ѣ, -а] S., B., Sr., F., N., K. – сѣтворишѣ C., gr. ἐποίησαν] о[к]рѣганты (w F., N., K., C.: **органъ**).**

### Celownik w opozycji do dopełniacza

Kolejną rozpatrywaną w niniejszym opracowaniu cechą charakterystyczną cyrylometodejskiego wzorca przekładowego jest preferowanie celownika na miejscu greckiego dopełniacza, szczególnie w funkcji przydawki przynależnościowej. W zabytkach kanonu scs., a także w redakcjach cs. ta osobliwa konstrukcja składniowa występowała często, nie wynika jednak z tego, że każdy grecki *genetivus possessivus* realizowany był przez słowiański *dativus possessivus*. Mógł on równie dobrze być oddawany rzeczownikiem, zaimkiem lub przymiotnikiem dzierżawczym w dopełniaczu.

Użycie celownika w opozycji do dopełniacza w porównywanych paralelnych kontekstach scs. i cs. psalterzy przedstawia się następująco. W *Psalterzu synajskim* i w psalterzu serbskim (Sr.) liczba użyczeń celownika wyraźnie przewyższa liczbę użyczeń dopełniacza. Podobnie, przewagę form celownika (choć już nie tak zdecydowaną) odnotowuje się w ruskim psalterzu z XIII w. (F.). W psalterzach: bolońskim, norowskim i kijowskim w rozpatrywanych kontekstach celownik i dopełniacz stosowane są mniej więcej w tym samym zakresie<sup>13</sup>. W *Psalterzu Cypriana* natomiast użycie celow-

<sup>13</sup> Wyrażanie posesywności za pomocą celownika lub dopełniacza, przy wyraźnym roz-

nika zostało zdecydowanie zmniejszone na rzecz dopełniacza. Oto niektóre z przykładów:

Ps 26:12 **въ рѣцѣ** (w K., C.: **въ дшѣ**) [**сѣтъжжѣштнѣхъ** S., gr. θλιβόντων – **сѣтъжжѣшнѣ**(и)мъ B., F., Sr., N., K., C.] **миѣ** (w B., F., N., K., C.: **ми**, w Sr.: –);

Ps 40:3 **въ рѣцѣ** (w C.: **рѣкѣ**) [**врагомъ** S., B., Sr., F., N., K., C. – gr. ἐχθροῦ] **его**;

Ps 42:5 **спѣнь[и]ε** [**лицю моему** S., B., Sr., F., N., K. – **лица моего** C., gr. τοῦ προσώπου μου];

Ps 47:11 **на конѣцѣхъ** (w Sr.: **конци**, w K.: **конѣхъ**) [**зем(л)и** S., Sr., N. – **земла** B., F., K., C., gr. τῆς γῆς];

Ps 60:7 **лѣта** [**еμου** S., B., Sr., F., K. – **его** N., C., gr. αὐτοῦ];

Ps 62:12 **оуста** (w F.: + **ихъ**) [**глаголющи(и)мъ** S., B., Sr., F., N., K. – **глаголю** C., gr. λαλούντων] **неправѣдѣ** (w N.: **неправедна**);

Ps 67:3 **отъ лицѣ[-а]** [**огнѣ** S., B., **огни** N., gr. πυρός – **огню** Sr., F., K., C.];

Ps 72:7 **въ любовьѣ** (w Sr., F., N.: **любви**, w K., C.: **любовь**) [**срѣдѣцю** S., Sr. – **срѣ(д)ца** B., F., N., K., C., gr. καρδίας];

Ps 81:1 **въ сонѣмѣ** (w Sr., F.: **съ[з]ворѣ**) [**вѣ** S., B., **вогвѣ** N., K., C., gr. θεῶν – **вгѣ** Sr., F.];

Ps 89:10 **дѣни[ь]ε** [**лѣтѣмъ нашимъ** S. – **лѣтѣ** **нашихъ** B., Sr., F., N., K., C., gr. τῶν ἐτῶν ἡμῶν];

Ps 104:20 **кнѣзѣ[-а]** (w F., K.: **кнѣзѣ**, w N.: **кнѣзѣ**) [**людѣмъ** S., B., Sr., K. – **люди(и)** F., N., C., gr. λαῶν];

Ps 111:9 **правѣда** [**еμου** S. – **его** B., Sr., F., N., K., C., gr. αὐτοῦ];

Ps 128:4 **вѣѣмъ** [**грѣшникѣ** S., Sr., **грѣшникѣхъ** B., gr. ἀμαρτωλῶν – **грѣшникомъ** F., N., K., C.];

Ps 138:9 **въ послѣднѣ(и)хъ** (w N.: **послѣднѣ**) [**морю** S., Sr., N. – **морѣ[-а]** B., K., C., **морьскыхъ** F., gr. τῆς θαλάσσης];

Ps 144:19 **волюѣ** [**вошнѣ(и)мъ** S., Sr., F., N., K. – **вошнѣхъ** S., B., C., gr. τῶν φοβουμένων] **его**;

Ps 149:1 **въ црѣви** (w B., Sr.: **црѣвахъ**) [**прѣпо(добьн)чимъ** S. – **прѣподобьнѣхъ** B., Sr., F., N., K., C., gr. ὁσίων].

---

graniczeniu zakresów ich użycia i uprzywilejowaniu konstrukcji *genetivus possessivus*, było charakterystyczne dla średniobułgarskich zabytków atońsko-tyrnowskich; w żywym języku bułgarskim, już od okresu starobułgarskiego, jako rezultat wpływu bałkańskiego, ugruntowywała się konstrukcja z celownikiem [por. np. Иванова-Мирчева, Харалампиев 1999, 48, 269, 320].

## Stosowanie łącznika

Przekład cyrylometodejski wyróżniał się regularnym i konsekwentnym stosowaniem form osobowych czasownika **БЫТИ** w czasie teraźniejszym jako łącznika. Było to kolejnym wyrazem nieprzestrzegania formalnej zgodności z greckim, a pośrednio również z hebrajskim źródłem. Spośród porównywanych psalterzy zasada ta jest ściśle realizowana w *Psalterzu synajskim* i w *Psalterzu bolońskim*. Przewaga konstrukcji z łącznikiem nad konstrukcjami bez łącznika utrzymuje się również w pochodzących z XIII w. psalterzach serbskim (Sr.) i ruskim (F.), przy czym, zwłaszcza w tym drugim, zauważa się niewielkie zachwianie proporcji na rzecz przykładów z opuszczonym łącznikiem. W analizowanych kontekstach *Psalterza kijowskiego* konstrukcje z łącznikiem prawie całkowicie ustępują miejsca odpowiednim formom bez łącznika. W *Psalterzu norowskim* i w *Psalterzu Cypriana* zaś łącznik zostaje zupełnie wyeliminowany<sup>14</sup>. Por. np.:

Ps 5:10 **срѣце ихъ соуетьно(к)** [естъ S., B., F.; – Sr., N., K., C.], gr. ἡ καρδία αὐτῶν ματαία;

Ps 25:10 **въ нихъже ржкоу** (w Sr.: **имъже въ роукоу**, w F.: **в нихъже ржкы**, w N., K., C.: **ихъже въ ржкоу**) **везако(не)нѣѣ[-иа]** [сжтъ S., B., Sr., F.; – N., K., C.], gr. ὦν ἐν χειρὶν ἀνομία;

Ps 53:6 **гѣ застѣпникъ** [естъ S., B., Sr., F.; – N., K., C.] **дѣши моеи**, gr. ὁ κύριος ἀντιλήπτωρ τῆς ψυχῆς μου;

Ps 68:17 **ѣ[иа]ко блага** [естъ S., B., F.; – Sr., N., K., C.] **милость твоѣ[-иа]**, gr. ὅτι χρηστὸν τὸ ἔλεός σου;

Ps 90:9 **ѣ[иа]ко ты** [еси S., B., Sr.; – F., N., K., C.] **гї оупѣ[о]вани[ь]ε мое**, gr. ὅτι σύ, κύριε, ἡ ἐλπίς μου;

Ps 98:9 **ѣ[иа]ко сѣтъ** [естъ S., B., Sr.; – F., N., K., C.] **гѣ бѣ нашъ**, gr. ὅτι ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν;

Ps 145:6 **(и) (в)ѣсѣѣ ѣ[иа]же** [сжтъ S., B., F.; – Sr., N., K., C.] **въ нихъ** (w N.: **въ немъ**), gr. καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς itp.

## Perfekt w opozycji do aorystu

Swoboda translatorska realizowana była w pierwotnym przekładzie słowiańskim także poprzez częste stosowanie na miejscu greckich form aorystu

<sup>14</sup> Eliminacji łącznika w zabytkach takich, jak *Psalterz kijowski* i *Psalterz metropolity Cypriana* dodatkowo mogły sprzyjać zmiany w żywym języku; w *Psalterzu norowskim* zaś był to przede wszystkim wynik ścisłego podporządkowania się greckiemu tekstowi źródłowemu.

(głównie w 2., ale i w 3. os.) słowiańskich form perfektu. W wyniku przeprowadzonej analizy porównawczej stwierdzono, że w badanych kontekstach w *Psalterzu synajskim* zdecydowanie rzadziej niż w pozostałych psalterzach używa się perfektu zamiast aorystu. Liczba użyć perfektu wyraźnie wzrasta, zbliżając się do liczby użyć aorystu, w psalterzach: bolońskim, serbskim (Sr.) i ruskim (F.). W *Psalterzu norowskim* i w *Psalterzu kijowskim* odnotowano zdecydowaną przewagę użyć perfektu w stosunku do użyć aorystu. W *Psalterzu metropolity Cypriana* zaś w rozpatrywanych użyciach aoryst niemalże całkowicie został wyparty przez perfek<sup>15</sup>. Por. np.:

Ps 20:5 [проси S., B., Sr., F., N., gr. ἤτησατο – проси<sup>д</sup> ... есть K., C.]  
оу тебе (w N.: та, w K., C.: ти);

Ps 39:7 не възвѣска S., B., Sr., F., N., K., gr. οὐκ ἤτησας – не възвѣскалаъ еси C.;

Ps 40:10 възвеличилъ ест<sup>ь</sup> S., B., Sr., F., N. – възвеличи K., C., gr. ἐμεγάλυνεν;

Ps 59:5 ави S., B., Sr., F., gr. ἔδειξας – авиъ еси N., K., C.;

Ps 67:11 оуготова S., B., Sr., F., gr. ἠτοίμασας – оуготовалъ еси N., K., C.;

Ps 70:20 възведе S., B., Sr., F., C., gr. ἀνήγαγες – възвелъ еси N., възвел ... еси K.;

Ps 85:13 ѡзбавилъ е(си) S., B., Sr., F., N. – ѡзбави K., C., gr. ἐρρύσω;

Ps 88:40 оскврѣни S., B., Sr., F., gr. ἐβεβήλωσας – оскврѣнилъ еси N., K., C.;

Ps 105:10 ѡзбави S., N., K., C., gr. ἐλυτρώσατο – ѡзбавилъ ... ест<sup>ь</sup> B., Sr., F.;

Ps 113:20 блѣтви S., блѣви B., Sr., F., N., gr. εὐλόγησεν – блѣвлъ ест<sup>ь</sup> K., C.;

Ps 118:32 рашири S., B., F. (w Sr.: + се), gr. ἐπλάτυνας – ра(з)ширилъ еси N., K., C.;

Ps 137:2 възвеличи сѣ S., gr. ἐμεγάλυνας – възвеличилъ еси B., Sr., F., N., K., C.;

Ps 138:6 оудивилъ (сѣ) ест<sup>ь</sup> S., B., Sr., F., N., K. – ѡдиви сѣ C., gr. ἐθαυμαστώθη;

<sup>15</sup> Ograniczanie użyć aorystu na korzyść perfektu mogło być podyktowane nie tyle naśladowaniem cyrylometodejskiego wzorca przekładowego, co dostosowaniem tłumaczenia do zmian obserwowanych w żywych językach słowiańskich (zob. całkowity, do XV w., zanik czasów przeszłych prostych np. u Słowian Wschodnich, częściowy – u Serbów i Chorwatów); przypuszcza się, że w zabytkach związanych ze średniobułgarską szkołą Euty-miusza Tyrnowskiego perfektu, a nie aorystu, używano wówczas, gdy istniała potrzeba wyrażenia stosunku do wydarzeń odbywających się w przeszłości, zob. o tym Харалампиев [1990, 89].

Ps 143:3 **сѣказа сѣа** S., Sr., F., gr. ἐγνώσθης, **сказаша** (!) B. – **сказаша** сѣа N., K, C.

### Stosowanie przyimków

Niektóre greckie konstrukcje z przyimkami w pierwotnym przekładzie słowiańskim oddawano odpowiednimi formami bez przyimków. Tendencja ta jest jeszcze dobrze widoczna w *Psalterzu synajskim* oraz w *Psalterzu bolońskim*. W psalterzach serbskim (Sr.) i ruskim (F.) na równi używa się konstrukcji przyimkowych i bezprzyimkowych. Natomiast w pozostałych psalterzach – reprezentantach nowych redakcji (norowskiej, atońskiej, cyprjanowskiej) konstrukcje zawierające przyimki<sup>16</sup> całkowicie wyparły swoje bezprzyimkowe warianty.

Oto niektóre z przykładów:

Ps 41:5 **домоу [-а] бѣтъ [-на]** S., B., Sr., F. – **до домоу бѣа** N., K., C., gr. ἕως τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ;

Ps 56:4 **дасть** (w N.: **далъ естъ**) [**поношень [и]ε** S., Sr., F. – **въ поношеник** B., N., K., C., gr. εἰς ὄνειδος];

Ps. 56:12 **възнеси сѣа** (w F.: **възнесеши<sup>ε</sup>**, w N.: **възвыси сѣа**) [**нѣса** S. – **на небеса** B., Sr., F., N., K., C., gr. ἐπὶ τοὺς οὐρανοὺς] **бѣе**;

Ps 79:19 (**да**) **не о(тъ)стѣпимъ** [**тебе** S. – **ѿ те[о]бе** B., Sr., F., N., K., C., gr. ἀπὸ σου];

Ps 93:22 **и бысть мьнѣ ...** [**въ приѣжиште** S., B., N., K., C., gr. εἰς καταφυγὴν – **приѣжище** Sr., F.];

Ps 108:5 **и положиша** [**на мѣа** S., B., Sr., N., K., C., gr. κατ' ἐμοῦ – **ма** F.] **зъло** (w N., K., C.: **зла**) itd.

### 3. Podsumowanie

Rozpatrzone wyżej cechy, składające się na cyrylometodejski model przekładowy, w porównywanych reprezentantach cerkiewnosłowiańskich redakcji starotestamentowej *Księgi Psalmów* nie są realizowane w jednakowym zakresie:

- *Dualis* zamiast *pluralu* szeroko stosuje się we wszystkich, oprócz cyprjanowskiej, redakcjach psalterzowych.

<sup>16</sup> Wzmoczona tendencja do użycia przyimków, jako rezultat postępującego zaniku deklinacji, charakteryzowała zabytki zwłaszcza okresu średniobułgarskiego.



- Celownik zamiast dopełniacza używany jest głównie w staro-cerkiewno-słowiańskim *Psalterzu synajskim* oraz w psalterzach redakcji (archaiczno-)ruskiej (Sr. i F.); w *Psalterzu bolońskim* i w psalterzach redakcji norowskiej (N.) i atońskiej (K.) jest on stosowany na równi z dopełniaczem, a w redakcji cyprianowskiej (C.) prawie całkowicie został wyparty przez dopełniacz.
- Użycie konstrukcji z łącznikiem kontynuuje przede wszystkim redakcja archaiczna, a także, w nieco mniejszym stopniu, redakcja ruska; w nowych redakcjach psalterzowych – atońskiej, a zwłaszcza norowskiej i cyprianowskiej, obserwuje się wyraźną eliminację łącznika.
- Perfekt na miejscu aorystu częściej zaczyna się pojawiać w *Psalterzu bolońskim* i w psalterzach redakcji ruskiej; zdecydowaną jednak przewagę użyć perfektu nad użyciami aorystu poświadczają dopiero redakcje późniejsze – norowska i atońska, a zwłaszcza cyprianowska; w staro-cerkiewno-słowiańskim *Psalterzu synajskim*, inaczej niż można byłoby oczekiwać, perfekt zamiast aorystu stosowany jest o wiele rzadziej.
- Przewagę konstrukcji bezprzyimkowych nad przyimkowymi poświadczają psalterze redakcji archaicznej; redakcja ruska na równi stosuje oba typy konstrukcji; redakcje: norowska, atońska i cyprianowska – prawie wyłącznie typ z przyimkiem.
- Z powyższych ustaleń wynika, że wszystkie analizowane tu cechy cyrylometodejskiego modelu przekładowego zachowane zostały (w znacznym stopniu) w psalterzach redakcji archaicznej i ruskiej; redakcja norowska zdecydowanie kontynuuje trzy spośród pięciu analizowanych cech (zastępowanie liczby mnogiej podwójną, dopełniacza celownikiem, aorystu perfektem), podobnie redakcja atońska; w redakcji cyprianowskiej analogię do pierwotnego wzorca przekładowego wyraźnie obserwuje się jedynie w przypadku jednej cechy (zastępowanie aorystu perfektem).
- Stosowanie rozpatrywanych cyrylometodejskich zabiegów translatorских w postcyrylometodejskich cerkiewnosłowiańskich wersjach *Psalterza* nie zawsze da się wytłumaczyć mniejszym lub większym pielęgnowaniem w nich pierwotnego wzorca przekładowego – obok archaizacji można mieć tutaj do czynienia z modernizacją tekstu psalterzowego, zmierzającą do choćby częściowego dostosowania go do przemian w żywych językach słowiańskich (por. np. wyparcie aorystu przez perfekt w *Psalterzu metropolity Cypriana* oraz częste jeszcze stosowanie celownika zamiast dopełniacza w *Psalterzu norowskim*).

## Literatura

(niniejszy wykaz nie obejmuje psalterzowych tekstów porównawczych – scs., cs. i gr. – są one wskazane na str. 145–146 artykułu)

- Auerbach M., Golias M., 1985, *Gramatyka grecka*, Warszawa.
- Lehr-Splawiński T., 2000, *Żywoty Konstantyna i Metodego (obszerne)*, Warszawa.
- MacRobert C. M., 1990, *The Greek Textological Basis of the Early Redactions of the Church Slavonic Psalter*, „Palaeobulgarica”, vol. 14, № 2, s. 7–15.
- MacRobert C. M., 1993, *Translation is Interpretation: Lexical Variation in the Translation of the Psalter from Greek into Church Slavonic up to the 15th Century*, „Zeitschrift für slavische Philologie”, Bd. 53, № 2, s. 254–284.
- MacRobert C. M., 1998, *The Textual Tradition of the Church Slavonic Psalter up to the Fifteenth Century*, [w:] *Interpretation of the Bible*, ed. J. Krašovec, Ljubljana – Sheffield, s. 921–942.
- Szulc A., 2000, *Leksykalne i slowotwórcze zróżnicowanie cerkiewnosłowiańskich psalterzy redakcji ruskiej z XI–XIX wieku*. Cz. 1: *Zróżnicowanie leksykalne*, Toruń.
- Szulc A., 2006, *Psalterz warszawskiego zbioru Boz. 86 wobec cerkiewnosłowiańskiej tradycji rękopiśmiennej*. *Leksyka i morfologia*, Toruń.
- Szulc A., 2011, *Mentalization and Explication in South Church Slavonic Redactions of the Psalter* (wersja rozszerzona), „Palaeobulgarica”, vol. 35, № 2, s. 48–58.
- Thomson F., 1998, *The Slavonic Translation of the Old Testament*, [w:] *Interpretation of the Bible*, ed. J. Krašovec, Ljubljana – Sheffield, s. 605–920.
- Алексеев А. А., 1984, *О греческой основе славянских библейских переводов*, „Palaeobulgarica”, vol. 8, № 1, s. 3–22.
- Алексеев А. А., 1985, *Филологические критерии выявления библейских переводов Св. Мефодия*, „Полата књигописна”, № 14–15, s. 8–14.
- Алексеев А. А., 1999, *Текстология славянской Библии*, Санкт-Петербург.
- Верещагин Е. М., 2001, *Церковнославянская книжность на Руси*. *Лингво-текстологические разыскания*, Москва.
- Иванова-Мирчева Д., Харалампиев И., 1999, *История на българския език*, Велико Търново.
- Карачорова И., 1985, *Редакции древнеболгарского текста Псалтыри по языковым данным*, [w:] Коцева Е., Карачорова И., Атанасов А., *Некоторые особенности славянских псалтырей на материале XI–XVI вв.*, „Полата књигописна”, № 14–15, s. 26–38.
- Погорелов В., 1901, *Псалтыри*. *С приложением статьи: „О редакциях славянского перевода Псалтыри” и четырех фототипических таблиц* (Библиотека Московской синодальной типографии. Ч. 1: *Рукописи*), Москва.
- Харалампиев И., 1990, *Езикът и езиковата реформа на Евтимий Търновски*, София.

- Чешко Е. В., 1981, *Второе южнославянское влияние в редакции псалтырного текста на Руси (XIV–XV вв.)*, „Palaeobulgarica”, vol. 5, № 4, s. 79–85.
- Чешко Е. В., 1982, *Об афонской редакции славянского перевода Псалтыри в ее отношении к другим редакциям*, [w:] *Язык и письменность среднеболгарского периода*, Москва, s. 60–93.
- Шулц А. [Szulc A.], 2012, *Ментализация и экспликация в южнославянских переводах на Псалтиря (wersja skrócona)*, [w:] *Poznań Balkany. Historia – Polityka – Kultura – Języki*, red. V. Maldjieva, K. Taczyńska, Toruń, s. 165–174.

REFLECTION OF THE CYRILLO-METHODIAN PATTERN OF TRANSLATION  
IN CS REDACTIONS OF *THE BOOK OF PSALMS*

S U M M A R Y

The considerations of the paper are focused on some chosen features of the first Slavonic translations of Scripture (i.e. using the dual instead of the plural, the dative instead of the genitive, introducing, as copulas, forms of the verb *byti* of the present whereas in Greek, similarly as in Hebrew sources, they were omitted, replacing the aorist by the perfect, preferring non-prepositional instead of prepositional constructions). The aim is to show realizations of the features in the successive CS redactions of *the Book of Psalms* (Archaic, Russian, Norov, Athonite and Cyprian). The question about the range of preservation in the redactions of the Cyrillo-Methodian model of translation is tried to be answered. The analysis was based on comparing not all but only selected across the text parallel fragments of the representatives of the redactions as regards the presence of the features of the model considered. It appeared that all the features had been the best survived in the Psalters of the Archaic and Russian redactions. The Norov and Athonite redactions have still continued three from five tendencies of translation and the Cyprian redaction – only one of them.

e-mail: letty@umk.pl



Joanna Ścibek  
Białystok

**Językowa kreacja anioła – dobrego ducha –  
w tekstach współczesnych polskich piosenek świeckich  
(na materiale z lat 1985–2012)**

**Słowa kluczowe:** anioł, językowy obraz świata, piosenka

„Oto Ja posyłam anioła przed tobą,  
aby cię strzegł w czasie twojej drogi  
i doprowadził cię do miejsca,  
które ci wyznaczyłem.”

(*Biblia Tysiąclecia*: Wj 23, 20)

## 1. Wprowadzenie

Znaczenie *Pisma Świętego* jako skarbnicy inspiracji artystycznych jest nieprzecenione. Ze względu na swój olbrzymi potencjał sensotwórczy, znaczna część staro- i nowotestamentowych symboli oraz motywów została w ciągu wieków zaanektowana przez różne obszary kultury, zarówno wysokiej, jak i popularnej, w których z powodzeniem funkcjonują po dziś dzień, zdumiewając wielością i różnorodnością odślon. Jedną z najbardziej fascynujących, ale obecnie chyba też najsilniej strywializowanych biblijnych ikon, które wykroczyły poza ramy chrześcijańskiej<sup>1</sup> dogmatyki, jest figura anioła, czyli – zgodnie z tradycją religijną – figura istoty nadprzyrodzonej, nieśmiertelnej i niecielesnej, posiadającej rozum i wolną wolę, pośredniczącej między Bogiem a ludźmi [KKK 1992, 86; Naumow 2002, 264–265].

---

<sup>1</sup> Za punkt odniesienia dla kreacji anioła w tekstach współczesnych polskich piosenek świeckich przyjęto wyobrażenia ukształtowane w chrześcijańskim – przede wszystkim katolickim – kręgu kulturowym. Należy jednak pamiętać, iż wiara w „istoty anielskie i aniołopodobne” obecna jest w wielu religiach świata, przy czym szczególnie znaczenie ma ona w religiach akcentujących Bożą transcendencję [Rosiński 2005, 13].

Celem niniejszego artykułu jest charakterystyka językowej kreacji anioła – dobrego ducha<sup>2</sup> – wyłaniającej się z tekstów współczesnych polskich piosenek świeckich<sup>3</sup>, a więc wskazanie, w jaki sposób postać tego niezemskiego bytu – jako „przedmiotu ukształtowanego wyobraźniowo, symbolicznie” [Grzegorzczkova 2010, 192] i aksjologicznie – jest w nich przedstawiana przy pomocy rozmaitych lingwistycznych wykładników. Z uwagi na obfitość materiału źródłowego, analizie semantyczno-leksykalnej poddano próbę tekstową obejmującą 70 utworów (pochodzących z albumów wydanych w latach 1985–2012)<sup>4</sup>, w których anioł zostaje przywołany *explicite*, zarówno w kontekstach realnoznaczeniowych, jak i metaforycznych. Utwory te cechuje znaczna dyferencjacja gatunkowa: począwszy od popu i folklu, poprzez różne odmiany rocka i tzw. metal gotycki, na pojedynczych kompozycjach reprezentujących bluesa, hip-hop i poezję śpiewaną kończąc. Wątek anielski stanowi w nich dominantę tematyczną lub ma charakter epizodyczny. Różni je także poziom sprawności warsztatowej autorów. Łączy natomiast – wyraźne zorientowanie na ekspresję.

W myśl kognitywnej teorii języka, język nie odbija rzeczywistości obiektywnej, lecz odzwierciedla nasz subiektywny ogląd świata. Tekst piosenki rozrywkowej, rozpatrywany w kategoriach tekstu literackiego, na co pozwala pewna właściwa mu „artystyczna nadorganizacja językowa” [Barańczak 1983, 11], stanowi tekst specyficzny. Z jednej strony jest bowiem, podobnie jak liryka *sensu stricto*, tekstem indywidualnym, kreatywnym, z drugiej zaś – z reguły mało finezyjnym, silnie skonwencjonalizowanym [Brodzka i in. (red.) 1992, 787]. W związku z tym już na wstępie można zaznaczyć, iż prezentowany w piosenkach obraz anioła w dużej mierze koresponduje z utrwalonym w społecznej świadomości stereotypem tej nadnaturalnej istoty, mającym oparcie w spetryfikowanej warstwie języka, tekstach religijnych oraz szeroko rozbudowanej ikonografii anielskiej, choć nie brak w nim także rysów unikalnych, nieszablonowych, ujawniających inwencję twórczą tekściarzy. Niezależnie jednak od stopnia oryginalności ewokowanej wizji, wyraźnie daje się zauważyć tendencja do antropomorfizacji bytów anielskich, wyrażająca się w przypisywaniu im ludzkich cech – fizycznych i psychicznych.

---

<sup>2</sup> Powszechnie przyjmuje się, iż anioły dzielą się na duchy dobre oraz duchy złe, zwane inaczej demonami lub aniołami upadłymi.

<sup>3</sup> Motyw anioła w polskich piosenkach popularnych doczekał się syntetycznego opracowania w postaci artykułu Adriany Kasprzak: *Anioł w tekstach polskich piosenek niereligijnych* [2005, 461–471].

<sup>4</sup> W analizowanym materiale źródłowym znalazły się także pojedyncze teksty utworów dotychczas oficjalnie niewydanych (wersje *demo* oraz kompozycje oczekujące na premierę), jednakże udostępnionych słuchaczom we wskazanym w tytule artykułu przedziale czasowym.

Zbiór nazw wyekscerpowanych z materiału źródłowego, odnoszących się do jestestw anielskich, jest niewielki. W piosenkach rozrywkowych istoty te są przywoływane przede wszystkim poprzez użycie leksemu *anioł*, który w liczbie mnogiej występuje w trzech wariantach: *anioły* oraz rzadziej – *aniołowie* i *anieli*. Z reguły jednak trudno stwierdzić, na ile obecność w tekście form męskoosobowych służyć ma zaakcentowaniu płci niebiańskich bytów, a na ile stanowi konsekwencję wymogu dostosowania słów piosenki do frazy muzycznej. Wyjątkiem są teksty, w których konkretnym rozwiązaniem systemowym towarzyszy jednoznaczna deskrypcja wyglądu zewnętrznego Bożego wysłannika.

Jednokrotnie odnotowano w badanym materiale językowym odapelatywne imię żeńskie *Angelika*<sup>5</sup> [52]. Tylko raz pojawia się również określenie pełniące funkcję synonimu kontekstowego *aniołów – ciała zaplątane północne* [47]<sup>6</sup>. W przypadku ponadjednostkowej angelofanii autorzy tekstów zazwyczaj nie precyzują liczby opisywanych aniołów. Jedynie w trzech kompozycjach wyrazy takie, jak: *rój* [55],  *tłum* [53] czy *lawina* [47] sugerują, iż artyści mają na myśli bardzo liczne zastępy niebieskie. Dokładniejszą rekonstrukcję wizerunku anioła w polskich piosenkach rozrywkowych umożliwi omówienie następujących faset: 1) wygląd zewnętrzny, 2) przestrzeń, 3) cechy, 4) funkcje, 5) emocje i zachowanie.

## 2. Wygląd zewnętrzny

Anioł jest z natury niewidzialny [53]. Właściwość ta znajduje potwierdzenie w tylko jednej piosence – *Anioły pilnują nas*, wykonywanej przez Marylę Rodowicz. Natomiast w dużej grupie tekstów ten czysto duchowy byt zostaje zmaterializowany i przyobleczonej w kształty cielesne. Komponenty jego fizyczności, zaprezentowane w materiale źródłowym, składają się na obraz istoty nieograniczonej kategorią płci, wykazującej cechy męskie lub żeńskie, najczęściej jednak androgyniczne.

Jej najlepiej wyeksponowanym atrybutem, jeśli chodzi o aparycję, są skrzydła. Wzmianki o tym elemencie niebiańskiej powierzchowności odnotowano w ponad jednej czwartej rozpatrywanych tekstów. Obecność skrzydeł

<sup>5</sup> Zob. [Borysiak 2005, 575].

<sup>6</sup> Piosenki cytowane są na podstawie ogólnie dostępnych źródeł internetowych (głównie oficjalne strony wykonawców). Ze względu na przejrzystość wyводу zrezygnowano ze wskazywania dokładnej lokalizacji przytaczanych fragmentów. Liczba w nawiasie kwadratowym odsyła do zamieszczonego na końcu artykułu wykazu utworów. W cytatach ujednolicono interpunkcję oraz kursywą zaznaczono językowe wykładniki omawianych treści.

w anielskim wizerunku zostaje zasygnalizowana w dwojaki sposób – eksplcytny: „Ukrywasz *skrzydła* wtulone (...)” [17], lub za pomocą synekdochy: „Chciałbym znów / Słyszeć szelest białych *piór*” [48].

Co jednak szczególnie istotne, wokół skrzydeł dobrych duchów tworzy się cały szereg sensów symbolicznych. W zamyśle autorów stają się one bowiem wizualną konkretyzacją uczuć oraz stanów będących przedmiotem najgłębszych ludzkich pragnień, takich jak: spokój, bezpieczeństwo, ukojenie („W ciemną noc nie wierzę już, / Choć *trzepot skrzydeł znów / Do snu kołysz mnie*” [22], „*Jego skrzydeł cień koi, / Co najgłębiej gdzieś boli*” [31]) czy poprzez skojarzenia z lotem – ulga, wolność, wyzwolenie („*Na białych skrzydłach uciec stąd, / Anioł wie, gdzie jest mój dom, / A śmiech roztopi w sercu szkło, dosyć płaczu*” [5]) oraz w kontekście miłosnym – szczęście i uniesienie („*Mam tylko jedno skrzydło, / To prawie tak jak anioł, / A Ty masz skrzydło drugie / (...) / Gdy staniesz przy mnie blisko / I mocno mnie przytulisz, / Bez trudu popłyniemy / Prosto w wysokie chmury*” [39]). Z tej racji leksyka wskazująca na fakt uszkodzenia lub odjęcia anielskich skrzydeł automatycznie zyskuje negatywną wykładnię, sygnalizując poczucie zagrożenia, beznadziei, zagubienia czy uwięzienia: „*Krwawiący anioł z wyrwanymi skrzydłami / Zastonił słońce, zastonił słońce, / Na horyzoncie jego szkieletu cienia / Nie widać końca, nie widać końca*” [2].

Aniołowi skrzydła zwykle rosną u ramion [39]. Natomiast w wydaniu humorystycznym, zaproponowanym przez Stare Dobre Małżeństwo [SDM] – ma on je przybite do ściany (anioł z makatki): „*Nocą może chciałbyś / Oderwać się od ściany, / Ale jedno skrzydło / Gwóźdź ci przedziurawił, / Więc zostajesz z nami / Na wieki wieków amen*” [61]; lub „nawet przy dobrej pogodzie (...)” przezornie „*nosi [je – J. Ś.] w plecaku*” [60] (anioły bieszczadzkie).

Konfrontacja człowieka z otaczającą rzeczywistością wiąże się nierozwalnie z jej aksjologizacją. Analiza materiału językowego wykazuje, że twórcy tekstów śpiewanych bardzo często odwołują się do przedpojęciowego schematu wyobrażeniowego, bazującego na orientacyjnym przeciwstawieniu *góra – dół*, gdzie *góra* oznacza jakości dobre, pożądane [Bartmiński 2009, 132]. Za przykład może tu posłużyć lot anioła, któremu zazwyczaj implikowany jest pozytywny sens wznoszenia się, rozumiany na płaszczyźnie metaforycznej m.in. jako przewyciężanie życiowych przeciwności („*Pokonam trudy, mozoty, / Czy będzie gorzej, czy lepiej, / Uświęcę słowem anioły, / One pomogą mi wzlecieć*” [17]) czy duchowy rozwój, budowanie własnej tożsamości oraz dążenie do realizacji marzeń i celów („*Może czas wreszcie być sobą / I zacząć na nowo. / Mogę ja i możesz ty, / Robić tak, by lepszym być, / Ponad strach wzbić się jak anioł, / Wysoko tak samo*” [30]). Łączenie



tego typu znaczeń z postacią anioła tłumaczy, dlaczego w wielu utworach człowiek pragnie wznieść się w przestworza razem ze swoim skrzydlatym przyjacielem: „*Zechciej mnie zabrać ze sobą*” [17]; „*Poczekam na ich powrót do domu, / Na odlot Aniołów / (...) / Czy mogę już ubrać skrzydła swe?*” [48]; „*Kiedyś byłem jak wolny ptak, / Moje skrzydła w milczeniu targał wiatr / (...) / Zagubiony on szukał mnie / Poleciałem dalej, razem z nim*” [64].

Do kanonicznego repertuaru cech percepcyjnych składających się na portret piewcy Boskiej chwały obowiązkowo należy zaliczyć białą barwę: „*Tyle lat / Wypatruję białych flag [skrzydła aniołów łopoczą na wietrze niczym flagi – J.Ś.], / Każdy dzień pustką kończy się*” [48]. Ten rys angelicznego obrazowania został ugruntowany w księgach biblijnych. Jak piszą I. Frühling i H. Oleschko [2002, 530]: „Kolor biały dominował jako wyobrażenie boskiego światła i na zasadzie kontrastu w sposób naturalny wiązał się z dobrem. Biała szata to najczęstsze odzienie dobrych duchów, zgodnie z przekazami biblijnymi: szczególnie w *Nowym Testamencie* ilekroć mamy do czynienia z bliższym opisem aniołów, to dowiadujemy się o olśniewającej, wręcz oślepiającej bieli szat”. W omawianych utworach epitet *biały* nie tylko dookreśla pewne elementy anielskiej powierzchowności, jak np. wspomniane już skrzydła [5] [48], ale też charakteryzuje postać anioła w aspekcie moralno-ontologicznym, symbolicznie wskazując na jego świętość, doskonałość, czystość<sup>7</sup> oraz wszelkie inne przymioty czyniące go niedoścignionym wzorem dla człowieka: „*Czy kiedyś będę mógł być białym aniołem / I godzić nocę z dniem?*” [42]. Co ciekawe, biel jest kolorem przypisywanym tym duchowym istotom najczęściej, ale nie obligatoryjnie. Zalotni bohaterowie *Niedzieli z aniołami*, o quasi-dandysowskim wyglądzie, „*lakierki* [mają – J.Ś.] (...) *czarne, / Smokingi (...) złote*” [54], natomiast anioły SDM-u, rezydujące na łonie bieszczadzkiej natury, są „całe *zielone*” [60], co – dzięki odwołaniu do polisemii tegoż przymiotnika – określa zarówno ich wygląd, jak i kondycję psychointelektualną: o wszystkim mają bowiem „*zielone pojęcie*” [60].

Prototypowy duch pośredniczący jest piękny – dowodzą tego chociażby takie sfrageologizowane wyrażenia i przysłowia funkcjonujące w języku polskim, jak: *Dziewczyzna jak anioł* [Masłowski 2001, 114], *Mężczyzna powinien być tylko troszkę ładniejszy od diabła, a panna tylko trochę brzydsza od anioła* [Masłowski 2001, 284], czy *anielska piękność* [Skorupka 1985, 87] – ale już niekoniecznie nagi, jak ma to miejsce w muzycznej historii opo-

<sup>7</sup> Zob. [Kopaliński 1990, 22].

wiadanej przez zespół *Myslovitz*: „Biały anioł z nieba spadł, / Spojrzał na mnie i wstał, / Całkiem *nagi i piękny* był” [42]<sup>8</sup>. Zgodnie z ustalonym wzorcem, niezwykłą urodą odznacza się także anioł „odmalowany” w materiale źródłowym: „Zbyt *piękna jak anioł*, dumna jak nikt” [9].

Esencję anielskiego piękna stanowią jasne blond włosy („Martwe dusze jak anioły *złotowłose*” [35], „(...) *włosów białych len*” [8]) oraz niebieskie oczy („*Błękitnieją* nasze oczy, myśli płyną w noc” [55]). Dodatkowo ten – wcale jednak nie bogopodobny – byt otrzymuje w wyobrażeniach artystów twarz („Na *twarży* twej *rumieńce*, / Jakbyś był uduchowiony / Przez gruźlicę płuc” [61] [15]) oraz usta („Jego *usta* spowiły lepsze dni” [64] [55]), dzięki którym uzewnętrznia swoje emocje, uśmiechając się tajemniczo („A anioł tylko z *uśmiechem milczał*” [29]) lub budząc człowieka pocałunkiem („Aniołowie o poranku *budzą* mnie / *Promiennym pocałunkiem* w usta” [16]). W pojedynczych tekstach wizerunek anioła dopełnia aureola („Szatanem jestem złym, aniołem z *aureolą*” [20]) bądź okazały zarost<sup>9</sup> („W miasteczku anioły (...) / Od czterech miesięcy nie gołą już *bród*” [66]).

Wyraźnie unaoczniony zostaje związek nieziemskich duchów ze sferą jasności. Na płaszczyźnie leksykalnej służą temu nie tylko występujące w tekstach epitety kolorystyczne *biały*, *złoty*, ale także inne wyrazy należące do kręgu semantycznego ‘światło’, a mianowicie – rzeczowniki: *blask* („Lecąc tak nad morzem nienawiści, / Zobaczyłem w głębi serca dziwny *blask*” [64], „Ich *blask* rozproszył zły czas, / Gdy puls mego życia wciąż słabł” [33]), *jasność* („O mój aniele, / Uśmiech cudowny twój / (...) / Noc czarną w *jasność* zmienił” [65]), *dzień* („Anioł budzi mnie, / Kiedy wstaje *dzień*” [31]), wspomniany już *poranek* [16] oraz centrum pola – *światło* („Ich głos<sup>10</sup> [! – J. Ś.] do *światła* mnie wiódł, / Gdy ból przeciął serce na pół” [33]); przymiotnik *promienny* [16], a także czasowniki *opromienić* i *olśnić*: „O mój aniele, / Uśmiech cudowny twój / *Olśnił* mnie, *opromienił*” [65].

<sup>8</sup> W analizowanych piosenkach wskazane wyobrażenia otwierają także pole dla metaforycznych użyczeń leksemu *anioł* w kontekście erotycznym, w którym funkcjonuje on jako określenie niezwykle atrakcyjnej kobiety, będącej obiektem męskiego pożądania: „O mój *aniele*, / Zrobię, co będę mógł, / By *urok twoich ud* / *Oplótl* mnie już na zawsze / (...) / *Mój aniele*, / Ja *chcę z tobą cudzołożyć*, / *Chcę* lat późnych z tobą *dożyć*” [65]; „Użyj ramion – podejdź bliżej i się przytul, kotku, / *Aniele*, *jestes* *celem* *wszystkich* w tym *ośrodku*, / A *laleczki-seniority* robią tylko marne tło” [40]; „*Aniele* *opętałaś* *mnie*, / *Z tobą* tylko *chcę spać* po *usraną śmierć*” [67].

<sup>9</sup> Broda przez pewien czas stanowiła atrybut anioła w sztuce wczesnego chrześcijaństwa [Frühling, Oleschko 2002, 515].

<sup>10</sup> Por. „*Zaspiewa* puste serce / *Jak anioł* czy *Bóg*” [14].

### 3. Przestrzeń

Wśród przestrzeni zamieszkiwanych przez istoty anielskie zdecydowanie na pierwszy plan wysuwa się – zgodnie z wielowiekową tradycją – niebo: „Czujesz sam, / W *niebiosach* łatwiej jest trwać, / Oddychać *niebem*, / Tam zabierz nas” [22]. Należy jednak zauważyć, iż w powszechnej świadomości, której wyrazicielami są – w większości przypadków – autorzy omawianych tekstów, często dochodzi do pojęciowego utożsamienia *nieba* rozumianego jako obszar *sacrum*, ‘siedziba Boga, bóstw, aniołów i świętych’ z *niebem* oznaczającym ‘sklepienie niebieskie’. Wskazuje na to m.in. fakt porównywania anioła do ptaka oraz sytuowania go w sferze astralnej: „*Anioł tak jak ptak* / (...) / Ponad ziemię uniósł go wiatr, / By *istnieć tylko wśród gwiazd*” [42]; „*Nasze anioły już śpią / W wysokich gwiazdach wśród chmur*” [32]; „*Zatrzymamy się w locie / Nad szczytem i urwiskiem / I będziemy nad Ziemią / Nieziemskim zjawiskiem / (...) / Lecimy do słońca*” [39]. W dwóch piosenkach zostaje natomiast zaktualizowana idylliczna wizja nieba jako niebiańskich błoni: „*Ponad strach wzbić się jak anioł, / Tak samo dosięgać łąk*” [30]; „*Chcę pokochać Anioła, / Który ma na moim punkcie fioła... / (...) / Polecimy razem na niebieskie łąki* [46].

W przekonaniu artystów dobre duchy przebywają także „*na ziemi*” [33]. Spośród językowych nominacji szczegółowo określających miejsca ziemskiego bytowania aniołów warto wyróżnić *góry* („*Gdy spotkasz takiego w górach, / Wiele z nim nie pogadasz*” [60]; „*Lawinami z gór spadamy wprost na siebie schyłkiem dnia*” [47]) oraz konkretnie toponim *Bieszczady* [60], motywujący nazwę anielskich opiekunów tego terenu, czyli *bieszczadzskich aniołów* SDM-u, beztrzesko kryjących się „*w trawie*” i „*w opuszczonych sadach*” [60]. Imaginacyjne anioły z upodobaniem zamieszkują drzewa („*W miasteczku anioły wędzące na drzewach*” [66]; „*Jest kraina, w której rośnie wielkie drzewo waszych snów, / Wieczorami rój aniołów siada na nim / I pakują sny do ust*” [55]) oraz przestrzenie zamknięte, np. kapliczki [60] czy poddasza („*Anioły na poddaszu płaczą*” [59]). Chętnie bawią w gospodach (właśc. *szynkach* [6]), czasem zaś zjawiają się pod oknami domów: „*(...) któreś tam niedzieli / Podeszli do mych okien anieli*” [54]. Anielska lokalizacja może również przybierać wymiar duchowy i odnosić się do życia wewnętrznego śmiertelników, jeżeli ów niebiański byt staje się dla człowieka uosobieniem takich wartości, jak wiara czy nadzieja: „*Codziennie w lustrze widzę go, / Choć umarł, żyje w każdym z nas*” [4].

#### 4. Cechy

Niezwykle interesująco przedstawia się wachlarz cech przypisywanych mieszkańcom niebios. W pierwszej kolejności warto wymienić te, które mają status konotacji silnych, a więc znajdujących potwierdzenie we frazeologii, przysłowiaach oraz derywatach [Grzegorzczkowska 2010, 63] leksemu *anioł*.

Według Anity Lipnickiej anioł jest bytem cnotliwym, bezgrzesznym, nieskazitelny<sup>11</sup>, stawiając się bowiem w opozycji do niego i broniąc swej ludzkiej niedoskonałości, wokalistka zastrzega się: „*Nie jestem święta, nie, / Potrafię grzeszyć, / Na próżno starasz się / Anioła znaleźć we mnie*” [36]. Anji Orthodox z zespołu *Closterkeller* niebianie kojarzą się ze spokojem i niewinnością<sup>12</sup>, śpiewa bowiem: „*Dzieci jak anioły śpią zapomniane*” [10], nawiązując tym samym do zakorzenionej w sztuce i literaturze europejskiej idei bliskiego powinowactwa między dzieckiem a jestestwem anielskim<sup>13</sup>. Stare Dobre Małżeństwo wyjawia, iż bieszczadzkie anioły są ciche („*Anioły są takie ciche, / Zwłaszcza te w Bieszczadach*” [60])<sup>14</sup>, radosne i miłe<sup>15</sup> („*Dużo w was radości i dobrej pogody*” [60]). Z kolei Edyta Górniak oraz Monika Kuszyńska, odwołując się do przenośnego znaczenia leksemu *anioł*, przydają to miano osobie dobrej, serdecznej, łagodnej i pomocnej<sup>16</sup>: „*Aniele mój, szukałam Cię, / Kiedy szczęście porwał wiatr, / Gdy złe słowa splotły się, / Nikt nie słyszał serca skarg, / (...) / Każdy dzień oddala gniew, / Bo jego ramię siłą jest, / Ocaliła mnie czułość wyśniona i spełniona*” [25]; „*Moje Anioły na ziemi / (...) / Stróże gasnącej nadziei, / Bez Was nie byłoby mnie*” [33]. Przy czym – jak zauważa Grzegorz Ciechowski z Republiki – nieziemsko dobra natura anioła, zwłaszcza człowieka-anioła, ma także drugą odsłonę w postaci takich właściwości, jak naiwność i bezbronność: „*Anioły – łatwo złapać, / Pulapek na nie znam sto, / Anioły – są naiwne / I zawsze myślą, że to całe zło / Ominie właśnie je*” [52].

<sup>11</sup> Por. *Człowiek nie anioł* [Masłowski 2001, 81], *czysty jak anioł* [Bańko 2007, 42].

<sup>12</sup> Por. *Śpi jak anioł* [Skorupka 1985, 87], *anielski spokój* [Sobol (red.) 2002, 15], *niewinny jak aniołek* [Bańko 2007, 92].

<sup>13</sup> Więcej na ten temat: [Leszczyński 2005, 293–315].

<sup>14</sup> Por. „*Ty jeden wiesz, jak cisza brzmi*” [34].

<sup>15</sup> Por. *Cisza, jakby anioł przeleciał* [Krzyżanowski 1994, 28]; *rozanielić się; Każdy doktor ma trzy postawy w sobie: kiedy przyjdzie, miły jak anioł; kiedy uleczy, dobry jak Bóg; kiedy się nagrody dopomina, zły jak diabeł* [Kolberg 1977, 111]; *anielska słodycz* [Skorupka 1985, 87] i in.

<sup>16</sup> Por. *Anielska dobroć* [Skorupka 1985, 87], *Anioł (to), nie kobieta* [Skorupka 1985, 87] i in.

Za dość reprezentatywne cechy anielskie wolno uznać delikatność i eteryczność: „Gdy zbudzisz się, *rozplynę się we mgle*” [55]; „Anioły są wiecznie *ulotne*, / *Zwłaszcza te w Bieszczadach*” [60]. Biblijną proveniencję<sup>17</sup> ma przyznawany im przez zespół *Closterkeller* atrybut siły: „*Silna jak anioł obłoki tnę*” [12]. Natomiast w sferze indywidualnych asocjacji pozostaje niewątpliwie implikowana tym istotom samotność: „Anioły są całkiem *samotne*, / *Zwłaszcza te w Bieszczadach*” [60] [15]. Warto też dodać, iż anioł to ktoś, kto zna tajemnice losu i prawdziwą naturę świata: „*Wiedzą najpewniej z wyroczeni prawd*, / *Że może być pięknie*, choć nie jest aż tak” [49]; „*Życie pełne jest niespodzianek*, / (...) / *Nie wiedziałam, co ześle mi los*, / *Anioł wiedział*, nie powiedział, a to było tak” [29].

## 5. Funkcje

W stosunku do tradycyjnych pieśni ludowych lub tekstów o charakterze religijnym, np. modlitw<sup>18</sup>, zakres ról powierzonych aniołom w piosenkach rozrywkowych zostaje zredukowany o funkcję gloryfikującą oraz aspekt bycia zwiastunem Bożych wyroków. Ze względu na świecki kontekst omawianej twórczości, a także nękające człowieka XX i XXI wieku wątpliwości natury metafizycznej, niewielkie znaczenie ma powinność anioła wynikająca z etymologii jego nazwy. Należy przypomnieć, że leksem *anioł* to odpowiednik greckiego *angelos*, znaczącego tyle co ‘poseł, wysłannik’. Do polszczyzny wraz ten trafił bezpośrednio z języka czeskiego, za pośrednictwem łaciny, wraz z falą najdawniejszych zapożyczeń, obejmujących przede wszystkim terminologię chrześcijańską [Walczak 1995, 57–58]. Referencja do pełnienia przez anioła obowiązków BOSKIEGO EMISARIUSZA pojawia się w piosenkach marginalnie („*Lawinami z gór spadamy wprost na siebie*, / *Po to nas Bóg na ziemię słał*” [47]), głównie za sprawą reprodukowanej, zastygłej modlitewnej apostrofy *Aniele Boży* [29] [70], bądź w kontekście podważającym wiarę w Boską sprawiedliwość, sugerującym, iż Bóg posyła swe anioły tylko do wybranych: „*Chcę zrozumieć, dlaczego Bóg / Nie zsyła ich każdemu*, tak jak mi” [64].

<sup>17</sup> Znaczna część biblijnych ujęć postaci aniołów akcentuje ich moc i męstwo. Słudzy Pańscy są przedstawiani jako istoty, których potęga budzi lęk u śmiertelników. Anioły formują „zastępy niebieskie”, toczą walkę z siłami zła (np. archanioł Michał), odsuwają ciężkie grobowe głazy itd. Zob. [Rosiński 2005, 20 i n.].

<sup>18</sup> Zob. [Kaczan 2005; Rękas 2005].

Autorzy licznych opracowań z zakresu angelologii twierdzą zgodnie, że figura niebiańskiego ducha daje ludziom możliwość wyrażenia odwiecznej tęsknoty za istotą silniejszą od nich samych, oferującą im bezwarunkowe oddanie, zażegnującą widmo samotności. Takie postrzeganie jestestw anielskich znajduje odzwierciedlenie w analizowanych piosenkach. Anioł jest w nich bowiem najczęściej konceptualizowany jako: NIEODŁĄCZNY TOWARZYSZ („*Gdzie ja, tam zawsze Ty, takie proste, jak igła i nić*” [53]; „*Gdy będziesz pewien, że to już, / Kochany mój, / Bądź blisko mnie jak anioł stróż, / Jak anioł stróż przy mnie stój*” [23]), POWIERNIK („*Bo kto wysłucha naszych prośb, / Naszych modlitw, / Naszych słów*” [4] [68]), OREĐOWNIK / TEN, KTO WYPRASZA ŁASKI („*Co czwartek mój Anioł Stróż / Puka do losu drzwi, / Choć wszystko krzyczało w nim, / Pozwalał nakrywać się, / A upokorzenie jego otaczało mnie / Zakłęciami ochronnymi*” [27]), PRZYJACIEL („*Bieszczadzkie anioły, anioły bieszczadzkie, / Gdy skrzydłem cię trąca już jesteś ich bratem*” [60]), POCIESZYCIEL („*Aniele mój, powiedz, / Czy możesz schować / Mnie w ramionach? / A w skrzydłach swych osuszyć znów moje łzy?*” [22]; „*Kiedy cierpię, by w skrzydła chował mnie*” [64]), PRZEWODNIK („*Nas też czasem nosi / Po ich anielskich śladach, / One nam przyzwalają / I skrzydłem wskazują drogę*” [60]; „*Najczęściej można spotkać cię / Nad przepaścią lukrowaną, / Gdy przez dziurawą kładkę / Przeprowadzasz swoje dziecię*” [61]), DORADCA („*Mój Anioł Stróż tuż nade mną, / Bym nieba sięgnął, / Daje milion rad*” [28]), OBROŃCA I WYBAWICIEL („*Aniele Boży, mój stróżu, proszę, / Ty przy mnie dzisiaj stój jak nigdy, bo / Świat się stał wielorybem, / Który połknąć mnie chce*” [29]; „*Białe mury upadły i koniec*” [69]; „*Marny koniec był tuż tuż, / Wtem okamgnienie i ocalenie, / Zjawiłaś się jak anioł w ciemnej dolinie*” [57]). Jednak przede wszystkim anioł jest STRÓŻEM I OPIEKUNEM człowieka: „*Anioły pilnują nas, za ręce łapią nas cały czas, / (...) za nami łażą krok w krok*” [53]; „*W niebie starym jak gęsty las / Zamiast drzew wyrastały nowe dni, / Rozkołysał je nagle wiatr, / Razem ze mną, lecz On za rękę trzymał mnie*” [64]; „*Aniele mój, / Ty przecież mnie jedną masz / I mnie ochronisz (...)*” [22]).

Obraz skrzydlatego patrona ewokowany w piosenkach popularnych współtworzą również informacje na temat okoliczności, w jakich ten dobry duch otacza swego ziemskiego podopiecznego szczególną troską. Zdaniem twórców tekstów śpiewanych są to stany i momenty, w których człowiek czuje się najbardziej bezbronny, a więc: sen („*Będą czuwać całą noc nad ukojeniem waszych głów, / Będą szeptać w ciepłe uszy senne kłamstwa dobrych słów*” [55]; „*Ich wzrok ochrania mój sen, / Na znak, że jestem potrzebna*” [33]), zły czas („*Moje Anioły na ziemi / W godzinie złej zjawiają się*” [33]) oraz godzina śmierci („*Gdy przyjdzie śmierć... przytul mnie, / Kiedy sprawi,*

że zblaknę... scałuj ostatnią łzę, / Jeśli zadrży powieka... zagłaszcz lęk, / Odgoń chłód i obiecaj, że nie opuścisz mnie, / (...) / A gdy z moich oczu zniknie ukochany blask, / Zapamiętaj mnie taką, jaką byłam wczorajszego dnia” [34]). *Notabene*, w jednym z utworów pojawia się myśl, jakoby *post mortem* człowiek sam przemieniał się w anioła<sup>19</sup>: „*Chcę być aniołem*» – *umierając*, śniła, / *Rozłożyła skrzydła, oczy otworzyła*” [38]. Oprócz tego domeną anioła stróża jest sprzyjanie miłości dwojga ludzi, zarówno w jej wymiarze duchowym, jak i cielesnym: „*Może zbyt naiwni, / By spać w pocałunkach ciał / I mieć na straży anioła*” [24], „*Mój anioł stróż twe łono dla mnie / Sam odslania, / Więc niech się stanie / Ten nasz sakrament, / Zbawmy się / Wzajem*” [51]. Anielska pieśń staje się metaforą fizycznego zbliżenia, podkreślając jego „mistyczny charakter” [Kasprzak 2005, 463]: „*Więc tul mnie i pieść, / Aniołów to pieśń*” [62].

Na przykładzie zacytowanych fragmentów wyraźnie widać, iż w budowaniu wizji anielskiego opiekuna duży udział mają utarte formuły proveniencji religijnej oraz przenośnie ukonkretniające, przynoszące oswojony, wręcz familiarny obraz *sacrum*, głównie za sprawą referencji do czułych gestów wykonywanych przez osoby pozostające w bliskich relacjach uczuciowych.

Skojarzenie postaci aniołów z opieką, troską czy pomocą w decydujący sposób określa stosunek śmiertelników wobec tych duchowych stróżów<sup>20</sup>. W analizowanych tekstach stosunek ów kształtuje się następująco: ludzie wierzą w anioły („*Na pewno jesteś, bo wierzę*” [17]), choć zdarzają się im chwile zwątpienia („*Aniele mój, / Czasem nie wierzę w Ciebie, / W samą siebie też wiary brak*” [22]; „*Jeżeli jesteś / Aniołem*” [17]), modlą się do nich („*Uświęcę słowem anioły*” [17]), pragną ich obecności („*Teraz chciałbym, by ze mną był*” [64]; „*Na pewno tęsknię i czekam*” [17]), przyzywają je („*Ty dajesz znak, niebo pęka na pół, / Łopotania skrzydeł huk, / Lecimy w dół, coraz bliżej rąk, / Wyciągniętym pragnieniem są*” [47]), rozmawiają z nimi i zwierają się im („*Jeśli ty jesteś moim aniołem, / Proszę, usiądź obok mnie wygodnie, / Przyznaj się, / Czy wiedziałeś, że... / On kocha ją, nie mnie*” [68]), zadają im pytania („*Język wszelkich powodów i tysiące pytań, / Słuchać nie chcesz tych moich, swoje masz*” [47]). Jedynie z rzadka anielska

<sup>19</sup> Por. *Powiekszyć grono aniołków* [Skorupka 1985, 87].

<sup>20</sup> Asocjacje te motywują również występowanie w piosenkach metafor i porównań z komponentem leksykalnym *anioł* (*anioł stróż*), charakteryzujących ludzi, którzy odznaczają się wskazanymi przymiotami, np.: „*Uciekaj już i powiedz, że to moja wina, / Gdy cały czas jak Anioł Stróż przy Tobie byłam*” [44]; „*Byłeś jak anioł, co czule mnie chronił, / Czysty jak woda, namiętny jak ogień* [56]; „*A ja będę twym aniołem*” [63]; „*Czuję skrzydeł puch, gdy tuli mnie bez tchu / I wtedy wiem... / To mój anioł. / Nie zostawi mnie, sama dobrze wie, / Nie potrafie żyć, / Gdy każda moja myśl i każdy szept / Pójdą za nią*” [8].

kuratela staje się dla nich uciążliwa i pragną się spod niej uwolnić: „I zamiast czasem *odwrócić wzrok*, za nami łążą krok w krok” [53]; „Nasze *anioły* już *śpią*, / (...) / Nie ma pilnować nas kto, / *Bezsenni tańczyć chcą*, / (...) / Nasze *anioły chcą wstać*, / Najwyższa *pora spać*” [32].

Istotne *novum* w odniesieniu do kulturowo utrwalonego, tradycyjnego modelu anioła stróża stanowi wyłaniająca się z tekstów współczesnych polskich piosenek świeckich kreacja ANIOŁA OPIEKUNA, KTÓRY PRZE-STAJE PEŁNIĆ SWOJĄ FUNKCJĘ. W jej ramach można wyróżnić kilka odmian i podtypów:

- ANIOŁ, KTÓRY ODCHODZI

Postawienie znaku semantycznej równości między postacią niebiańskiego towarzysza a takimi wartościami, jak: szczęście, bezpieczeństwo czy miłość, pozwala twórcom piosenek wyrazić przy pomocy wątków angelicznych jeszcze inną prawdę na temat własnego losu. Dość liczną grupę stanowią bowiem utwory, w których nieszczęścia spotykające człowieka ilustruje – na zasadzie odwrócenia sensów – motyw odejścia anioła<sup>21</sup> (Podtyp 1). Jest on realizowany w dwóch wariantach.

W pierwszym dobry duch umiera bądź zostaje zgładzony (Podtyp 1a: ANIOŁ ZABITY / UMIERAJĄCY): „*Zabite anioły śpią wiecznym snem*, / *Nigdy już nie wstaną*, by od zła chronić cię” [3]; „*Zbudził mnie szelestem skrzydeł ranny anioł*, / *Chciał pożegnać się* (...) / *Już nie wysłucha moich prośb*, / *Moich modlitw*, / *Moich słów*, / *Odebrał nam ostatnią z szans*, / *By samotnością karmić nas*” [4].

W drugim zaś – anioł oddala się od swego podopiecznego, zaniedbując lub porzucając powierzone mu obowiązki (Podtyp 1b: ANIOŁ NIE-SUBORDYNOWANY). Jego uchybienia względem nakazanych powinności mają charakter przejściowy („*Do bramy, bo pada deszcz*, / *Gdy zaćpiesz przejdzie dreszcz*, / (...) / *Mama powiedziała mi*, / *Że każdy ma swojego Anioła*, / (...) / *Gdzie, gdzie byłeś, gdy płakał Bóg?! / Przyszedłeś w słońcu, kiedy przestało padać*, / *A po Niewinnych* / (...) / *zostało tylko wspomnienie* (...)” [21]) lub względnie trwałe („*Wczoraj anioł rzekł: «nie»*, / *Ciemna gwiazda nad głową mą*, / *Mam starą pomarszczoną twarz*, / *I straszę dygotem rąk*, / *Pęka we mnie owoc strachu*, / (...) / *Anioł stróż opuścił mnie*” [27]). Bunt niebiańskiego obrońcy okazuje się dla człowieka szczególnie dotkliwy, kiedy ten rozstaje się z nim w momencie, gdy jest najbardziej potrzebny: „*Anioł Stróż nie kocha nas*, / *Tak wąski most, tak łatwo z niego spaść*, / *Anioł Stróż nie słucha nas*, / *Gdy odkryć chcesz to, co na sercu*”

<sup>21</sup> Krótką wzmiankę na ten temat można znaleźć w artykule A. Kasprzak [2005, 465].



*masz*” [58]. Obok swoistej niefrasobliwości, głównym powodem, dla którego anioł decyduje się na samowolne opuszczenie swego podopiecznego, są – i tu pojawiają się niecodzienne atrybuty kondycji anielskiej – wstyd i upokorzenie, jakich doświadcza on, spełniając swą posługę względem niewdzięcznego „protegowanego”: „Łapałem ciebie w pól, / Gdy chciałeś skakać w dół, / *Nie szanowałeś już nic, / Wstyd było za nas dwóch*” [70]. Na taką wykładnię anielskiego nieposłuszeństwa wskazuje chociażby deprecjonująca animalistyczna komparacja rozpoczynająca utwór *Zbuntowany anioł* z repertuaru zespołu *Zakopower*: „Zupełnie tak jak pies / Na zawołanie jest, / Czekałem aż dasz mi znak, / Bo na twój każdy gest, / Gotowy byłem biec, / *Od dzisiaj radź sobie sam, / (...) / Nie wołaj / I tak cię nie usłyszę, / Nie wołaj, / Chcę mieć w końcu ciszę*” [70].

Warto w tym miejscu zasygnalizować, iż motyw odejścia dobrego ducha artyści wykorzystują również w celu ukazania ogromu cierpienia wywołanego rozstaniem z ukochaną osobą, w sposób nobilitujący przyrównywaną właśnie do anioła: „*Z Tobą odeszły anioły, / Jest noc w ogromnym domu, / Umierałem i wołałem do nich, / Nie ma nas, nie ma nas*” [69].

Odminną w swej wymowie, lecz odwołującą się do tego samego rodzaju obrazowania, kreacją anioła przestającego czuwać nad swoim podopiecznym jest ANIOŁ NIECHCIANY (Podtyp 2). O ile w poprzednim wariantcie (1b) absencja skrzydlatego obrońcy była tylko w pewnym stopniu zależna od śmiertelnika, o tyle w tym stanowi ona konsekwencję świadomego wyboru człowieka i wynika z jego potrzeby samotności oraz przekonania o własnej samowystarczalności („Aniołowie *niech idą spać, / W moim domu nie ma dla nich miejsca. / Chcę dziś zostać sam, / Pozwolić ci przetrwać / (...) / Zostałem sam, / Aniołowie już poszli / (...) / Pomogłem sobie, / Choć nie jestem Bogiem*” [1]) lub też z nieukontentowania efektywnością działań niebiańskiego opiekuna („*Kiedy wkoło nic nie ma, kiedy pali się ziemia, / (...) / Nędzny Twój Anioł Stróż w plecy wbity ma nóż, / Ty mu jeszcze w podzięce złam nos!*” [19]).

#### • ANIOŁ, KTÓRY ZACHOWUJE DYSTANS

Z częściową realizacją omawianego wątku tematycznego mamy do czynienia w przypadku anioła, który z aktywnego obrońcy człowieka zmienia się w biernego obserwatora jego niechlubnych poczynań: „Ty biegniesz walczyć, gdy Krąg Cię wzywa, / Ja zostaję tutaj sama nieszczęśliwa, / (...) / *Anioł Stróż – nawet on zakrył twarz, / Głuchy i ślepy stoi z boku całkiem sam*” [15]; „Pędząc, ile tchu coraz mocniej, / *Mój obcy anioł stróż wciąż patrzy z boku, / Coraz mocniej już*” [45]. Ten dobry duch nie porzuca swego podopiecznego, jednak – na co wskazuje m.in. wyrażenia spacjalne z *bo-*

ku, zyskujące w rozpatrywanym kontekście walor emocjonalny – owładnięty bezsilnością zachowuje wobec niego pewien dystans, jawiąc się tym samym jako siła obojętna na ludzki los.

## 6. Emocje i zachowanie

Kolejnym zabiegiem konstytuującym w analizowanych piosenkach antropomorficzny profil niebiańskiego posłańca jest psychizacja generowana w następstwie poprowadzenia specyficznej paraleli pomiędzy anielską dolą a postępowaniem i przeżyciami człowieka, która opiera się na przeświadczeniu, że anioł to byt obdarzony zdolnością współodczuwania<sup>22</sup>. Znamienne, że relacja ta obejmuje przede wszystkim emocje negatywne – smutek, cierpienie, niepokój, choć warto przypomnieć, iż anielska skłonność do przeżywania treści pesymistycznych została odnotowana już w przysłowiach: *Kto słowika zabija, ten smuci aniołów* [Masłowski 2001, 464].

Pejoratywne emocje towarzyszą aniołowi, gdy staje się on świadkiem życiowych błędów oraz – szeroko pojmowanych – niepowodzeń swego podopiecznego: „Biały welon – gwiazdny tren, / Patrząc w niebo, słucham Cię, / Słowa, które nic nie znaczą, / Tylko aniołowie płaczą” [11]; lub ogólnie ludzkiej nieprawości: „Jak wiele aniołów / Musiało płakać / (...) / Dla srebra i złota” [41]. Sugestywnym manifestantem negatywnych stanów wewnętrznych są takie fizyczne reakcje, jak: płacz („Anioł Stróż – w kamień zaklęty trwa, / Serce milczące, w kamień zamieniona łza” [15]), krzyk („Krzyk aniołów i głosy gwiazd / W krąg echem się niosą” [13]), a także zmiany w motoryce ciała – drżenie („Ludzie chcą usłyszeć, że między mną a nią / Anioły w niepokoju drżą” [26]) czy opuszczenie skrzydeł („Jak bezrozumny pasterz na pastwiskach, / Pasając niezliczone bydła, / Zdeptałem traw dywany na klepiska, / Aż Anioł Stróż opuścił skrzydła” [43]).

Anioł wykreowany w tekstach współczesnych piosenek popularnych „na swe pióra przyjął krew, / A na zmysły ból” [42]. Wydawałoby się zatem, iż bliższy człowiekowi nie może się już stać. Tymczasem w niemałej części omawianych utworów anielska epifania dokonuje się wraz z całym inwentarzem ludzkich słabości. Niebianie odczuwają senność, nudę i zmęczenie („Anioły (...) / W kapliczkach zimą drzemią, / Choć może im nie wypada” [60]; „A anioł ziewał, / Bo dobrze wiedział, / Że świat jest piękny / I któregoś dnia / Sam mi wpadnie w ramiona” [29]; „W modlitwie i śpi anioł, zmęczo-

<sup>22</sup> Zob. [Kasprzak 2005, 467].

ny jak stróż, / Anioły tak mają, czekając na cud” [49]), ucztują i raczą się wytrawnymi trunkami („Z diabłem / Anioł pół na pół / *Śliwowicę niańczy*” [6]), grają w karty oraz topią smutki w alkoholu („Anioły *piją wino*, by nie wzdychać, tyle *trosk*” [55], „*W zielone grają* ukradkiem, / Nawet karty mają zielone, / A nawet zielony *kielonek* [kieliszek wódki – J.Ś.]” [60]), prowadzą hulaszczy tryb życia („Mówią: chodźmy do miasta, / (...) / W mieście będzie *ubaw* i basta, / *Forsę* chcemy trochę *poszastać*” [54]).

Ta swoista desakralizacja postaci anioła realizowana jest w głównej mierze poprzez zestawienie nieprzystających do siebie przestrzeni semantycznych. Skrzydlaci wysłannicy zrywają kontakt z transcendencją, tracą swą doskonałość i stają się – co podkreśla Adriana Kasprzak [2005, 467] – sygnałem „kompromitacji tego, czego są symbolem”. Najlepiej tendencję tę ilustrują wzbudzające silną awersję anioły zespołu *Coma*, które „*śmierdzą potem, żrą kielbasę* [i niecenzuralnie – J. Ś.] / *Mają w dupie żywych*” [18].

## 7. Zakończenie

Anioły troskliwe i zbuntowane, radosne i cierpiące, nieskazitelne i zdegradowane – kreacja niebiańskiej istoty w tekstach współczesnych polskich piosenek świeckich ma charakter ambiwalentny. Wynika to z faktu, iż figura tego duchowego bytu jest figurą niezwykle nośną znaczeniowo, dającą się kształtować zgodnie z aktualną potrzebą emocjonalną i ideową twórców. Pozwala wyrazić nowe jakości w warstwie treściowej, jak również potęguje sugestywność ewokowanej wizji. Co jednak szczególnie godne uwagi, to fakt, iż każda aktualizacja motywów angelicznych – czy to odwołująca się do stereotypowych wyobrażeń na temat desygnatu, czy też od nich odbiegająca – stanowi poprzez głos artystów rodzaj artykulacji pewnej prawdy o nas samych<sup>23</sup>. Warto się w nią czasem wsłuchać...

## Wykaz utworów

1. Agressiva 69 – *Aniolowie* (2001)
2. Agressiva 69 – *Nie widać końca* (2006)
3. Artrosis – *Siódma pieczęć* (1997)
4. Batalion d’Amour – *Ranny anioł* (2005)
5. Bracia – *Biały anioł* (b.d.)

<sup>23</sup> Nie sposób się nie zgodzić w tej kwestii z A. Kasprzak, w której artykule również pojawia się podobna konkluzja [2005, 465 i in.].

6. Brathanki – *Bukolika z biesiadnym stołem* (2003)
7. Brathanki – *Wesele* (2000)
8. Button Hackers – *To mój anioł* (2004)
9. Chojnacki Robert & Piaseczny Andrzej – *Mój dobry duch* (1995)
10. Closterkeller – *Cisza w jej domu* (1996)
11. Closterkeller – *Czas komety* (1999)
12. Closterkeller – *Królowa* (2003)
13. Closterkeller – *On przychodzi nocą* (2003)
14. Closterkeller – *Owoce wschodu* (1995)
15. Closterkeller – *Podziemny krąg* (2003)
16. Closterkeller – *Syrenka* (1999)
17. Coma – *Anioły* (2003 – demo)
18. Coma – *Pierwsze wyjście z mroku* (2004)
19. Cool Kids of Death – *Na wszystkie cztery strony* (2003)
20. Dżem – *Kim jestem – jestem sobie* (1985)
21. Dżem – *Niewinni i ja* (1985)
22. Femme Magda – *Rozmowa z aniołem* (2001)
23. Geppert Edyta – *A gdy uznamy, że to już* (1997)
24. Górniak Edyta – *Dotyk* (1995)
25. Górniak Edyta – *List* (2007)
26. Happysad – *Ludzie chcą usłyszeć wieści złe* (2007)
27. Hey – *Anioł* (1995)
28. Ira – *Mój Bóg* (2009)
29. Kayah – *Anioł wiedział* (2000)
30. Kowalska Kasia – *Jak anioł* (2002)
31. Krawczyk Krzysztof – *Anioł obok śpi* (2006)
32. Kukulska Natalia – *Taniec dla bezsennych* (2003)
33. Kuszyńska Monika – *Moje Anioły na ziemi* (2012)
34. Lilith – *Anioł* (oczekuje na premierę)
35. Lilith – *Morze martwych kwiatów* (1999 – demo)
36. Lipnicka Anita – *Cała prawda o mnie* (2000)
37. Łzy – *Aniele mój* (1998)
38. Łzy – *Opowiem wam jej historię* (2000)
39. Maanam – *Anioł (Miłość to wieczna tęsknota)* (1991/1992)
40. Mezo – *Aniele* (2003)
41. Moonlight – *Belibaste* (1996)
42. Myslovitz – *Anioł* (1997)
43. Niemen Czesław – *Spojrzenie za siebie* (1991)
44. Paulla – *I prosto w serce* (2008)
45. Pectus – *Pędząc* (2010)
46. Peszek Maria – *SMS* (2005)
47. Piaseczny Andrzej – *Aniołami* (2000)
48. PIN – *Odlot aniołów* (2005)
49. Raz Dwa Trzy – *I tylko to wiem* (2003)
50. Raz Dwa Trzy – *W wielkim mieście* (1994)
51. Republika – *Amen* (1993)

52. Republika – *Moja Angelika* (1999)
53. Rodowicz Maryla – *Anioły pilnują nas* (1999)
54. Rodowicz Maryla – *Niedziela z aniołami* (1987)
55. Rogucki Piotr – *Anioły* (2012)
56. Skrzynecka Katarzyna – *Placz sobie, płacz* (2011)
57. Sojka Stanisław – *Anioł w ciemnej dolinie* (1994)
58. Sośnicka Zdzisława – *Anioł stróż nie kocha nas* (1998)
59. Stare Dobre Małżeństwo [SDM] – *Anioły na poddaszu straszą* (2000)
60. SDM – *Bieszczadzkie anioły* (2000)
61. SDM – *Makatka z aniołem* (1990)
62. Steczkowska Justyna – *Na koniec świata* (1999)
63. Sumptuastic – *Kołysanka* (2003)
64. Symetria – *Anioł* (2009)
65. Turnau Grzegorz – *O mój aniele* (1999)
66. Turnau Grzegorz – *W miasteczku anioły* (1993)
67. Urban – *Nagie anioły* (1997)
68. Urszula – *Anioł wie* (1998)
69. Wilki – *Eli lama sabachtani* (1992)
70. Zakopower – *Zbuntowany anioł* (2007)

### Literatura

- Bańko M., 2007, *Słownik porównań*, Warszawa.
- Barańczak A., 1983, *Słowo w piosence. Poetyka współczesnej piosenki estradowej*, Wrocław.
- Bartmiński J., 2009, *Językowe podstawy obrazu świata*, wyd. III, Lublin.
- Borysiak E., 2005, *Imiona aniołów oraz apelatyw „anioł” w polskiej współczesnej antroponimii i toponimii*, [w:] *Anioł w literaturze i w kulturze*, t. 2, red. J. Ługowska, Wrocław, s. 572–583.
- Brodzka A. i in. (red.), 1992, *Słownik literatury polskiej XX wieku*, Wrocław.
- Frühling I., Oleschko H., 2002, *Ewolucja ikonografii anielskiej w malarstwie europejskim*, [w:] *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków, s. 514–538.
- Grzegorzczak R., 2010, *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej*, wyd. IV rozsz., Warszawa.
- Kaczan A., *Obraz anioła w polskich pieśniach ludowych*, [w:] *Anioł w literaturze i w kulturze*, t. 2, red. J. Ługowska, Wrocław, s. 554–562.
- Kasprzak A., 2005, *Anioły w tekstach polskich piosenek niereligijnych*, [w:] *Anioł w literaturze i w kulturze*, t. 2, red. J. Ługowska, Wrocław, s. 461–471.
- Katechizm Kościoła Katolickiego* [KKK], 1992, Poznań.
- Kolberger O., 1977, *Przysłowia*, wyd. II, Warszawa.
- Kopaliński W., 1990, *Słownik symboli*, Warszawa.
- Krzyżanowski J., 1994, *Mądrej głowie dość dwie słowie: pięć centuruj przysłów polskich i diabelskich tuzin z hakiem*, t. 1, Warszawa.

- Leszczyński G., 2005, *Ikona anioła w portrecie dziecka*, [w:] *Anioł w literaturze i w kulturze*, t. 2, red. J. Ługowska, Wrocław, s. 293–315.
- Masłowski D. i W., 2001, *Księga przysłów polskich*, Kęty.
- Naumow A., 2002, *Aniołowie w prawosławiu*, [w:] *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków, s. 264–270.
- Rękas D., *Obraz anioła w modlitwach polskich z różnych czasów*, [w:] *Anioł w literaturze i w kulturze*, t. 2, red. J. Ługowska, Wrocław, s. 565–571.
- Rosiński F. M., 2005, *Aniołowie w „Nowym Testamencie”*, [w:] *Anioł w literaturze i w kulturze*, t. 2, red. J. Ługowska, Wrocław, s. 13–33.
- Skorupka S., 1985, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 1, Warszawa.
- Sobol E. (red.), 2002, *Nowy słownik języka polskiego*, Warszawa.
- Walczak B., 1995, *Zarys dziejów języka polskiego*, wyd. II popr., Wrocław.

THE LINGUISTIC IMAGE OF AN ANGEL – A GOOD SPIRIT –  
IN THE LYRICS OF CONTEMPORARY SECULAR POLISH SONGS  
(RELEASED IN THE PERIOD FROM 1985 TO 2012)

S U M M A R Y

The article is devoted to the linguistic image of an angel – a good spirit – depicted in the lyrics of contemporary secular Polish songs. The analyzed research material included 70 lyrics of songs released in the period from 1985 to 2012. The songs represent different music styles: from pop and folk music to blues and sung poetry to hip-hop, various genres of rock and so-called gothic metal. The analysis of the linguistic image of those supernatural beings involved the following categories: 1) appearance, 2) location, 3) features, 4) functions, 5) emotions and behavior. Special attention was paid to the figure of a guardian angel and its unusual variant – a winged protector who no longer fulfill their duties, as well as ‘humanized’ angels, resembling humans in their physical and behavioral characteristics. It was stated that the figure of an angel in the analyzed lyrics is characterized by extensive functionality. The linguistic portrait of that spiritual being is an interesting combination of concepts present in the collective consciousness (to some extent originating in the Bible and angelic iconography) and individual ideas developed by the songwriters.

e-mail: joanna-scibek@wp.pl

## LITERATUROZNAWSTWO

Weronika Biegluk-Leś

Białystok

### Interferencja<sup>1</sup> jako element strategii twórczej w powieści *Między psem a wilkiem* Saszy Sokołowa

**Słowa kluczowe:** interferencja, gra, intertekstualność

Lektura powieści Saszy Sokołowa przypomina percepcję płótna impresjonisty. Kiedy podejdzie się „za blisko”, świat tekstu ulega atomizacji, rozpada się na szereg historii i mikrohistorii, gier językowych, semantycznych i brzmieniowych, które przenikają się i nawzajem na siebie oddziałują tworząc sieć skomplikowanych zależności. Czytelnik musi zmierzyć się z procesualnością i ostentacyjną relacyjnością tekstu. Zwiększenie dystansu tylko pozornie pozwala uchwycić kontury wykreowanego przez Sokołowa świata. Tytuły rozdziałów powieści wyznaczają co prawda takie porządkujące granice jeśli rozpatrujemy je oddzielnie, potraktowane jako całość tracą już jednak swój stabilny, jasno określony charakter. Powieść *Między psem a wilkiem* (*Между собакой и волком*, 1980) tworzą bowiem trzy grupy (niektórzy badacze używają określenia „bloki”) rozdziałów, ułożone naprzemiennie, ale bez zachowania stałego porządku powtórzeń. Dwie z nich – *Zaitylszczyzna* (*Зайтільщина*) i *Opowieść łowiecka* (*Ловчая повесть*) są prozatorskie, natomiast trzecia – *Zapiski nałogowego myśliwego*

---

<sup>1</sup> Odnosząc się do rozumienia interferencji jako wzajemnego oddziaływania na siebie dwu lub więcej elementów, zjawisk, sytuacji [Sobol red. 2002, 481] będę używać w tekście tego pojęcia na oznaczenie wzajemnego oddziaływania na siebie dwóch lub więcej elementów tekstu, polegającego na (ich) „nakładaniu się” (co może być realizowane także poprzez powtarzanie jednego elementu w różnych konfiguracjach, wariantach), prowadzące do wyekspozowania złożoności, wielopłaszczyznowości oraz procesualności tekstu-bytu. Ekspozowana w ten sposób relacyjność pozwala oddać autorowi powieści specyfikę świata „na styku”, „pomiędzy” dniem a nocą, światłem a ciemnością, realnym a wyobrażonym.

(*Записки запойного охотника*) – to zbiór wierszy. Użyte przeze mnie nazwy poszczególnych grup rozdziałów mają charakter zwyczajowy, zostały przyjęte przez krytyków i badaczy dla przejrzystości wywodu, ponieważ inicjują daną grupę rozdziałów i najczęściej się powtarzają<sup>2</sup>. Każda z tych grup charakteryzuje się swoicie prowadzoną (złożoną i niejednorodną) narracją i pozornie autonomicznym statusem<sup>3</sup>. Dopiero wielokrotna lektura<sup>4</sup> pozwala uchwycić misterną siatkę powiązań łączącą w heterogeniczną całość tak odmienne części powieści. Sokołow unika – podobnie jak malarz impresjonista konturów – niezmiennych, stałych granic między elementami wykreowanego świata. W zamian proponuje czytelnikowi fascynujące spojrzenie na rzeczywistość – optykę przenikania i nakładania się elementów, rozmywania konturów i zacierania granic, projektowaną już w tytule powieści. Świat rozciągający się „między psem a wilkiem” charakteryzuje bowiem „ontologiczna niepewność” i „epistemologiczna nieprzejrzystość<sup>5</sup>”. Próżno szukać w nim klarownych sytuacji i stałych punktów odniesienia. Uzyskana wiedza jest zawsze chwilowa – „wewnątrzakapitowa”, ma charakter relacyjny i procesualny. Na wszystkich płaszczyznach tekstu (charakter narracji, rozwój fabuły, specyfika czasoprzestrzeni, konstrukcja postaci, sposób obrazowania, język i styl) eksponuje Sokołow owe wzajemne oddziaływania, polegające na „nakładaniu się” poszczególnych elementów tekstu. Dzięki złożonym, wielopłaszczyznowym konstrukcjom oraz wariantywnej powtarzalności (np. motywów, sytuacji, postaci, miejsc, zdań, wyrażień, pojedynczych słów...) generuje przestrzeń różnorodnych interferencji<sup>6</sup>

<sup>2</sup> W literaturze badawczej (poświęconej twórczości Sokołowa) nie ma oczywiście jednolitości w kwestii nazewnictwa poszczególnych grup rozdziałów, różnice są jednak niewielkie i dotyczą głównie drugiej grupy, np. *Opowieść łowiecka*; *Opowieść łowiecka* i *Obrazki z wystawy*; *Opowieść łowiecka* (*Obrazki z wystawy*). Każdy badacz, tak naprawdę, podejmuje arbitralnie decyzję, warunkowaną przez obrany porządek analizy utworu.

<sup>3</sup> Specyfika poszczególnych partii utworu sprawia wrażenie, że mogłyby istnieć oddzielenie, ale liczne interferencje budujące wielopłaszczyznowe zależności pomiędzy nimi, integrują je, pozbawiając zarazem pełnej autonomii.

<sup>4</sup> Sam Sokołow w jednym z wywiadów żartował, że wielu czytelników jego powieści przyznaje, iż dopiero czytając *Między psem a wilkiem* po raz trzeci zaczynają cokolwiek rozumieć. „Да, где-то, говорят, к концу второго раза начинают проступать какие-то черты неясные сквозь туман. Только на третий раз все понимают” – [Глэд 1991].

<sup>5</sup> Patrz: [Nycz 1993, 146].

<sup>6</sup> Złożoność i wielopłaszczyznowość języka pociąga za sobą różnorodne oddziaływania zarówno w ramach jednego poziomu (np. bogactwo zjawisk fonetycznych), jak i pomiędzy poziomami (np. gry słowne, kalambury, rym, rytm, paralelizmy itd.), z czego skwapliwie korzystają mistrzowie i rzemieślnicy słowa. W powieści *Między psem a wilkiem* Sasza Sokołow świadomie wykorzystuje mechanizm interferencji, maksymalizuje jego estetyczno-intelektualny potencjał. Determinuje to specyfikę utworu (złożoność i zmienność świata „pomiędzy”) oraz jego odbiór.



na wielu płaszczyznach: semantycznej, brzmieniowej, stylistycznej, gatunkowej. Proces ten zachodzi zarówno w obrębie poszczególnych rozdziałów, danej grupy rozdziałów, a także we wszystkich trzech grupach rozdziałów. Mechanizm interferencji ma wiele wykładników formalnych, a dane wykładniki jednocześnie mogą stymulować różne rodzaje interferencji. W funkcji katalizatorów wykorzystuje Sokołow np.: aktualizację intertekstu; grę symultanicznością; asocjacyjność; brzmieniowe i semantyczne gry językowe<sup>7</sup>; wielostylowość; powtórzenia i lejtmotywy; zmienność, „rozmycie” instancji narratorskich; wielowymiarowość/inkarnacje postaci, grę perspektyw opisu; zacieranie granic między różnymi wymiarami i kategoriami tekstu: epiką a liryką, prozą a wierszem, mową a pismem, monologiem a dialogiem, podmiotem a przedmiotem; naruszanie binarnych opozycji (życie – śmierć, ruch – bezruch, czas – beczczas). Dobrym przykładem takiej strategii kreowania świata/tekstu może być sposób ukazania w powieści powrotu myśliwych z polowania. Zdarzenie to funkcjonuje bowiem w utworze jako złożony, wielowarstwowy „obraz” (*Opowieść łowiecka*) oraz jako motyw powracający w różnych realizacjach zarówno w *Zaitylszczyźnie*, jak i w *Zapiskach natłogowego myśliwego*.

Czytając opis powrotu z polowania, zawarty w *Opowieści łowieckiej* trudno nie zauważyć gry z wyrazistym intertekstem – obrazem Pietera Bruegla Starszego<sup>8</sup> – *Myśliwi na śniegu* (1565). Heterogeniczna tożsamość opisywanej w powieści sytuacji kształtuje się m.in. na styku licznych podobieństw i różnic w stosunku do aktualizowanego intertekstu. Znamienne, że w omawianym fragmencie „pojawiają się” nie tylko takie elementy obrazu Bruegla

---

<sup>7</sup> Wspomnieć tu należy o specyficznym statusie gier językowych ze względu na mechanizm interferencji. Otóż niektóre z nich (np. aliteracje, onomatopeje, echolalie) można potraktować jako rodzaj wariantywnego powtórzenia, inne z kolei (metafory, gry znaczeniem dosłownym i przenośnym) jako jeden ze sposobów budowania wielopłaszczyznowych obrazów. Oczywiście, często będzie to sztuczny podział, ze względu na łączenie w konkretnej realizacji różnych typów interferencji, np. brzmieniowych i semantycznych (paronomazje, aliteracje).

<sup>8</sup> Wielu krytyków zwracało uwagę na obecne w powieści Sokołowa nawiązania do malarstwa tego genialnego XVI w. niderlandzkiego pejzażysty, patrz np.: „(...) брейгелевский субстрат в романе «Между собакой и волком» отнюдь не ограничивается «Охотниками на снегу». В романе оживают излюбленные герои Брейгеля: нищие уроды, калеки и слепые” [Зорин 1989, 253]. Aleksiej Cwietkow wiąże wręcz genezę powieści z tym obrazem Bruegla: „(...) мне доподлинно известно, что замысел возник из картины Брейгеля, которую даже нетрудно вычислить” [Цветков 1999, 10]. Notabene badacz życia i twórczości Sokołowa D. B. Johnson twierdzi, że pisarz miał możliwość podziwiać *Myśliwych na śniegu* Bruegla w muzeum w Wiedniu: „(Картина эта, (...) находится в Музее истории искусств в Вене, где Соколов видел ее вскоре после того, как эмигрировал в 1975 г.)” [Бартон Джонсон 1982, 170].

jak np. temat (pejzaż zimowy – styczeń u Bruegla, grudzień u Sokołowa), szczegóły pejzażu i ich rozmieszczenie, kompozycja (myśliwi i sfera psów na pierwszym planie, na lewo od nich tawerna, a przed nią grupa ludzi piekąca nad ogniskiem prosię, niżej (na drugim planie) tłum jeżdżący na łyżwach po zamarzniętych stawach i rzece, ptaki na gałęziach drzew i w powietrzu), ale również specyficzny sposób oglądania świata, tzw. „perspektywa Brueglowska”: „wystarczająco wysoko, żeby objąć wzrokiem całość i wystarczająco blisko, żeby widzieć szczegóły”<sup>9</sup>. Połączenie efektu panoramiczności i zbliżenia występuje również w analizowanym fragmencie *Opowieści łowieckiej*. Myśliwi u Sokołowa także znajdują się „na podwyższeniu” („на перевале большого холма”), co umożliwia ukazanie rozległej panoramy – doliny rzeki, miasta w dolinie, skał w oddali:

Перед нами – давно знакомая панорама. Это – долина реки и город в этой долине при этой реке, и пруды, и скалы вдали, и небо надо всем (...) [Сokolov 1999, 215].

Z drugiej strony pojawiają się szczegóły, u Bruegla są to np. sople lodu na młyńskim kole, u Sokołowa – rozgorączkowane, podniecone twarze łyżwiarzy. Natomiast różnice: szczegóły jakościowe i ilościowe (myśliwi niosący lisa zamiast zająca, masa ptaków w powietrzu i na gałęziach zamiast kilku), elementy lokalnego (rosyjskiego) kolorytu („церковь”, „баня”, „богадельня”, „жароптицы”), więcej szczegółów („возы на улицах”, „прачки, полощущие белье в проруби”, „вмерзшие в лед ладьи”), konkretyzacja elementów („библиотека”, „крыша инвалидного дома”, „точильное заведение”, „приют глухих”), odsyłają czytelnika do miejsc, postaci i sytuacji opisywanych w dwóch pozostałych częściach powieści (w *Zaitylszczyźnie* i w *Zapiskach nałogowego myśliwego*). Pojawiający się np. zamiast Brueglowskiego zająca lis przywołuje historię o lisie, którą opowiada Orina, oraz motyw przemiany beznogiego ostrzyciela Ilii w lisa (*Zaitylszczyzna*). Z kolei takie elementy jak: dom inwalidów, schronisko dla głuchych czy szlifiernia, pozwalają „rozpoznać” Gorodnische – „miasto ubogich” – ważne miejsce na mapie, opisywanej przez Ilię Pietrikieicza, Zaitylszczyzny, które pojawia się również w wierszowanych *Zapiskach...* (np. *Zanucka XVII*, *Zanucka XVIII*). Intertekstualna gra podobieństw i różnic rozwarstwia wykreowany przez Sokołowa obraz, powodując nakładanie się różnych przestrzeni (*Zaitylszczyzna*, *Opowieść łowiecka*, *Zapiski...*) i czasoprzestrzeni – Nider-

<sup>9</sup> Tak Jacek Kaczmarek nazywał charakterystyczny dla Bruegla sposób postrzegania rzeczywistości. Cytat za: [Gajda 2003, 263].

landy (XVI w.) i Rosja w trudnym do sprecyzowania czasie historycznym (koniec XIX – początek XX w.)<sup>10</sup>.

Kolejny poziom „przenikania”, współtworzący wielopłaszczyznowość analizowanego fragmentu powieści, związany jest ze sposobem prowadzenia narracji. Bliżej nieokreślony narrator, który jest jednocześnie uczestnikiem opisywanej sceny, tzn. powrotu z polowania z nagonką („Мы возвращаемся...”) *implicite* nawiązuje (w opisie) do strategii prowadzenia narracji jako „rysowania”, eksponowanej w początkowych partiach *Opowieści łowieckiej*. Opis jest prowadzony z określonej perspektywy tzn. z miejsca, w którym w danym momencie znajduje się narrator-uczestnik, np. idąc na końcu nie widzi „ни лиц, ни морд”, opisuje zatem szare kapelusze myśliwych, głęboko nasunięte na uszy. Zwraca też uwagę obecność metaperspektywy oraz intersemiotyczny charakter relacji:

Чтобы не кидаться в глаза ротоzeям и **не снижать картины своею** неловкой, все еще городской, **походкою**, я стараюсь держаться в конце процессии (...) [Соколов 1999, 214, pogrub. w cytatach tu i dalej – W. B.-L.].

(...) теперь мы находимся на перевале большого холма, обреченного, как и вся местность, рождественскому свежему снегу, и **наши фигуры недурно контрастируют с этим фоном** [Соколов 1999, 214].

Ujawniane w narracji spojrzenie twórcy świadomego właściwości materiału, z którym pracuje (wyczucie barw, wrażliwość na kontrasty kolorystyczne i wymogi kompozycji), oraz postrzeganie opisywanego zdarzenia w kategoriach obrazu (traktowanie siebie jako element obrazu, części kompozycji) w połączeniu z prowadzoną na bieżąco relacją z zejścia myśliwych w głąb doliny potęguje wrażenie, że oto znaleźliśmy się „wewnątrz” historii zarówno opowiedzianej słowami (opowiadanie unaoczniające), jak i „namalowanej” (obraz). W opisie podkreśla się nie tylko chłodną zimową kolorystykę: biel świeżego śniegu, szare kapelusze myśliwych, bure wierzchołki pozbawionych liści krzewów i drzew, ale też ubogość i niedoskonałość przedstawianego świata, np. nierasowość psów myśliwskich, ich rachityczność i brzydotę. Pod skromnym upierzeniem srok i wron wnikliwe oko artysty dostrzega ukryte baśniowe „żar-ptaki” („жароптицы”), niegdyś zachwycające, teraz

---

<sup>10</sup> O celowym zacieraniu przez Sokołowa wszelkich śladów i myleniu tropów odnośnie czasu historycznego przedstawionych w powieści wydarzeń pisał np. Andriej Zorin: „Конкретные топографические реалии здесь нарочито скудны, а исторические столь тщательно перепутаны, что приурочить описываемые события к какому-либо определенному отрезку нашего столетия оказывается решительно невозможно” [Зорин 1989, 252].

wyliniacie i wyblakłe. Także opis widocznych ze wzgórza domów sygnalizuje powszechność ludzkiej nędzy i ułomności: dom inwalidów, schronisko dla głuchych. Efekt nakładania się, rozmywania granic między opowiadaniem a rysowaniem, opowieścią a obrazem wzmacnia również gra perspektywą opisu. Z jednej strony formy opowiadania unaoczniającego przybliżają czytelnika „do płaszczyzny czasowej, na której znajduje się narrator” [Sławiński red. 1998, 358] – narracja jest prowadzona w 1 os. l.p. oraz 1 os. l.mn., narrator jest uczestnikiem wydarzeń, dominuje czas teraźniejszy czasowników (*praesens historicum*) oraz aspekt niedokonany. Buduje to wrażenie relacji prowadzonej „od wewnątrz”:

„Мы возвращаемся (...)”; „(...) я стараюсь держаться в конце (...)”; „(...) теперь мы находимся на перевале большого холма (...)”; „Оставив таверну слева, мы почти миновали ее и начинаем спускаться в долину” itd. [Соколов 1999, 214].

Z drugiej strony, czytelnik, który zdążył już „zadomowić się” w tym świecie, zostaje nieoczekiwanie wyrzucony „na zewnątrz”:

Что за чудесная, неотмирная такая страна, в восхищении застывает посетитель. Простота и неброскость ореховой рамы лишь подчеркивает очаровательную прелесть пейзажа и колористический блеск лессировки. Очерк наш, разумеется, не претендует на описание и оценку всех остальных, выставленных на вернисаже, картин: мы остановимся лишь у некоторых” [Соколов 1999, 215].

Płynne, a jednocześnie zaskakujące przejście, od jednej perspektywy do drugiej<sup>11</sup> wzbogaca skomplikowaną sieć zależności problematyzując kwestię tożsamości narratora (uczestnik – jeden z myśliwych wracających z polowania, czy obserwator – człowiek podziwiający obraz przedstawiający powrót myśliwych z polowania – *Мысливи на снегу* Bruegla?) i opisywanej sceny, która „staje się” zarazem relacją z powrotu z polowania, w którym bierze udział narrator-myśliwy, jak i opisem obrazu na wernisażu („...в восхищении застывает посетитель”).

Pojawienie się w narracji określenia „очерк” wprowadza nowe możliwości odczytania analizowanego fragmentu, ponieważ użycie tego terminu,

<sup>11</sup> Ciekawe, że: „В картине «Охотники на снегу» поражаешься глубинности пространства, которое, как кажется, создается за счет использования линейной перспективы. На самом же деле здесь единая точка зрения заменена множественностью точек зрения. Получается своеобразная «перспективная» неконцентрированность, размытость. И это делается осознанно” [Кашук 1979].

z jednej strony w kontekście opowiadania, z drugiej – wystawy obrazów, aktualizuje jego wieloznaczność<sup>12</sup>. Sugeruje np. czytelnikowi, że oto „otrzymał” opis z natury, wydobywający charakterystyczne, konstytutywne cechy danego zjawiska (zdarzenia/obrazu)<sup>13</sup> i „ukierunkowuje” jego dalszy odbiór (zapowiedź pojawienia się kolejnych szkiców). Oczywiście w świetle dalszej lektury okazuje się to elementem gry z oczekiwaniami czytelnika<sup>14</sup>.

Dotychczasowa zmienność strategii opisu (brak dystansu – dystans) i różnorodność instancji narratorskich zostaje wzbogacona o perspektywę krytyczną i dokumentalną. Do uczestnika i obserwatora „dołącza” badacz (autor szkiców poświęconych niektórym obrazom wystawianym na wernisażu<sup>15</sup>). Z kolei przestrzeń wernisażu (motyw zwiedzania wystawy, przechodzenie od obrazu do obrazu, opis poszczególnych prac) to sposób wprowadzenia

<sup>12</sup> Patrz np.: „1. Небольшое повествовательное произведение, содержащее краткое описание реальных фактов, лиц. (...) 2. Описание, обзор, беглый набросок. (...) 3. мн. очерки (...) Название научного труда. 4. Контур, очертание” [Кузнецов ред. 1998, 771]. W. Winogradow zwracał uwagę, że pierwotne znaczenie słowa „oczerk” ‘контур, очертание’, kształtujące się w końcu XVIII – na początku XIX w. – we współczesnym języku rosyjskim „воспринимается как поэтическое или профессионально-живописное”. Zdaniem badacza właśnie to znaczenie „легло в основу всей последующей семантической истории слова «очерк»”. „На основе этого значения возникло широкое применение слова очерк в живописи (...). Так как на словесно-художественное творчество легко и охотно переносились метафоры, образы и термины живописного искусства, то слово «очерк» стало в художественной литературе XIX в. применяться к манере словесного изображения чего-нибудь” [Виноградов 1994].

<sup>13</sup> Patrz np.: „ОЧЕРК – лит-ый жанр, отличительным признаком к-рого является художественное описание по преимуществу единичных явлений действительности, осмысленных автором в их типичности. В основе О. как правило лежит непосредственное изучение автором своего объекта. Основной признак О. – писание с натуры. (...) Типизация в О. достигается, помимо выбора типичных явлений, отбором особенно типичных для явления черт. (...) В О. может совсем отсутствовать сюжет или он во всяком случае ослаблен. (...)” [Литературная энциклопедия]; „Oczerk (...) – gatunek prozy narracyjnej obejmujący w lit. rosyjskiej krótkie utwory o charakterze szkicu nowelistycznego, reportażu i eseju. (...) Rozróżnia się dwa zasadnicze typy o.: dokumentalno-publicystyczny i artystyczno-literacki” [Sławiński red. 1988, 350].

<sup>14</sup> Np. następujący bezpośrednio po zapowiedzi opis kolejnego obrazu na wystawie pt. *Autoportret w mundurze* jest *de facto* groteskową anegdotką o historii powstania płótna – zabawną egzemplifikacją rozmycia granicy między kopią a oryginałem, która może być odczytana jako krytyka malarstwa realistycznego (wąsko pojętego realizmu w sztuce). Otóż artysta tak wystraszył się doskonałości swojego autoportretu, że aż zważył we własną realność: „(...) сомнамбулически потерявшись (...), и все повторяя – не верю, не верю, – упорно отказывается верить, что это не он там, в углу, прислонился к мольберту, а всего лишь изображение его, пусть и невероятно сходное с оригиналом” [Sokołow 1999, 215].

<sup>15</sup> W trakcie dalszej lektury okazuje się, że jest on również autorem monografii poświęconej twórczości bliżej nieokreślonego malarza i poety, twórcy *Autoportretu w mundurze* – „Цветная репродукция «Автопортрета в мундире» украсит фронтиспис нашей монографии об этом выдающемся человеке (...)” [Sokołow 1999, 215].

kolejnego intertekstu niezwykle ważnego nie tylko dla charakteru narracji, ale przede wszystkim dla struktury (kompozycji) dalszych części *Opowieści łowieckiej – Obrazków z wystawy* Modesta Musorgskiego. Rozszerza to zakres intersemiotycznego „przenikania” generujący w tekście Sokołowa sieć zależności między obiektami reprezentującymi różne dziedziny sztuki: literatura (*Między psem a wilkiem*) – malarstwo (*Myśliwi na śniegu* Bruegla) – muzyka (*Obrazki z wystawy* Musorgskiego). Z tego punktu widzenia analizowany fragment można by potraktować zarówno jako próbę „przeniesienia” obrazu Bruegla na płaszczyznę narracji (jego „znarratywizowanie”), jak i „uplastycznienie”, poprzez aktualizację intertekstu, zdarzenia fabularnego.

Oczywiście, pojawienie się przestrzeni wernisażu pogłębia jeszcze rozwarstwienie czasoprzestrzeni analizowanego fragmentu powieści, powoduje bowiem „nakładanie się” w opisie zdarzenia różnych punktów widzenia:

Это наш край, мы живем здесь, и если одни из нас живут в городе, то другие – в деревне, за изумрудной рекой. Мы легко различаем плотину и мельницу (...). Видим (...) приют глухих и базар. А на льду прудов и реки – масса катающихся. (...) Там – (...) купины оголенных кустарников и дерев; сям – прачки, полощущие белье (...). Есть еще (...) лады, и запруды, и птицы (...) в пространстве пахнущем сельдереем (...). Что за чудесная, неотмирная такая страна, в восхищении застывает посетитель” [Соколов 1999, 215].

Początkowo cytowany fragment generuje przestrzeń rodzimą, swojską dla narratora („nasz край”). Jest on „zanurzony” w niej, nie tylko z racji uczestnictwa w polowaniu („мы живем здесь”). Kontrastuje z tym perspektywa, która nieoczekiwanie kończy opis: kontemplacja, zachwyt cudowną krainą, zamkniętą w ramach obrazu. Dzięki temu świat bliski i znany („tu i teraz” narratora-myśliwego) przechodzi w „wieczną” przestrzeń dzieła sztuki. Teraźniejszość interferuje w wieczność, zmienność w niezmienną, znane w nieznaną, a uczestnik staje się obserwatorem.

Dodatkowo sytuację komplikuje fakt, że scena powrotu myśliwych zostaje poprzedzona w narracji stwierdzeniem, które daje nam możliwość potraktowania opisu tego zdarzenia jako groteskowej (ironicznej) odpowiedzi na żądanie specjalnej komisji przystępnego sprawozdania o polowaniach z nagonką:

(...) на упреки комиссии возражать: не усматриваю действительных оснований, в силу коих мои впечатления о такой заурядице способны были бы реальным образом стать полезным в работе инспекции, отчего и желал бы оставить их исключительно при себе. Впрочем, если вы так настаиваете (т.зн. особая комиссия – доп. мой W. В.-Л.) – извольте. Мы возвращаемся в сумерках” [Соколов 1999, 213–214].

Liczne zwroty do „komisji” (groteskowe w świetle charakteru standardowego sprawozdania), przewijające się w opisie zdarzenia przypominają raczej zwroty do słuchacza-rozmówcy typowe dla narracji skazowej i nieoczekiwanie „otwierają” perspektywę dialogową, która nie jest charakterystyczna ani dla opisu, ani tym bardziej dla oficjalnego sprawozdania:

„Вы полагаю (...) имеете представление об этом замечательном часе суток (...)”, „(...) вы, верно, знаете (...) фетр наших провинциальных фабрик”, „Полюбуйтесь-ка, кстати, на наших ублюдков и выборзков” [Соколов 1999, 214].

Taki sposób opowiadania wywołuje asocjacje ze sposobem prowadzenia narracji w *Zaitylszczyźnie* (zwroty Ilii Pietrikieicza do pana Pożyłych) oraz jest elementem gry z oczekiwaniami czytelnika odnośnie typu sytuacji komunikacyjnej i zapowiadanego gatunku mowy (w *Zaitylszczyźnie* jest to forma listu/prośby/skargi, w *Opowieści łowieckiej* – sprawozdania).

Złożoność i wielopłaszczyznowość przedstawienia powrotu myśliwych współgra ze specyfiką pory, w której odbywa się to zdarzenie i jest (do pewnego stopnia) przez nią motywowane:

Мы возвращаемся в сумерках. Вы полагаю, уже представлены, или, точнее, имеете представление об этом замечательном часе суток и бесповоротно очарованы им мне подобно, обнаруживая, таким образом, недюжинный вкус, превосходное чувство цвета и склонность к меланхолической созерцательности [Соколов 1999, 214].

„Migotliwość” pory między dniem a nocą akcentuje rama gry językowej, w którą zostaje schwytyany adresat wypowiedzi („особая комиссия”?): „Вы (...), уже представлены, или, точнее, имеете представление (...)”. Gra znaczeń: „представлены” (forma imiesłowu przymiotnikowego czasu przeszłego od czasownika „представить”, tu w znaczeniu ‘być komuś przedstawionym’) i „иметь представление” (‘mieć wyobrażenie o czymś’) odzwierciedla bowiem charakterystyczny sposób percepcji świata – płynność i zacieranie granic (tu: między podmiotem a „przedmiotem” (zjawiskiem) poprzez personifikację zmięzchu).

Narrator otwarcie komunikuje swoją fascynację „tą cudowną porą” [Sokołow 2000, 29], podkreślając, że sprzyja ona „melancholijnej kontemplacji” świata. Takie stanowisko nie dziwi u artysty, wyróżnia jednak narratora-uczestnika spośród myśliwskiej braci, podobnie jak „wciąż jeszcze miejski chód” [Sokołow 2000, 29].

Zdezorientowany czytelnik zadaje sobie pytanie, czy mamy tu do czynienia z jednym narratorem „o wielu twarzach”, czy są to zupełnie róż-

ne „ogniska” narracji [por. Łebkowska 2004, 219–238]. Odpowiedź utrudnia przenikanie się przestrzeni-wymiarów determinujące „tożsamość” analizowanego fragmentu (zimowy pejzaż rosyjski, obraz P. Bruegla, rosyjska prowincja, wernisaż obrazów). Reasumując, specyfikę opisu wracających z polowania myśliwych w pierwszej części *Opowieści łowieckiej* (rozdz. II powieści) kształtują liczne i różnorodne interferencje zachodzące na kilku płaszczyznach:

- a) relacje intertekstualne: gra z wyrazistym intertekstem, nawiązanie do obrazu *Myśliwi na śniegu* P. Bruegla Starszego,
- b) relacje intersemiotyczne: „opowiadanie-rysowanie”, aktualizacja „meta-perspektywy” twórczej (ujawniana w opisie zdarzenia świadomość twórcy, próba przekraczania granic właściwych danej dziedzinie sztuki),
- c) relacje wewnątrztekstowe: *Opowieść łowiecka* a *Zaitylszczyzna* i *Zapiski nałogowego myśliwego* (lis, myśliwi, polowanie, Gorodniszczce itd.),
- d) gra perspektywą opisu: „od wewnątrz” (narrator – uczestnik opisuje na bieżąco powrót z polowania i odsłaniającą się jego oczom panoramę na dolinę rzeki i miasto w niej położone) – „z zewnątrz” (narrator – zwiedzający wystawę opisuje jeden z obrazów na wernisażu i podkreśla jak prostota orzechowej ramy eksponuje piękno pejzażu),
- e) gra tożsamością narratora: myśliwy, artysta, „miejscowy”, przybysz z miasta, uczestnik, obserwator, autor groteskowego sprawozdania, autor szkiców o obrazach oglądanych na wernisażu,
- f) gra płaszczyznami czasowymi: czas wydarzeń a czas narracji (sygnalizowanie jednoczesności i dystansu); czas wydarzeń a czas historyczny,
- g) gra gatunkami wypowiedzi: sprawozdanie („удобоваримый отчет об охотах в облаву”), szkic („очерк”), relacja z wydarzenia, w którym brało się udział, opowiadanie, opowiadanie unaoczniające, opis,
- h) styl, język opisu: wielostylowość, słownictwo z różnych rejestrów stylistycznych, wyrażenia potoczne i książkowe; neutralne i nacechowane: „экстерьер”, „панорама”, „простолюдины”, „кикимора”, „ублюдков и выборзков”, „шляпы (...) нахлобучены низко”; metafory, porównania („будто филипповские кренделя”), frazeologizmy („кожа да кости”).

Na oczach czytelnika przebiega nie tylko proces przenikania się różnych tekstów sztuki (literatura i malarstwo), ale również fragmentów (części) powieści.

Po raz drugi w powieści Sokołowa motyw powrotu myśliwych z polowania powtarza się w wierszowanych *Zapiskach nałogowego myśliwego. Zapiskę XVII Do nieznajomego malarza (К незнакомому живописцу)* [Соколов 1999, 260] można potraktować jako swoisty komentarz do... i tu pojawia



się problem. Wiersz *Do nieznanego malarza* uznać bowiem można z jednej strony za krytyczną ocenę dzieła P. Bruegla Starszego – *Myśliwi na śniegu*, z drugiej – za równie mało pochlebną wypowiedź na temat innego obrazu o podobnej tematyce, prawdopodobnie rodzimego twórcy. Świadczą o tym przywoływane szczegóły, które odsyłają zarówno do obrazu słynnego niderlandzkiego pejzażysty, jak i do opisu powrotu z polowania zawartego w *Opowieści łowieckiej*. Być może owym miejscowym artystą jest bohater *Opowieści łowieckiej* – Jakub Pałamachtierow, autor wierszowanych *Zapisek...*<sup>16</sup>. Przyjęcie takiej koncepcji autorstwa zmieniłoby prezentowaną ocenę w zakamuflowaną, paradoksalną autokrytykę, współgrającą z parodystycznym charakterem wiersza. Podstawowym kryterium oceny jest (bowiem) adekwatność malowidła do realiów Gorodniszcza:

То ли спутал ты, дружище,  
Впечатления от веков,  
То ль писал ты Городнице,  
Совершенно без очков

[Соколов 1999, 260]

Andriej Zorin stwierdza wprost, że: „(...) в стихотворении *К незнакомому живописцу*, (...) вид, запечатленный Брейгелем, оказывается чуть приукрашенным изображением Городнища, города нищих, поблизости которого обитает Яков Ильич” [Зорин 1989, 253]. Z kolei Barton Johnson uważa, że: „Быбор брейгелевского фламандского городка шестнадцатого века в качестве прототипа для Городнища намекает на многомерность концепции времени, лежащей в основе романа” [Джонсон 1982, 170].

Motyw powrotu myśliwych z polowania pojawia się także w *Zaitylszczyźnie*. Podobnie jak w *Opowieści łowieckiej* zdarzenie to ma miejsce o zmierzchu:

Мы возвращаемся в сумерках [Соколов 1999, 214].

Затерялся мальчонка в горах – я в сумерках [Соколов 1999, 304].

<sup>16</sup> Kwestia „autorstwa” *Zapisek nalogowego myśliwego* wzbudzała wątpliwości badaczy, pojawiały się np. hipotezy, że „стихотворные главы должны рассматриваться хотя бы предварительно как авторская точка зрения, самостоятельная и отдельная от прозы (...). (...) стихотворные *Записки* представляют единый авторский голос (...)” [Смит 2002]. Ostatecznie zapytano o to samego autora powieści. Sokolow odpowiedział (list do D. B. Johnsona z 5 stycznia 1988 roku): „Да, поэтические главы написаны Яковом. Он ко мне не имеет отношения, но он должен быть и есть «sophisticated», потому что он – тот самый художник, о котором речь идет в прозаических главах (не от Ильи) (...)” [цит. za: Смит 2002].

Po zwycięskiej bitwie z wilkiem/psem na zamarzniętym lodzie Ilija Pietrikieicz, główny bohater i zarazem narrator *Zaitylszczyzny*, obserwuje wracających z polowania myśliwych:

(...) с холма высочайшего, (...) пребольшая охота валила вдоль кубарэ (...) Крылобыл на хребтине какую-то тушку нес, а стрелки, числом до двенадцати, – вепря труп. (...) рожи у тех носильщиков от выпитого за срока стали точно такие же, колуном, да и шли они как-то на полусогнутых. С полем, с полем, охотников я поздравлял. Олем, олем, мрачные они трубят, будто умерли. Очевидно, мороз языки их в правах поразил. С наступающим, я сказал. Ающим, Крылобыл передернул, лающим. Славный, слышь, выдался вечерок, говорю, приятные сумерки. Ок, старик согласился, умерки [Sokołow 1999, 306].

W przytoczonym fragmencie zjawisko echa wykorzystane zostaje do zilustrowania efektu „rozmycia” (tu: epistemologicznego zagubienia bohatera) także w warstwie słownej:

„С полем, с полем” – „Олем, олем”  
 „С наступающим” – „Ающим” – „лающим”  
 „сумерки” – „умерки”

Transformacje słów pokazują zacieranie granicy między życiem a śmiercią, dobrem a złem, człowiekiem a zwierzęciem w specyficznej przestrzeni zmierzchu. Pomiedzy dniem a nocą, jawą a snem interferują elementy i kontury świata („Хмарь, ни кожа ни рожа, ни тень ни свет, ни в Городнище, ни в Быгодоше (...)” – stwierdza zdeorientowany Ilija Pietrikieicz) oraz znika punkt odniesienia: pies staje się wilkiem, a myśliwi wracający z polowania sami zaczynają przypominać Iliji zwierzyne (twarze, ugięte kolana, chód). Podjęta w takich warunkach przez Ilię próba komunikacji zamienia się w groteskowe „przekomarzanie się”. Nieoczekiwane prosta wymiana zdań obrazuje ulotność, „migotliwość” znaczenia i niemożność porozumienia. Sens staje się wypadkową gry, a cała scena oprócz banalnego obyczajowego wymiaru uzyskuje nieoczekiwane „drugie dno” – myśliwi „jakby umarli”, a pora, w którym ma miejsce zdarzenie – „zmierzch”, staje się przestrzenią śmierci („умерки”). Paradoksalną wymowę tego zdarzenia wzmacnia jeszcze fakt, iż ma ono miejsce w Wigilię.

Zagubienie epistemologiczne bohatera *Zaitylszczyzny* koresponduje ze sposobem konstruowania tej postaci w powieści. Złożoność, heterogeniczność i procesualność swego istnienia, odzwierciedla Ilija<sup>17</sup> w groteskowej autocharakterystyce:

<sup>17</sup> „Migotliwość” i złożoność statusu ontologicznego dotyczy kreacji wszystkich postaci w powieści *Między psem a wilkiem*, por. symultaniczne „rozbiecie” postaci Jakuba

Брат и сват я кому-то, кому-то кум, а бывает, что вовсе зять – ни дать и ни взять. Но бывает – никто никому, сам себе лишь, и то не весь. Ныне – пройда и бражник, валюсь в лопух, завтра – лунь я болотный, кычу совой в бору. А просплюсь – и пророк опять [Sokolow 1999, 263].

Paradoksalność, ale i wielowymiarowość postaci Ilii zostaje wyrażona przy pomocy obrazów odsyłających do różnych rejestrów języka i tradycji. Liczne frazeologizmy odsyłają np. do żywiołu mowy potocznej i folkloru. Aktualizują nie tylko tzw. mądrość ludową, ale i poczucie humoru, gorzki dystans do siebie i otaczającego świata. Z kolei sformułowanie „*кычу совой в бору*” wywołuje skojarzenia ze sposobem obrazowania pojawiającym się np. w *Słowie o wyprawie Igora* (*Слово о полку Игореве*)<sup>18</sup>, najśłynniejszym zabytku literatury staroruskiej. Słowo „*пророк*” przywołuje krąg biblijnych asocjacji, związanych z imieniem bohatera („Илья-пророк” – prorok Eliasz). Różnorodne transformacje Ilii („Брат и сват” – „никто никому”, „лунь” – „сова”, „пройда и бражник” – „пророк”) konstytuują jego istnienie w sferze „pomiedzy”, zacierając granice między wysokim a niskim, trywialnym a wzniosłym, zakorzenieniem a alienacją, człowiekiem a zwierzęciem. W sformułowaniu: „лунь я болотный” można też dopatrzeć się ukrytej informacji o wieku Ilii (por. wyrażenie „Как л. седой или белый (совсем седой)”) [Ожегов 1997, 334].

Interesujący sposób tworzenia wielowymiarowych i polisemicznych struktur poprzez „nakładanie się” różnych pól semantycznych w jednym złożonym obrazie odnajdujemy np. w następującym fragmencie utworu:

Пора нам, следовательно, в **театр**. В зарослях особился, под номером раз, **дом горбатый**. Дом-не дом, а **часовня** из бывших с ампутированным крестом, и растенья белеющие, ивы что ли, склонились над ней, как анатомы. А табличка старинного начертанья вам сообщала: **анатомический театр**. Там у нас санитар знакомый дежурства нес. Задвигаемся сразу к нему, в подвал: сторожуешь? Показывай давай артистов своих. Санитар погреба нараспах – смотри, не жаль (...). (...) Гостеприимцу – вопрос: как выдерживаешь в таком **тартаре** служить (...) [Соколов 1999, 234].

W taki sposób w czwartym rozdziale powieści, w *Zaitylszczyźnie Dziędzierewy* (*Зайтльщица Дзындзырэлы*), Iliа Pietrikieicz opisuje budynek,

Pałamachtierowa (w *Opowieści lowieckiej* przeplatają się np. w narracji, bez wyjaśnienia i wprowadzenia, na równorzędnej płaszczyźnie różne czasowe „realizacje” bohatera – uczeń, młody człowiek na początku kariery, dojrzały mężczyzna). W powieści Sokolowa zarówno imię (np. buchalter Fiodor-Jegor-Piotr), jak i nazwisko (np. liczne transformacje w tekście nazwiska Ilii Pietrikieicza) przestają być gwarantem tożsamości bohaterów.

<sup>18</sup> Por.: „бежит серым волком”, „волком скакнул”, „зегзицею незнаемой на зорях кычет”, „полетел соколом под облаками” [*Слово о полку Игореве* 1975].

w którym mieści się szpitalna kostnica. Zwraca uwagę „пересечение разнородной лексики, дискурсов и смыслов” [Атрощенко 2010, 300]. Teatr anatomiczny, do którego udaje się na „przedstawienie” Iliia, to teatr „martwej materii”, aktorami w nim są bowiem ludzkie zwłoki. Znamienne, że mieści się on w dawnej kaplicy – budynku, którego „ciało” zostało okaleczone i odpowiednio spreparowane. Amputacja krzyża pozbawia to miejsce tożsamości – „duszy”. Efekt okaleczonej cielesności potęguje jeszcze obraz pochylających się nad „martwą” kaplicą drzew-prosektorów. Liczne zabiegi personifikacji i animizacji eksponujące podmiotowość relacji między elementami opisywanej przestrzeni (chrome „ciało” domu, „garbatość” domu, „drzewa-lekarze”, „trupy-aktorzy”) problematyzują podział na to, co ożywione i nieożywione, zacierają granice między podmiotem a przedmiotem, życiem a śmiercią. Ontologiczną „migotliwość” tego miejsca determinuje ciąg semantycznych interferencji: „театр” – „дом горбатый” – „дом-не дом” – „часовня” – „анатомический театр” – „тартар”. Spotykają się w nim różne obszary kultury i tradycji, pojęcia i zjawiska: sacrum i profanum; sztuka i nauka, religia i fantastyka ludowa<sup>19</sup>, chrześcijaństwo i antyk, duchowe i materialne, poznanie empiryczne i tajemnica wiary, konkret i nieokreśloność, skończoność i wieczność. Powstaje złożony obraz „domu-niedomu”, którego transgresyjny charakter wyznacza rytm przenikania i nakładania się sensów. Groteskowemu przewartościowaniu ulega również sam motyw gry (spektaklu) i uczestnictwa w grze. Iliia Pietrikieicz wraz z towarzyszem szpitalnej niedoli Jakubem Iliczem, aby obejrzeć „spektakl” muszą zejść do podziemi, przekroczyć granicę między światem żywych i światem umarłych („Задвигаемся сразу (...) в подвал”). Tam bohaterowie odnajdują nie tylko rozrywkę, ale zostają narojeni („Плесни теперь нам, голубчик дежурный, казенного чистяку (...)), nakarmieni („Вечеряем, беседуем”), odziani („(...) дай нам хламиды какие-нибудь (...)), „obdarowani” życzliwością i zrozumieniem. Sanitariusz, strzegący wejścia do kostnicy/Tartaru<sup>20</sup> w niczym nie przypomina bowiem przerażającego Cerbera, stojącego u wrót Hadesu. Przejmując ubranie – „kostiumy” po zmarłych („хламиды”<sup>21</sup>) –

<sup>19</sup> Patrz np. analiza tego fragmentu utworu Sokołowa z perspektywy, jaką wyznacza „дискурс волшебной сказки” [Атрощенко 2010, 300–301].

<sup>20</sup> Patrz znaczenie słowa *тартар*: ‘царство мёртвых’, ‘ад, преисподняя’ [Кузнецов ред. 1998, 1307].

<sup>21</sup> Słowo *хламиды* nie tylko odsyła czytelnika do swego greckiego źródłosłowu (z grec. *chlamys*, *chlamydos* ‘płaszcz’): „w staroż. Grecji wierzchnia wełniana szata męska do kolan, noszona przez jeźdźców i podróżnych (...)” [Kopaliński 1985, 150], ale również do potocznego znaczenia tego wyrazu w języku rosyjskim: ‘2. Разг. Несуразная широкая и длинная одежда’ [Кузнецов ред. 1998, 1443–1444].

przed opuszczeniem szpitala i wyruszeniem w świat, bohaterowie sami stają się aktorami w wielkim *theatrum mundi*.

Zacieranie granicy między podmiotem a przedmiotem (zjawiskiem) może przebiegać również na styku metafory, dosłowności i form hybrydycznych:

(...) сквозь сон услышишь, как во дворе шепотом забредит **дождь-машинист** и вся **земля, опьяненная, отравленная настоем осени Маша**, горестно покорится ему, принимая его настырное мелкое семя. Позже **человекообразной тени** ее бродить по стене в поисках погремка спичек и папирос машиниста [Соколов 1999, 212].

Sokołow nakłada na siebie w obrębie zdania obrazy, które rozmywają tradycyjne relacje między ludźmi a zjawiskami (deszcz – ziemia, maszynista – Masza). W zamian tworzy nowe relacje, które konstytuują złożone, niejednorodne byty: deszcz-maszynista, ziemia-Masza, deszcz-nasienie. Podstawą przeniesienia znaczenia jest analogiczność gestu poddania, uległości (ziemia przyjmuje deszcz – Masza przyjmuje nasienie maszynisty) oraz wieloznaczność słowa „семя”<sup>22</sup>. Symbolika seksualna interferuje z agrarną, a składnia analizowanego fragmentu generuje wielość możliwych odczytań:

- a) ziemia = upojona, zatruta wywarem jesieni Masza,
- b) ziemia i Masza, obie upojone, zatrute wywarem jesieni,
- c) Masza upojona, zatruta wywarem jesieni = ziemia.

Złożony, wielopłaszczyznowy jest również obraz „deszczu-maszynisty”, który może być odczytany zarówno jako:

- a) personifikacja deszczu,
- b) depersonalizacja maszynisty,
- c) hybrydyzacja – mokry od deszczu maszynista, jest „obrazem złożonym”, tzn. jednocześnie i deszczem i maszynistą.

W finale obrazu znika Masza, a pojawia się błakający się po ścianie „человекообразный” cień. Następuje odwrócenie zwyczajowej percepcji świata – człowieka zastępuje zjawisko.

Procesualność i hybrydyczność świata „pomiędzy” oddaje Sokołow także przy pomocy wariantywnych powtórzeń na różnych poziomach tekstu<sup>23</sup>. W różnych realizacjach powracają np. wątki i motywy (np. motyw uwiedze-

<sup>22</sup> Нр.: ‘зачаток высшего растения’, ‘сперма’, ‘зёрна’, ‘зародыш’ [Кузнецов ред. 1998, 1175].

<sup>23</sup> Рог.: „Многие персонажи, события, места и мотивы повторяются как в прозе, так и в стихах, и пока эти переклички не будут выявлены и систематически обследованы, невозможно будет с уверенностью судить об относительной независимости каких бы то ни было частей текста” [Смит 2002].

nia – Oriny, wychowanki babuli szmaciarki, dziewczyny z opowieści marynarza Albatrosowa), sytuacje (np. Ili przywiązany do torów, lis znaleziony na torach przez Orinę, Orina ratująca Ilię-lisa<sup>24</sup>; Paweł wysyłający Piotra po drożdże do miasta, Piotr wysyłający Pawła, Skrzydłobył wracający „на кордон” bez drożdży; wspomniany już powrót myśliwych z polowania), postaci (Orina – „непонятная незнакомая” – „дама” – „Вечная Жизнь” – „злблудучая фря” – „Мария” – „слабоумная девочка”)<sup>25</sup>, miejsca (ekstremalnym przykładem są np. transformacje w tekście nazwy wsi Małoku-lebiakowo: „Малокулебяково” – „Мыломукомолово” – „Милокурелемово” – „Малокулелёмово”), zdania („(...) некто нетрезво бьет в бубен” w *Opowieści lowieckiej*; „Некто с бубном бредет перелесками” w *Zapisce V pt. Октябрь*), frazy-zaklęcia (np. „У сороки боли, твердит, у вороны боли, говорит, у Ильи заживи, заговаривает” – zaklęcie, które wypowiada w *Zaitylszczyźnie* ratująca Ilię Orina, powtórka w *Zapisce XI pt. Заговор* – „У Сороки – боли, у Вороны – боли, / У Собаки – быстрой заживи”), a nawet pojedyncze wyrazy (np. „бобылка”, „стеклотара”, „кубарэ”: „Мне бобылка одна (...) сошелся с нею (...) лишь бы иметь пристанище (...)” – *Zaitylszczyzna*, „Бобылка спит, наевшись киселю. / Пусть снится ей, что я ее люблю” – *Zapiski nalogowego myśliwego*).

Szczególne miejsce wśród wariantywnych powtórzeń zajmują transformacje, które przydarzają się w tekście Sokołowa słowom<sup>26</sup>. Bogactwo gier językowych<sup>27</sup> – wykorzystanie wieloznaczności i homonimii<sup>28</sup>, paronomazji<sup>29</sup>

<sup>24</sup> „Лисом беденьким величала Илью несносного (...). (...) было мне с тобой, как земле с травой, говорит, и нестрогость мою запоматуй – минуло, зажило, зубы острые, хвост долгий. Перепутала ты, мать, что-то путаешь, неужели всерьез я на лиса смахивал” [Соколов 1999, 326].

<sup>25</sup> Mark Lipowiecki zauważa na przykład, że dla kompozycji powieści Sokołowa, niezwykle ważny jest: „мотив родственности всех со всеми через множество опосредующих звеньев (...)” [Лейдерман, Липовецкий 2003, 407].

<sup>26</sup> „Слово для этого автора не является носителем определенного, самостоятельного значения. Оно, скорее, находится на пересечении разных значений, что позволяет давать ему разнообразные толкования” [Брайнина 1996, 277].

<sup>27</sup> Szczególnie obfitują w nie intertekstualne i parodystyczne *Zapiski nalogowego myśliwego*.

<sup>28</sup> „Различные языковые эксперименты Саши Соколова, связанные с актуализацией омонимии, полисемии и паронимии, обычно не являются единичными, а образуют целые группы (...)” – [op. cit., 277].

<sup>29</sup> Patrz np.: „Навешаем с устатку путейную тут питейную – лечимся” [Соколов 1999, 246]; „В кандалах не попишешь, поручик кивал, в Кандалакше-то” [Соколов 1999, 249]; „(...) ходим вокруг да около и отходим в отхожие промысла” [Соколов 1999, 199]; „Выйдешь, выпишешься – изметелит тебя метелица, словно метельщик поганой метлой” [Соколов 1999, 237].

i aliteracji<sup>30</sup>, gra znaczeniem dosłownym i metaforycznym<sup>31</sup>, paralelizm składniowy<sup>32</sup> i semantyczny, naruszanie zasad gramatycznych i ortograficznych<sup>33</sup> – współtworzy efekt wariabilizmu i wielopłaszczyznowości kreowanego przez pisarza świata. Na przykład nagromadzenie określeń skradzionych kul Plii Pietrikieicza, pojawiające się w wypowiedzi Kryłobyłowa, buduje specyficzny „ciąg synonimiczny”, ustanawiając związki (semantyczne) między tworzącymi go wyrazami i czerpiąc z różnych rejestrów stylistycznych języka:

**Инвентарь** же – его, не его – как докажешь? – торчал непотребно в красном углу, под Скорбящей. Значит, **снасти-то** эти и сунули, и снесли (...). Теперь на досугах невольных мозгую: не из-за тех ли **опор** егеря Илюху-то ухайдокали, а он – гончаков (...). Так мозгую (...), а все сходится: не иначе – точильщиконы **клюшки** в тот раз погребли (...) [Соколов 1999, 346].

Ważną rolę w budowaniu specyficznego klimatu powieści odgrywają przewijające się przez wszystkie części *Między psem a wilkiem* lejtmotywy: zmierzchu, świtu, lampy, psa i wilka, kolei żelaznej, mielenia...<sup>34</sup>. Podlegają one, podobnie jak inne elementy tekstu, mechanizmowi interferencji, np. w *Zaitylszczyźnie* Orina kąpie się w promieniach zorzy, jak w stawie, natomiast w *Opowieści lowieckiej* nadchodzący świt ukazany jest m.in. jako detronizacja Selene – bogini księżycy.

<sup>30</sup> Patrz np.: „(...) пошел этим шобером шуровать, то шарахнуло – полный кошмар” [Соколов 1999, 312].

<sup>31</sup> Patrz np.: „Пламень, в принципе, надо б на вас известь, но пока погожу, потому что и я же хорош, сам не лучше – с одной прописан, хозяйство веду, а по другой пламенею” [Соколов 1999, 308]; „Я катил восвоаят, и вихорь слезу вышибал, и она же катилась радостно” [Соколов 1999, 304].

<sup>32</sup> Szczególnie ciekawą realizacją paralelizmu składniowego (czasami również semantycznego) są fragmenty powieści nawiązujące do stylu literackiego, który pojawił się w literaturze rosyjskiej w XIV–XV w. (tzw. „плетение словес”). Dmitrij Lichaczow pisał: „Плетение словес» основано на внимательнейшем отношении к слову: к его звуковой стороне (аллитерации, ассонансы и т.п.), к этимологии слова (сочетания однокоренных слов, этимологически одинаковые окончания), к тонкостям его семантики (сочетания синонимические, тавтологические и пр.), – на любви к словесным новообразованиям (...)” [Лихачев 1983–1994].

<sup>33</sup> Np. końcówka *-ue* zamiast *-be*: „Ведь, что такое несчастье и что такое счастье, когда задаться на миг? Несчастье – это если нет счастья, а счастье, Оря, это если несчастья нет” [Соколов 1999, 235]; zamiana zerowej końcówki fleksyjnej rzeczowników rodzaju żeńskiego w mianowniku, na końcówkę *-a/-я*: „Вечная Жизнь зашла” lub nadawanie takiej końcówki nieodmiennym rzeczownikom g.ż.: „мадама эта” [Соколов 1999, 327]; tworzenie błędnej formy mianownika l.mn. rzeczowników z supletywnym tematem: „все человеки” [Соколов 1999, 329], i in. Formę „чело́веки” można także potraktować jako przejaw archaizacji oraz przywołanie żartobliwego odcienia znaczeniowego [Кузнецов ред. 1998, 1470].

<sup>34</sup> Pisze o tym np. Дж. Смит [op. cit.].

Na pierwszy rzut oka poszczególne grupy rozdziałów w powieści Sokołowa bardzo się różnią, np. sposobem prowadzenia narracji (dominacja skazu, narracji „skazopodobnej” i asocjacyjności w *Zaitylszczyźnie*; narracja „bezpodmiotowa”, fragmentaryczna i „mozaikowa” oraz wielość instancji narratorskich w *Opowieści łowieckiej* i *Obrazkach z wystawy*), typem bohatera („prosty” włóczęga i nędzarz, kaleki ostrzyciel, jurodiwy i prorok – Ili Pietrikieicz w *Zaitylszczyźnie*; artysta, poeta i filozof, poszukujący i refleksyjny – Jakub Pałamachtierow w *Opowieści łowieckiej*), leksyką i estetyką (żywiół mowy potocznej w *Zaitylszczyźnie* – familiarność, wulgarność, bogactwo frazeologii; przewaga języka literackiego w *Opowieści...* – wyszukany styl, wyrazy książkowe, zapożyczenia, poetyzmy). Pomimo tego pierwszego wrażenia konsekwentnie realizowana na różnych poziomach tekstu strategia rozmywania granic i problematyzowania różnic łączy je w jedną, paradoksalnie jednorodną w swej heterogeniczności rizomatyczną strukturę<sup>35</sup>.

Świat powieści Sokołowa determinowany przez mechanizmy szeroko rozumianej gry<sup>36</sup>, wciąż wymyka się czytelnikowi, odpycha go i przyciąga, zwodzi i kusi. Fascynująca poetyka świata „pomiędzy”, na styku różnych jakości i kategorii, budowana w oparciu o wielopłaszczyznowe interferencje<sup>37</sup> zmienia tekst w pulsujący „życiem” tygiel, generujący wciąż nowe znaczenia i możliwości interpretacji.

### Literatura

- Gajda K., 2003, *Między piosenką a arcydziełem*, „Polonistyka”, nr 5, s. 260–266.  
 Kopaliński W., 1993, *Słownik mitów i tradycji kultury*, wyd. czwarte, Kraków.  
 Lebkowska A., 2004, *Pojęcie „fokus” w narratologii – problemy i inspiracje*, [w:] *Punkt widzenia w tekście i w dyskursie*, red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, R. Nycz, Lublin, s. 219–238.  
 Nycz R., 1993, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa.

<sup>35</sup> „Ризома – фр. rhizome – специфич. форма корневища, не обладающая четко выраженным центральным подземным стеблем. Термин (...) разработан в кн. Ж. Делеза и Ф. Гваттари «Ризома» (...)» [Ильин, Цурганова ред. 1999, 262].

<sup>36</sup> W eseju *Ключевое слово словесности* Sokołow pisze: „(...) я произошел из той литературной среды, где как стократно важнее и лелеемей, нежели что” [Соколов 2007, 154]. Natomiast w wywiadzie udzielonym pisarzowi Wiktorowi Jerofiejewowi stwierdza: „Литература для меня – игра, не в обыденном смысле, а в высоком и серьезном – Игра. Литература, можно и так, – искусство обращения со словом” [Соколов – Профеев 1989, 198].

<sup>37</sup> Oczywiście w niniejszym artykule zostały omówione tylko niektóre rodzaje interferencji.



- Ślawiński J. (red.), 1998, *Słownik terminów literackich*, wyd. trzecie poszerz. i popr., Wrocław.
- Sobol E. (red.), 2002, *Słownik wyrazów obcych PWN*, Warszawa.
- Sokołow S., 2000, *Міędzy пsem a wilkiem*, przeł. A. Bogusławski, Warszawa.
- Атрощенко А., 2010, *Орнаментализм в романе Саши Соколова „Между собакой и волком”*, [в:] *Труды VI Международной летней школы на Карельском перешейке по русской литературе*, под ред. А. Балакина, А. Долинина, А. Кобринского, А. Костина, О. Лекманова, М. Люстрова, Поселок Поляны (Уусикирйо) Ленинградской области, с. 296–304.
- Бартон Джонсон Д., 1982, *Между собакой и волком. О фантастическом искусстве Саши Соколова*, „Время и мы”, н. 64.
- Брайнина Т. Д., 1996, *Языковая игра в произведениях Саши Соколова*, [w:] *Язык как творчество*, Москва, с. 276–283.
- Виноградов В. В., 1994, *История слов: около 1500 слов и выражений и более 5000 слов, с ними связанных*, ответственный редактор Н. Ю. Шведова, Москва, [online] <http://wordhist.narod.ru/otcherk.html> [12.12.2012].
- Глэд Д., 1991, *Беседы в изгнании. Русское литературное зарубежье*, Москва, [online] <http://lib.rus.ec/b/202196/read> [7.07.2012].
- Зорин А., 1989, *Насылающий ветер*, „Новый мир”, н. 12.
- Ильин И. П., Цурганова Е. А. (ред.), 1999, *Современное зарубежное литературоведение. Страны Западной Европы и США. Концепции, школы, термины*, Москва.
- Кашук Л. А., 1979, *Об особенностях зрелищного пространства в картинах Питера Брейгеля Старшего*, [в:] *Театральное пространство. Материалы научной конференции „Випперовские чтения – 1978”*, Москва, с. 98–113, [online] <http://ec-dejavu.ru/b/Bruegel.html> [10.12.2012].
- Кузнецов С. А. (ред.), 1998, *Большой толковый словарь русского языка*, Санкт-Петербург.
- Лейдерман Н. Л., Липовецкий М. Н., 2003, *Современная русская литература: 1950–1990-е годы*, т. 2, Москва.
- Литературная энциклопедия: В 11 т.*, 1934, т. 8, ред. коллегия: П. И. Лебедев-Полянский, И. Л. Маца, И. М. Нусинов, В. М. Фриче, гл. ред. А. В. Луначарский, Москва, [online] <http://feb-web.ru/feb/litenc/encyclor/le8/le8-3812.html> [11.10.2012].
- Лихачев Д., 1983–1984, *Предвозрождение в русской литературе*, [w:] *История всемирной литературы: Б 8 томах*, Москва, т. 3, с. 461–468, [online] <http://feb-web.ru/feb/ivl/vl3/vl3-4613.htm> [12.12.2012].
- Ожегов С. И., Шведова Н. Ю., 1997, *Толковый словарь русского языка*, 4-е изд., доп., Москва.
- Саша Соколов – Виктор Ерофеев, „Время для частных бесед...”. *Диалог с нашими зарубежными соотечественниками*, „Октябрь”, 1989, н. 8, с. 195–202.

- Слово о полку Игореве*, 1975, перевод, комментарии и статьи А. Югова, переизд., Москва.
- СМИТ Дж., 2002, *Стихи в романе Саши Соколова „Между собакой и волком*, [в:] Дж. Смит, *Взгляд извне. Статьи о русской поэзии и поэтике*, Москва, с. 357–373, [online] <http://akost.nm.ru/sas2.html> [12.09.2012].
- Соколов С., 2007, *Ключевое слово словесности*, [в:] С. Соколов, *Тревожная куколка*, Санкт-Петербург, с. 143–158.
- Соколов С., 1999, *Между собакой и волком*, [в:] С. Соколов, *Школа для дураков. Между собакой и волком*, Санкт-Петербург.
- Цветков А., 1999, *Уроки Меркатора*, [в:] С. Соколов, *Школа для дураков. Между собакой и волком*, Санкт-Петербург, с. 5–16.

INTERFERENCE AS A COMPONENT OF WRITING STRATEGY  
IN SASHA SOKOLOV'S NOVEL *МЕЖДУ СОБАКОЙ И ВОЛКОМ*  
(*BETWEEN DOG AND WOLF*)

S U M M A R Y

Sasha Sokolov's novel *Между собакой и волком* (*Between Dog and Wolf*) sustains a chain of stories and micro-stories built on interfering genre-aware language games, on all levels, from prosody to semantics. Thus a reader is seriously challenged by processuality and overt relativeness of the text meanings. She meets deep genre-mixing, multidimensional characters, settings and plot, ontologic and epistemic instability, alternating repetitions, shifting narrative instances and intertextual references. Sokolov avoids stable limits between fictional components of the world he has created. Instead of realistic approach, he submits a disturbing but fascinating out of focus worldview, as the title of the novel early suggests.

e-mail: w.les@uwb.edu.pl

*Paweł Dziadul*

*Poznań*

### **Ewangeliczna przypowieść o robotnikach w winnicy w literaturach starsłowiańskich (IX–XIII w.)**

**Słowa kluczowe:** przypowieść o robotnikach w winnicy, literatury starsłowiańskie, typologia, idee wybraństwa, chrystianizacja

Kultura jest strukturą zhierarchizowaną i *warstwową*, dlatego na jej szczytach sytuują się zawsze wytwory obdarzone najwyższym autorytetem, którym w chrześcijaństwie stało się Pismo Święte, determinujące spójność i uniwersalność kulturową średniowiecznej Europy. Natchnione księgi biblijne ukształtowały ogólnochrześcijańską topikę, będącą podstawowym punktem odniesienia kultury wieków średnich. W celu zaakcentowania ciągłości między księgami Starego i Nowego Testamentu chrześcijanie zaczęli stosować m.in. badania hermeneutyczne, które wkrótce przeniesiono na płaszczyznę pozabiblijną. Za ich pomocą usiłowano interpretować otaczającą rzeczywistość, która jawiła się jako posiadająca naturę znakową tekst (metafora świata-księgi): *Z miłości bowiem do ludzi zarówno Pismo, jak i tradycja hierarchiczna ukryła to, co inteligibilne, w tym, co zmysłowe, to, co nadsubstancjalne, w bytach, a w postaciach i kształtach to, co bezpostaciowe i bezkształtne, czyniąc za pomocą obfitych i różnorodnych symboli mnogim i złożonym to, co jest nadnaturalną i niefiguratywną prostotą* [Pseudo-Dionizy Areopagita 2005, 221]. W rozumieniu otaczającego świata chrześcijanom pomagała m.in. biblijna typologia, której podwaliny stworzył Orygenes. Według niego, Stary Testament funkcjonował jako zapowiedź, typ Nowego, a ten z kolei był antytypem wobec tego pierwszego. Ponadto, Nowy Testament jawił się jako znak wydarzeń nadchodzących, zmierzających do Paruzji, *wyrazem wypełniającego wczesne chrześcijaństwo oczekiwania*

*bliskiego, nowego przyjścia Pana* [Grondin 2007, 44]. Opierając się na prze-myśleniach Filona z Aleksandrii<sup>1</sup>, Orygenes wyróżnił trzy (analogicznie do trychotomicznej budowy istoty ludzkiej, składającej się z ciała, duszy i ducha [Grondin 2007, 43]) sensy Biblii: literalny (somatyczny, dosłowny), psychiczny (moralny) i dostępny tylko dla najbardziej wtajemniczonych – sens duchowy (mistyczny)<sup>2</sup>. Na teorii trzech poziomów Biblii opierała się późniejsza doktryna o sensie poczwórnym, zawdzięczająca ostateczny kształt Janowi Kasjanowi, który wyróżnił sens: literalny, alegoryczny, moralny i anagogiczny, ukazujący tajemnice czasów przyszłych<sup>3</sup>.

Z typologii średniowiecze uczyniło nie tylko narzędzie egzegetyczne, ale również determinant światopoglądowy. Wierzone bowiem, że nic nowego nie może się już wydarzyć, gdyż zgodnie z linearną koncepcją czasu całe dzieje ludzkości od stworzenia do Paruzji Chrystusa zostały już zaplanowane. Historia ludzkości została zakodowana w pismach uznawanych za natchnione. Należało ją jedynie odkodować. Klucz miała dostarczać wiara prawdziwa – chrześcijaństwo: *Wydarzenia historii świętej nadają znaczenie wydarzeniom dokonującym się w teraźniejszości, objaśniają stan wszechświata i uzależnienie ludzkości od Boga. Wydarzenia te dokonały się pod znakiem wieczności i dlatego nadal istnieją i od nowa się dokonują* [Lichaczow 1981, 283].

Za jedno z proroctw dokonującej się teraźniejszości uznano również ewangeliczną przypowieść o robotnikach w winnicy (Mt 20, 1–16), w której doszukiwano się prefiguracji wydarzeń historycznych. Mimo że w przypowieści *winnicą* nazwano wyraźnie Królestwo Niebieskie, w literaturze patrystyczno-teologicznej odnajdujemy różnorodne interpretacje. Orygenes w swych komentarzach do *Ewangelii według św. Mateusza* z winnicą utożsamiał wspólnotę wyznawców Chrystusa – Kościół [Orygenes 1998, 273] będący antycypacją realizującego się już w czasie doczesnym Królestwa

<sup>1</sup> Filon z Aleksandrii uważany jest za ojca alegorii, choć nie definiował on swej metody w sposób teoretyczny. Znajdował się on pod wpływem zarówno tradycji żydowskiej, jak i szkoły stoickiej, w której praktykowano alegoryczne metody interpretacji mitów [zob. Grondin, 2007, 38].

<sup>2</sup> *Potrójnie więc trzeba zapisywać w swej duszy rozumienie Pisma: zwyczajny, prosty człowiek winien czerpać zbudowanie już z samego jego ciała, czyli z sensu literalnego; ten, kto nieco postąpił w wiedzy, winien budować się jego duszą; wreszcie człowiek doskonały (...) winien ku swemu zbudowaniu poszukiwać w Piśmie prawa duchowego, stanowiącego cień dóbr czekających nas w przyszłości* [Orygenes, 1975, 378].

<sup>3</sup> Tomasz z Akwinu twierdził, iż nauka ta sprowadza się w istocie do dwóch sensów: literalnego i duchowego. Jednakże ten ostatni może odsłaniać trzy poziomy: *Sens anagogiczny, wyjaśnia św. Tomasz, wiąże się z wieczną chwałą, zaś moralny (lub tropologiczny) dotyczy wskazówek działania. Sens alegoryczny pojawia się wówczas, kiedy prawo możliwe zawiera typologiczne przerwienie Ewangelii (gdy np. Jeruzalem, święte miasto Żydów, symbolizuje wieczny Kościół)* [Grondin 2007, 45].

Niebieskiego. Dzień, o którym mówi rozpatrywana przypowieść, to doczesność od stworzenia do Paruzji Chrystusa – *ten wiek*, będący tylko krótkim odcinkiem czasu w porównaniu z wiecznością – *przyszłym wiekiem* [Orygenes 1998, 267]. Wieczór w przypowieści, według Orygenesesa, oznacza schyłek czasu ziemskiego. Doktryna dwóch wieków (*ten wiek/przyszły wiek*, ewentualnie *ósmą wiek*) stała się jedną z podstawowych i popularnych idei periodyzacji czasu. Prócz niej, Orygenes w oparciu o parabolę kreuje jeszcze jedną koncepcję podziału dziejów. Najmowani w pięciu porach dnia robotnicy symbolizują bowiem powoływane kolejno pokolenia od Adama poprzez Noego, Abrahama, Mojżesza aż do Chrystusa: *ostatnia zaś grupa, ta, która powołana została około godziny jedenastej, oznacza przyjście Jezusa Chrystusa* [Orygenes 1998, 269]. W patrystyce greckiej od czasów Orygenesesa rozpatrywana opowieść była punktem odniesienia do podziału dziejów świata na pięć okresów [Podskalsky 2000, 164; Archambault 1966, 201], symbolizowanych przez pięć pór dnia, kiedy to wychodził gospodarz, aby najać robotników do swej winnicy. Warto wspomnieć, że Orygenes konstruuje też inną, niezwykle oryginalną interpretację pięciokrotnego powołania, konotującego pięć zmysłów człowieka. Według niego w powołaniu Adama zawierał się zmysł – dotyku (por. Rdz 3, 2), Noego – zmysł węchu (por. Rdz 8, 21), Abrahama – zmysł smaku (Rdz 18, 6–7), Mojżesza – zmysł słuchu (por. Wj 9, 23) i wreszcie w powołaniu Chrystusa – zmysł wzroku (por. Mt 13, 16; Łk 10, 23) *najcenniejszy spośród wszystkich zmysłów* [Orygenes 1998, 269].

Nieco inną egzegezę ewangelicznej przypowieści zaprezentował Jan Chryzostom, dla którego winnica oznacza Boże warunki i przykazania. Ponadto, czas pracy jest życiem doczesnym, a robotnikami nazywa *tych, którzy w różnym czasie zostali powołani do wykonania rozporządzeń* [Jan Chryzostom 2001, 269]. *Najętymi* nazywa zatem tych, którzy wstępowali na drogę cnoty w różnym wieku: od dzieciństwa do starości. Warto dodać, że taką interpretację podawał już wcześniej Orygenes [Orygenes 1998, 272–273], a powtórzył ją w swoich komentarzach do *Ewangelii* grecki arcybiskup Ochrydy – Teofilakt (Ochrydzki, Bułgarski; ok. 1055–1107). Skonstruował on trzy podstawowe sposoby rozumienia ewangelicznej paraboli. Po pierwsze, winnicą nazywa wspólnotę Chrystusa, który najmuje robotników w celu poznania i wypełniania nakazów zawartych w Piśmie Świętym. Po drugie, fakt ich najmowania do pracy wiązany jest z procesem doskonalenia dzieła Chrystusa. Ponadto, kolejni robotnicy symbolizują (podobnie jak u Orygenesesa i Jana Chryzostoma) etapy życia człowieka od dzieciństwa do starości. Tak samo jak Orygenes, Teofilakt utożsamia dzień pracy w winnicy z doczesnością – *tym wiekiem*, a najmowani jawią się jako pokolenia biblijne (Henocha, Noego, Abrahama, Mojżesza, proroków), implikujące kolejne

okresy czasu trwania świata. Wieczór w przypowieści symbolizuje *koniec wieku*, tzn. czasy ostateczne przed Paruzją Chrystusa, natomiast denarem jest łaska Ducha Świętego, która przeobraża każdego człowieka i upodabnia go do Boga. Z najętymi o jedenastej godzinie utożsamia pogan, którzy na końcu czasów poznali Dobrą Nowinę. Mimo że, według ochrydzkiego arcybiskupa, nie znosili tyle trudu, co ich biblijni przodkowie, są usprawiedliwieni przez chrzest i Chrystusa, który zmył grzech pierworodny oraz pokonał śmierć i szatana [Теофилакт Болгарский 2005, 132–133]. Osadzona na silnym fundamencie greckiej tradycji patrystycznej, trzecia eschatologiczna interpretacja Teofilakta jest szczególnie znacząca, albowiem przez pryzmat eschatologiczny należy postrzegać użycie ewangelicznej przypowieści w literaturach starsłowiańskich. Kluczowym zagadnieniem w paraboli była niewątpliwie godzina jedenasta, funkcjonująca jako moment finalny dziejów ludzkości, związany z nowym eschatologicznym przymierzem. Należy w tym miejscu przypomnieć o specyficznej, retorycznej budowie utworów średniowiecznych, których więź formy i treści generowana była przez *etykietę literacką*. Wznoszący się ponad autorem jednolity system normatywny, implikujący odpowiedni dobór wyrażań i formy determinowany był nie przez gatunek, ale przez przedmiot narracji [Lichaczow 1981, 89]. Sens danego wydarzenia usiłowano objaśnić na zasadzie odwołania do *historii świętej*, aby uwypuklić ciągłość historii zbawienia. Do każdego wydarzenia starano się przyporządkować odpowiedni fragment biblijny, w celu odkodowania jego ukrytego znaczenia. Fenomen poznania przez Słowian Dobrej Nowiny automatycznie generował na płaszczyźnie literackiej wybór inwariantnych formuł, które dostarczała m.in. rozpatrywana parabola.

Ewangelizacja Słowian, związana z misją Konstantyna-Cyryla i Metodego, umożliwiła kontakt z niezwykłym bogactwem chrześcijańskiej myśli teologicznej, która jawiła się jako zupełnie nowa, dotąd nieznaną słowiańskiemu ludowi perspektywę zbawczej przyszłości. Chrzest otwierał możliwość kontaktu z religią chrześcijańską wraz z dokonaniem dojrzałej już kultury bizantyńskiej. Świadomość dość późnego wstąpienia do chrześcijańskiej rodziny stawiała słowiańskich neofitów w charakterystycznym rozpięciu pomiędzy eschatologicznym *już a jeszcze nie* [Аверинцев 1977, 118]. To paradoksalne napięcie determinowało specyficzny charakter czasów, umieszczonych między Pierwszym a Drugim Przyjściem Chrystusa, co dla Słowian przyjmujących chrzest w siódmym tysiącleciu (*siódmym wieku*<sup>4</sup>) dziejów świata

---

<sup>4</sup> W utworach bizantyńskich i starsłowiańskich słowo *wiek* (gr. αἰών, scs. векъ) oznaczało najczęściej okres 1000 lat, stąd *siódmy wiek* (siódme tysiąclecie według rachuby bizantyńskiej), albo doczesność – *ten wiek* (*przyszły wiek* lub *ósmym wiek* oznaczał już

(według rachuby bizantyńskiej *od stworzenia świata*, gr. *ἔτος κόσμου*) stało się szczególnie istotne. Idea periodyzacyjna konotująca podział historii świata na siedem tysiącleci opierała się na modelu tygodnia stworzenia z *Księgi Rodzaju* i słowach apostoła Piotra: *jeden dzień u Pana jest jak tysiąc lat, a tysiąc lat jak jeden dzień* (2 P 3, 8; por. Ps 90 [89], 4).

W piśmiennictwie poświęconym chrystianizacji Słowian nie znajdziemy jednak posępnej apokaliptycznej atmosfery czy nastrojów niepokoju i strachu, gdyż obecna w tych utworach eschatologia wypływa z charakterystycznego dla myśli prawosławnej paschalnego odczuwania tajemnicy czasów ostatecznych. Z jednej strony, utwory te przenika wiara w rychły koniec świata wraz z końcem siódmego tysiąclecia, a z drugiej, autorzy zdają się być przekonani o ukrytym znaczeniu chrztu dla posłanniczej misji słowiańskich neofitów, którzy zostali zapisani już w *księgach żywota* (Ap 20, 12). Dlatego dominuje tu raczej eschatologiczna nadzieja i radość, powodowana zbliżającym się finałem dzieła zbawienia.

Utwory poświęcone ewangelizacyjnej działalności Konstantyna-Cyryla i Metodego (*corpus Cyrillo-Methodianum*) są twórcami specyficznego kontekstu. Podniesienie do rangi języka liturgicznego i literackiego języka słowiańskiego (przełamanie tzw. *herezji pilacjańskiej* [zob. Подскалки 2010, 224–225; Thomson 1992, 67–121]) sprawiło, że zaczął on funkcjonować jako język sakralny, a co za tym idzie, posługujący się nim lud mógł zyskać status społeczności poświęconej służbie Bogu: *Przeto pismo słowiańskie bardziej święte jest i czcigodne, święty człowiek je bowiem wynalazł, a greckie – Hellenowie poganie* [Pasterze 1985, 29]. Dar Słowa Bożego buduje nastrój radości i dumy, która przebija z wczesnych pism starosłowiańskich [Obolensky 1994, 431]. Na poziomie identyfikacji religijno-kulturowej Słowianie, poprzez dar języka i łaskę chrztu, zaczęli postrzegać siebie jako *nowy lud*, który musi kontynuować dzieło starotestamentowego narodu wybranego i chrześcijańskiej społeczności czasów apostołskich. Poprzez liczne charyzmatyczne tytuły (nauczyciele, apostołowie, prorocy, pasterze etc.) Bracia Sołuńscy postrzegani byli wyraźnie jako spadkobiercy urzędów pierwotnego Kościoła [Jarco 1991, 107]. Nakreślona ciągłość pomiędzy posługą Braci Sołuńskich a *historią świętą* uwypukla znaczenie Bożej łaski i Opatrzności. W tej perspektywie nauczyciele Słowian funkcjonowali jako kolejne (i ostatnie) ogniwo w historii zbawienia. Powstanie słowiańskiego pisma i ksiąg, dzięki którym

---

wieczność po końcu świata). O różnych znaczeniach słowa *wiek* wspominał Jan z Damazku: *Mówimy bowiem i o wieku życia każdego poszczególnego człowieka, i o okresie tysiąca lat, które nazywamy wiekiem, to znowu dajemy to miano całemu życiu doczesnemu, ale też i temu, które nastąpi po zmartwychwstaniu i nigdy się nie skończy (...)* *Co do naszego świata, to mówią o siedmiu jego wiekach* [Jan Damasceniński 1969, 62].

Słowianie dołączyli do rodziny narodów chrześcijańskich, zaczęło być interpretowane w kategoriach eschatologicznych, zgodnie z proroczymi słowami: *A ta Ewangelia o królestwie będzie głoszona po całej ziemi na świadectwo wszystkim narodom. I wtedy nadejdzie koniec* (Mt 24, 14). Również Jan z Damaszku twierdził, że zanim objawi się Antychryst i nastąpi koniec świata wszystkie narody muszą usłyszeć Ewangelię [Jan Damasceński 1969, 262].

Świadomość stosunkowo późnego nawrócenia na chrześcijaństwo w ostatnim, siódmym tysiącleciu historii świata pociągała za sobą poczucie szczególnej misji, która krystalizowała się w perspektywie zbliżającej się Paruzji i zbawienia. Autorzy utworów poświęconych powstaniu pisma słowiańskiego i Braciom Sołuńskim często uznają za konieczne przypomnienie zarówno o zbliżającym się Sądzie Ostatecznym, jak i o czasie ewangelizacji w ostatnim, siódmym tysiącleciu historii świata: *Otom ja zwiastun Ewangelii: jako prorocy dawniej podali, Jezu Kryst idzie zebrać narody, jest bowiem światłem światu calemu. W siódmym się stało to tysiącleciu, bo rzekli oni ślepi zobaczą, głusi usłyszą słowo pisane, by poznać Boga jako przystoi* [Pasterze 1985, 32].

Właśnie w kontekście eschatologicznym zaczęto umieszczać przypowieść o robotnikach w winnicy, metaforycznie egzemplifikującą status słowiańskich neofitów. Przykładowo w *Mowie pochwalnej na cześć świętych Cyryla i Metodego*, przypisywanej Klimentowi Ochrydzkiemu, z ewangeliczną parabolą powiązane zostały popularne idee eschatologiczne. Przywołano tu obraz Drugiego Przyjścia Chrystusa w chwale (*Wstąpiwszy do nieba zasiadł na wysokości po prawicy majestatu, zostawiwszy ludziom swe zbawienne przykazanie, a w czasie ostatecznym powtórnie przyjdzie sędzić żywych i umarłych i odda każdemu według uczynków jego jako Sprawiedliwy Sędzia* [Pasterze 1985, 37]), który nabiera właściwego sensu na tle dziejowej misji Braci Sołuńskich, dokonanej w *czasach ostatecznych – w owym naszym siódmym tysiącleciu* [Pasterze 1985, 38] dla zbawienia nowo oświeconego ludu:

Wy zaś, dzieci umiłowane, słuchajcie boskiej nauki, która w te dni ostatnie została przekazana dla waszego zbawienia, abyście, zbudowani rozumnie, przynieśli godny owoc i przyjęli nie wędnący wieniec w życiu doczesnym i przyszłym wraz ze wszystkimi świętymi na wieki wieków, amen [Pasterze 1985, 46].

W utworze kilkakrotnie pojawia się antyteza światła i mroku symbolizująca chrześcijańską teraźniejszość oraz pogańską przeszłość. Według autora Konstantyn-Cyryl wraz z Metodą pojawili się nieprzypadkowo wśród słowiańskiego ludu w jedenastej godzinie dziejów:

Zajasnili później jak gwiazda zaranna, która od słońca światło biorąc, jaśnieje mocniej niż inne; i teraz, w tych czasach ostatnich, na wzór owych najemnych



robotników w winnicy, co znosili ciężar całego dnia i spiekoty, a otrzymali równą zapłatę z najętymi o jedenastej godzinie, Łaska Boża zapragnęła na to samo apostołskie posłannictwo przeznaczyć i tych dwu nowych zwiastunów jako świeczniki dla całej ziemi [Pasterze 1985, 43–44].

W utworze, obok idei periodyzacyjnej opierającej się na ewangelicznej paraboli, pojawia się koncepcja bizantyńska, konotującą podział dziejów świata na siedem tysiącleci. Powiązanie obu koncepcji jest dość częstym zabiegiem w literaturze omawianego okresu. Dzięki niemu misja Braci powiązana jest ściśle z *eschatonem*. Apostołskie posłannictwo, według Klimenta, zostało przeniesione na Braci Sołuńskich, którzy wprowadzili do chrześcijańskiej rodziny nowy, wybrany lud. Nawrócenie Słowian, utożsamianych z najętymi o godzinie jedenastej robotnikami w winnicy Pańskiej nie tylko zrównywało nowy lud z wcześniej schrystianizowanymi narodami, ale nawet uwypuklało swoisty ekskluzywizm eschatologiczny, sankcjonujący pierwszeństwo wstąpienia do Królestwa Bożego [zob. Obolensky 1994, 253], zgodnie z proroczymi słowami paraboli, według której *ostatni będą pierwszymi* (Mt 20, 16).

Do ewangelicznej paraboli nawiązał też wspomniany już arcybiskup Ochrydy – Teofilakt w greckim *Żywocie Klimenta Ochrydzkiego: i w ten sposób naród bułgarski, wyswobodzony z błędu scytyjskiego, poznał drogę prawdziwą i pewną – Chrystusa; i choć późno – około jedenastej lub dwunastej [godziny] – to jednak wszedł do Bożej winnicy z łaski Tego, który go wezwał* [Teofilakt 2010, 95]. Interesujące, że ochrydzki arcybiskup mówi o chryścianizacji Bułgarów o *jedenastej* lub *dwunastej godzinie* dziejów świata, co wzmacnia eschatologiczny wydźwięk tego fragmentu. Teofilakt akcentuje w swym utworze przede wszystkim ciągłość historii zbawienia, rozwijającej się dzięki tym, którzy *blyszczeli światłem swego życia za chwałę Ojca Niebieskiego (...) więc również kraj Bułgarów oświecili w tych ostatnich czasach* [Teofilakt 2010, 91]. Dzieło chryścianizacji Bułgarii wiązane jest tu bezpośrednio z Braćmi Sołuńskimi. Przeświadczenie to było silnie zakorzenione w bułgarskiej świadomości i stało się jednym z czynników determinujących chęć zaakcentowania poczucia własnej odrębności religijno-kulturowej wobec bizantyńskiego uniwersalizmu. Zastosowanie przez ochrydzkiego arcybiskupa kompleksu idei, analogicznego do pierwszych utworów starosłowiańskich, wskazuje na niezwykłą żywotność tradycji cyrylo-metodejskiej, będącej jednym z najistotniejszych generatorów duchowej tożsamości carstwa bułgarskiego.

Wykorzystanie ewangelicznej paraboli wraz z zawartym w niej modelem periodyzacji dziejów, częste przywoływanie obrazu Paruzji i faktu pozna-

nia Dobrej Nowiny w *siódmym wieku* historii świata uwypuklało specyficzność, w odczuciu autorów starosłowiańskich, charakter czasu chrystianizacji. Specyficzne formuły, toposy i symbole podporządkowane były nadrzędnemu kompleksowi ideowemu, któremu służyła również omawiana parabola. Rozpatrywać ją bowiem należy w szerszym kontekście chrystianizacyjno-posłanniczym, związanym z ideą wybraństwa nowo ochrzczonego ludu, który zawierał nowe, eschatologiczne przymierze.

Charakterystyczne nastroje i motywy, znane z literatury poświęconej powstaniu pisma słowiańskiego i Braciom Sołuńskim, odnajdujemy również w literaturze staroruskiej okresu Rusi Kijowskiej XI–XII w. Chrzest Włodzimierza i stosunkowo późne wstąpienie Rusi do chrześcijańskiej rodziny postrzegano również przez pryzmat wyraźnie eschatologiczny, jednak bez wyraźnego elementu apokaliptycznego. Oczywiście, nad świadomością autorów roztaczała się średniowieczna wizja rychłej Paruzji, jednak świadomość chrztu w *czasach ostatecznych* zarówno w utworach poświęconych Braciom Sołuńskim, jak i w pismach staroruskich XI–XII w., sprawiała, że chrzest zaczął być rozumiany jako zmartwychwstanie duchowe, prowadzące do zbawienia całej społeczności. W obu przypadkach zaakcentowano ideę ciągłości doświadczenia apostołskiego i łaskowości Boga, który pragnąc zbawienia całej ludzkości powołuje kolejnych *wybrańców*, aby kontynuowali rozpoczętą misję.

Interesującą próbę ukazania chrztu Rusi na tle biblijnej historii ludzkości, mając na uwadze cel ostateczny i przyszłe zbawienie, podjął Nestor w *Żywocie Borysa i Gleba* (*Чтение о житии и о погублении блаженную страстотерпца Бориса и Глеба*). Podobnie jak Kliment Ochrydzki czy Teofilakt, Nestor wykorzystał paraboliczną przypowieść o robotnikach w winnicy. Po krótkim zarysie biblijnej historii ludzkości hagiograf właśnie ewangeliczną parabolą wiąże *historię świętą* z chrztem Rusi, uwypuklając Boży zamysł tego wydarzenia. Dla Nestora bowiem najęci robotnicy funkcjonowali jako swoista prefiguracja sytuacji mieszkańców Rusi, których *nikt nie najął* (Mt 20, 7), co oznaczało trwanie w pogaństwie. Natomiast postrzegany w historiozoficznej perspektywie chrzest Włodzimierza sprawił, iż ludowi ruskiemu w *czasach ostatecznych* okazana została łaska Boża, która wyzwoliła go z więzów pogaństwa, dzięki czemu otworzyła się przed nim perspektywa zbawienia w finalnym momencie dziejów:

Nie przychodził do nich bowiem nikt, kto opowiadałby o Panu naszym Jezusie Chrystusie; lecz gdy z własnej woli niebieski Władyka, jak wcześniej powiedziałem, ulitował się nad nimi w tych dniach ostatnich i nie dał im do końca zginąć w pogańskim ułudzie [*Чтение* 1916, 3; przeł. P. Dziadul].

W Żywocie chrystianizacja Rusi funkcjonuje jako ostatnie i kluczowe ogniwo historii zbawienia, co zyskuje dodatkową wartość w obliczu męczeńskiej śmierci pierwszych kanonizowanych świętych ziemi ruskiej, synów Włodzimierza – Borysa i Gleba, zamordowanych przez brata – Światopełka w 1015 r. Poprzez dobrowolne podporządkowanie się nadrzędnej zasadzie senioratu bracia ponieśli męczeńską śmierć, która akcentowała moralny triumf nad starszym bratem. Borys i Gleb zrealizowali ideał naśladowania Chrystusa, stając się orędownikami całej ziemi ruskiej, co podkreśla zwłaszcza relacja latopisarska: *Ziemia bowiem ruska pobłogosławiona została krwią waszą i relikwiami spoczywającymi w cerkwi; duchem Bożym ją oświecacie i wraz z męczennikami jako męczennicy za ludzi swoich modlicie się* [PML 1999, 109]. Dzieje męczeństwa Borysa i Gleba zostają powiązane z *historią świętą* poprzez odwołanie do biblijnej opowieści o zamordowaniu Abła przez Kaina (Rdz 4, 1–16), którą przywołują zachowane relacje o braciach [*Ученые* 1916, 9; zob. też: PML 1999, 104–113]. Zarówno w *Żywocie*, jak i w opowieści latopisarskiej męczeństwo braci jawi się jako swoista kontynuacja i sakralne zwieńczenie dzieła chrystianizacji Rusi. Z funkcjonowaniem specyficznego chrystianizacyjno-posłanniczego kompleksu ideowego powiązany był w piśmiennictwie staroruskim cały szereg inwariantnych toposów, powtarzających się wcześniej w literaturze poświęconej misji Braci Sołuńskich, co wskazuje na niezwykle ożywione relacje interkulturowe między Rusią Kijowską, Bałkanami i Morawami (ich egzemplifikacją może być choćby Kodeks Uspienski z XII/XIII w.<sup>5</sup>). Szczególnie znacząca jest antyteza mroku i światłości oraz topos *nowego ludu*, który funkcjonuje jako kontynuator starotestamentowego narodu wybranego i pierwszych chrześcijan. Na kartach *Powieści minionych lat* mieszkańcy Rusi nazywani są często *nowymi ludźmi*, którzy zostali *oświeceni przez Ducha Świętego* [PML 1999, 104] i w sposób szczególny umiłowani przez Boga: *Błogosławiony Pan Jezus Chrystus, który umiłował nowych ludzi, ziemię ruską, i oświecił ją chrztem świętym* [PML 1999, 94]. Po wzniesieniu cerkwi Dziesięcinnej w Kijowie sam Włodzimierz w modlitwie woła: *Panie Boże! Wejrzyj z niebios i nawiedz winnicę Swoją. I zachowaj, co posadziła prawica Twoja, niech ci nowi ludzie, których serca nakłoniłeś do rozumu, poznają Ciebie, Boga prawdziwego* [PML 1999, 98]. Słowa te podkreślają wiarę władcy w szczególny status nowo ochrzczonego ludu, utożsamianego z winnicą Pańską, która została powołana do swej misji. Wiąż między mieszkańcami Rusi a starotestamentowym narodem wybranym uwypuklają też, użyte w *Żywocie błogosławionego Włodzimierza* (stanowiącego trzecią część *Pa-*

<sup>5</sup> Nr 4/1063, Zbiór Synodalny, Państwowe Muzeum Historyczne w Moskwie.

*mięci i pochwały Włodzimierza*), specyficzne toposy, takie jak: Włodzimierz – drugi Mojżesz czy Kijów – drugie Jeruzalem [*Память* 1963, 74].

Interesujący przykład funkcjonowania idei chrystianizacyjno-posłanniczych stanowi również homilia paschalna – *Słowo o prawie i łasce* kijowskiego metropolity Hariona. Na tle popularnego w piśmiennictwie bizantyńskim tematu przewagi nowotestamentowej łaski Bożej nad starotestamentowym prawem Mojżesza (por. Ga 2, 19–21; J 1, 16–18), ukazuje on dzieje zbawienia i drogę ludzkości do Królestwa Niebieskiego. Sam chrzest interpretowany jest tu jako duchowe zmartwychwstanie nowego ludu, którego Boża Opatrzność wyrwała z mroków pogaństwa. Ostateczny tryumf łaski i prawdy nad prawem Harion pokazuje na przykładzie starotestamentowej opowieści o Abrahamie, jego żonie – Sarze, niewolnicy Hagar oraz synach: Izmaelu i Izaaku (Rdz 16), przywoływanej w *Liście do Galatów* przez św. Pawła (Ga 4, 21–31). Dla ilustracji unieważnienia prawa starszeństwa Harion powołuje się dodatkowo na historię synów Józefa: Manassesa i młodszego Efraima [*Słowo* 1995, 187], na głowie którego swą prawicę położył sam Jakub (Izrael), wieszcząc symbolicznie wielkość jego potomstwa (Rdz 48, 1–22). W ten sam sposób, jak podkreśla autor, Opatrzność Boska, poprzez Wciele nie Chrystusa, wywyższyła nowy lud chrześcijański – spadkobierców winnicy Pańskiej (por. Mt 21, 41), czyli mieszkańców Rusi. Wykorzystana przez Hariona alegoria Sary i Hagar wraz z podkreśleniem wyższości młodszych braci nad starszymi (wbrew prawu starszeństwa) przypomina w pewnym sensie ewangeliczną parabolę o robotnikach w winnicy, gdyż w obu przypadkach chodzi o ukazanie zwycięstwa młodszych następców. W tej perspektywie należy odczytywać również historię Borysa i Gleba oraz dzieje ich męczeństwa. Nestor bowiem, obrazując ich mistyczny męczeński triumf nad starszym bratem, chciał zdyskredytować prawo senioratu, będące swoistym symbolem najętych przed godziną jedenastą robotników w winnicy, tzn. wcześniej nawróconych, którzy *nie dbali o cnotę i cofnęli się wstecz*, jak stwierdza Jan Chryzostom [Jan Chryzostom 2001, 272].

Specyficzny chrystianizacyjno-posłanniczy kompleks ideowy wykorzystujący ewangeliczną przypowieść odnajdziemy również w literaturze staroserbskiej, gdzie podporządkowany był doktrynie dynastycznej Nemanjiciów. Warto podkreślić, że jak w piśmiennictwie poświęconym Braciom Sołuńskim dominowały pierwiastki uniwersalne, tak w literaturze staroserbskiej i staroruskiej ustąpiły one miejsca pierwiastkom partykularnym, gdyż podobne idee zaczęły służyć przede wszystkim afirmacji etnosu. Mimo że kontakt Serbów z chrześcijaństwem miał miejsce (za panowania cesarza bizantyńskiego Bazylego I Macedończyka: 867–886) wiele lat przed rządami wielkiego żupana, założyciela dynastii – Stefana Nemanji (później św. Symeona),

właśnie z nim powiązано dzieło oświecenia i ewangelizacji ziem serbskich. Do obrazu wiekopomnej misji Symeona wkrótce dołączono dokonania jego syna – Sawy i odtąd obaj zaczęli funkcjonować jako nierozzerwalna *uświęcona całość*, determinująca istotę duchowej tożsamości państwa serbskiego. Podobnie jak w utworach poświęconych Braciom Sołuńskim i w literaturze staroruskiej X–XII w., misja Sawy i Symeona została powiązana z posłannictwem apostołskim oraz nabierała wymiaru eschatologicznego, co podkreśla m.in. Teodosije w *Żywocie św. Sawy*. Z okazji koronacji brata (Stefana Pierwoukoronowanego) główny bohater wygłasza znamienne słowa: *jak na nas teraz, na końcu wieków, przyszła kolej, tak i ja z woli Bożej przychodzę do was, mojego ludu, aby objawić wam wiarę prawdziwą* [Теодосије 1988, 209; przeł. P. Dziadul]. Teodosije poprzez zastosowanie w swych żywotach charakterystycznej eschatologicznej topiki (np. *czasy ostateczne, koniec wieków, ostatnia generacja: A naszemu ostatniemu, leniwemu pokoleniu, do którego koniec wieków dotarł...* [Теодосије 1988, 101; przeł. P. Dziadul]) akcentuje charakter swych czasów, wskazując jednocześnie kluczowy moment realizującego się zbawienia. Również Domentijan – kolejny piewca *świętorodnej* dynastii Nemanjiciów często wykorzystuje repertuar specyficznych eschatologicznych toposów, mówiąc o pośpiechu i potrzebie zbawienia: *Ponieważ wiek ten wypala się marnym płomieniem, i wszystko, co piękne w nim widać, szybko przemija, jakby nigdy nie istniało* [Доментијан 1988, 189; przeł. P. Dziadul]. Podczas, gdy w pierwszych utworach pióra Sawy czy Stefana Pierwoukoronowanego, nakreślone zostały jedynie lakoniczne analogie pomiędzy protoplastą dynastii – Symeonem a historią Jakuba czy Józefa, Domentijan sformułował już spójny program idei *nowego Izraela*, który później powtarza Teodosije (korzenie idei „nowego Izraela” sięgają tzw. teologii zastępstwa, konotującej ideę wyższości Kościoła chrześcijańskiego nad starotestamentowym „narodem wybranym”). Analogia między starotestamentowym rodem Jakuba a dynastią Nemanjiciów jest nie tylko tradycyjnym średniowiecznym poszukiwaniem związków z *historią świętą*. Staje się ona swoistym dowodem urzeczywistnienia proroctw o nowym narodzie wybranym. Analogiczną biblijną zasadę swoistej transferencji nazwy z osoby na naród (*Odtąd nie będziesz się zwał Jakub, lecz Izrael*; Rdz 32, 29) odnajdujemy również u Domentijana. Nowe imię protoplasty rodu – *drugi Izrael* (*ten sam i mnie posłał przed twe święte oblicze, aby Bóg w tobie rozślawił swe cuda i abys nazywał się drugi nowy Izrael*; Доментијан 1988, 79; przeł. P. Dziadul) zaczyna obejmować cały lud serbski, funkcjonujący odtąd jako *nowy naród wybrany*: *Tak Bóg przeniknął też tego błogosławionego ojca naszego (...), aby pojawiło się potomstwo jego niczym nowy Izrael, i aby rozbłysnęli na końcu przeogromną łaską* [Доментијан 1988, 239;

przeł. P. Dziadul]. Dla hagiografa lud serbski – *nowy Izrael*, dzięki misji Sawy i Symeona, staje się nową *winnicą Pańską* [Доментијан 1988, 122], zgodnie z proroczymi słowami: *Otóż winnicą Pana Zastępów jest dom Izraela* (Iz 5, 7). W *Ewangelii według św. Jana* z kolei przynależność do winnicy oznaczała mistyczne zjednoczenie z Chrystusem (J 15, 1–11). Nowa winnica, według Teodosija, została zasadzona przez protoplastę rodu Symeona (*winnicę pobożności zasadził* [Теодосије 1988, 142; przeł. P. Dziadul]). Utożsamiony z winnicą *nowy Izrael* swą pobożnością stoi najbliżej bram Królestwa, co Domentijan podkreśla charakterystycznym ewangelicznym cytatem, będącym myślą przewodnią przypowieści o robotnikach w winnicy: *Tak ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi* (Mt 20, 16). Do przypowieści nawiązał również anonimowy autor z monasteru Mileševa, nazywając w *Śłużbie zaśniećcia św. Sawy* pierwszego arcybiskupa wprost *robotnikiem winnicy* [Србљак I 1970, 95], który *zajaśniał poprzez cuda na końcu wieków* [Србљак I 1970, 111]. Na specyficzny kontekst chrystianizacyjno-posłanniczy zarówno w anonimowej *Śłużbie*, jak i u Domentijana wskazują słowa-klucze, takie jak: *łaska* czy *drugi Mojżesz*. Warto wspomnieć, że serbski mnich opierał się m.in. na *Słowie o prawie i łasce* Hariona [Подскалски 2010, 448], jednym z kluczowych dzieł epoki Rusi Kijowskiej, ukazującym wyższość nowotestamentowej łaski nad prawem Mojżesza. Zbliżony do *Słowa* punkt widzenia przyjmuje Domentijan, wywyższając dzieło zaszczerpienia na ojczystym gruncie łaski, górującej nad starotestamentowym prawem. Jej nośnikiem i źródłem, według hagiografa, są właśnie Sawa i Symeon: *Obaj źródłami łaski Bożej, którzy napoili swoich synów boską i mądrą nauką* [Доментијан 1988, 291; przeł. P. Dziadul]). Podobnie jak wcześniej w literaturze poświęconej Braciom Sołuńskim i chrystianizacji Rusi, również w piśmiennictwie starsoserbskim zaadaptowano specyficzny model apostołskiego posłannictwa. Sawa i Symeon stają się bowiem przewodnikami, *prawdziwymi apostołami* [Доментијан 1988, 291] i *pasterzami* swego ludu w drodze ku zbawieniu: *Bóg wybrał ciebie i rodzica twego, abyście byli inicjatorami zbawienia dla ojczyzny waszej* [Доментијан 1988, 281; przeł. P. Dziadul].

Zgodnie z zasadami funkcjonowania mechanizmów typologii w rzeczywistości pozabiblijnej, jak starotestamentowy naród wybrany oczekiwał odnowy królestwa Izraela i rychłego nadejścia Jahwe *dnia owego* (Iz 2, 11), tak w opinii autorów starsoserbskich *nowy Izrael – prawdziwa winnica* oczekuje Powtórnego Przyjścia Chrystusa w chwale na *winobranie* (Ap 14, 18–20). Koreponduje to z charakterystycznymi, freskowymi przedstawieniami *lozy* (serb. *loza* – ród, winorośl) *Nemanjiciów* (m.in. w monasterze Sopoćani, Peć, Gračanica, Dečani), które nawiązują do ikonograficznego obrazu *drzewa Jessego* (Iz 11, 1), opierającego się na starotestamentowych obietnicach

mesjańskich [zob. Winfield 1958, 251–278; Milanović 1989, 48–60]. W pobliżu tego przedstawienia średniowieczni artyści umieszczali sceny soborów powszechnych i wizje Sądu Ostatecznego [Марјановић-Душанић 1997, 114]. Sąd przypominał o konieczności dochowania wierności tradycji i naśladowania wzorca wyznaczonego przez pierwszych Nemanjiciów (*imitatio maiorum*). W tym przypadku ikonografia pełniła funkcje analogiczne do literatury. W nemanjiciowskiej hagiografii wizja Paruzji unosiła się bowiem nad dziejami *nowego Izraela* i *świętorodnej loży*, aby przestrzec przed odstępstwem od wyznaczonych wzorców (*Ten, kto nie trwa we Mnie, zostanie wyrzucony jak winna latorośl i uschnie. Potem ją zbierają i wrzucają w ogień, i płonie*; J 15, 6).

Wykorzystanie paraboli o robotnikach w winnicy w literaturach starosłowiańskich IX–XIII w. wskazuje na pewne stałe mechanizmy normatywne, determinujące charakter konstrukcji przedstawianej rzeczywistości, ukazywanej w średniowieczu jako kolejny etap *historii świętej*. Zaakcentowana analogia między ewangeliczną przypowieścią a misją Braci Sołuńskich, chrztem Włodzimierza oraz oświecicielskim dziełem Sawy i Symeona podporządkowana była nadrzędnemu zespołowi idei chrystianizacyjno-posłanniczych, powiązanych z kreacją koncepcji wybraństwa i kontynuacji posłannictwa apostołskiego. W literaturach starosłowiańskich od IX do XIII w. można zaobserwować również specyficzną transpozycję tych idei z płaszczyzny uniwersalnej na płaszczyznę partykularną. Związane z przypowieścią koncepcje, symbole i motywy spotkamy również w późniejszych utworach, osadzonych w innym kontekście historyczno-kulturowym, gdzie służyły jednak odkodowaniu sensu podobnych wydarzeń. Przykładowo Grzegorz Cambłak w *Służbie Janowi Nowemu Suczawskiemu* [zob. Naumow 1996, 69] oraz *Służbie Stefanowi Deczańskiemu*, nawiązując do ewangelicznej paraboli próbuje uchwycić sens i opisać atmosferę *końca czasów* związaną z oczekiwaniami roku 7000 *od Adama* (= 1491/1492 r.). W drugim utworze Cambłak łączy przypowieść o winnicy z miejscem rządów i męczeńską śmiercią serbskiego władcy. Uwydatniony został przede wszystkim Boży zamysł misji Stefana – *robotnika winnicy Pańskiej*, którego w jedenastej godzinie Bóg zesłał ludowi serbskiemu [Србљак II 1970, 339–340]. Orędownictwo świętych przed zbliżającym się końcem świata wydawało się w oczach autora szczególnie istotnie, gdyż obok Syna Człowieczego, to *święci będą sędziami tego świata* (1 Kor 6, 2). Próbę ukazania ukrytego sensu czasów przed oczekiwanym końcem świata w 7000 *od stworzenia* poprzez odwołanie do ewangelicznej paraboli podjął też Epifaniusz Mądry w *Żywocie Stefana Permskiego* [Епифаний Премудрый 1993, 23–25]. Bohatera ukazano przez pryzmat apostołskiego posłannictwa, a jego misję wśród Komi-Zyrian porównano wprost

do dzieła Konstantyna-Cyryla z uwagi na skodyfikowanie w celach ewangelizacyjnych języka tubylców [Епифаний Премудрый 1993, 94].

Zaczerpnięte z ewangelicznej paroli przez autorów starosłowiańskich w Bułgarii, Serbii czy na Rusi toposy wplatane były w szersze chrystianizacyjno-posłannicze serie asocjacyjne, tworzące specyficzną siatkę znaczeniową, przez pryzmat której interpretowano rzeczywistość. Proces ten generował metaforę odczytywania wielkiego tekstu czy też księgi, napisanej palcem Bożym. Dzieło chrystianizacji i ewangelizacji stawało się swoistym desygnatem eschatologicznych proroctw, za które uznano m.in. ewangeliczną przypowieść o winnicy. Eschatologiczna egzegeza otaczającego świata nie była oczywiście niczym niezwykłym w dobie *medii aevi*. Eschatologia bowiem nadawała sens dziejom i wyznaczała kierunek ich rozwoju, dlatego kultura chrześcijańska, zwłaszcza w średniowieczu, ukierunkowana była eschatologicznie. Każda lokalna kultura, dojrzewająca w ramach chrześcijańskiego uniwersum, zwrócona była również ku *eschatonowi*. Nie inaczej było z prawosławnymi kulturami słowiańskimi okresu początkowego, których ostateczny cel i kierunek rozwoju wyznaczała eschatologia. Jednak młode kultury, chcąc odnaleźć swe miejsce w jednokierunkowym strumieniu czasu, musiały oprzeć się na solidnych i trwałych fundamentach. Dlatego w prawosławnych kulturach słowiańskich rozpatrywanego okresu widać też wyraźne ukierunkowanie na swój początek [por. Łotman 1977, 345], na chrześcijański prafundament, który odróżniał je od bizantyńskiego, uniwersalnego wzorca kulturowego. W tym przypadku można mówić o ukierunkowaniu dwubiegunowym. Z jednej strony, młode prawosławne kultury słowiańskie zwrócone były ku *eschatonowi*, a z drugiej, ich rozwój i wewnętrzną spójność zapewniało ukierunkowanie na początek, chrześcijańską pragenezę, która z kolei miała być gwarantem przyszłego zbawienia.

### Literatura

- Grondin J., 2007, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Kraków.
- Jan Chryzostom, 2001, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza (część druga: homilie 41–90)*, przeł. A. Baron, J. Krystyniacki, Kraków.
- Jan Damasceński, 1969, *Wykład wiary prawdziwej*, przeł. B. Wojkowski, Warszawa.
- Jarco J., 1991, *Charyzmatyczna posługa Apostołów Słowian w świetle piśmiennictwa starosłowiańskiego*, [w:] *Cyryl i Metody: Apostołowie i nauczyciele Słowian*, cz. 1. *Studia*, red. J. Gajek, L. Górka, Lublin, s. 105–120.
- Lichaczow D. S., 1981, *Poetyka literatury staroruskiej*, przeł. A. Prus-Bogusławski, Warszawa.



- Łotman J., 1977, *O modelującym znaczeniu „końca” i „początku” w przekazach artystycznych*, przeł. J. Faryno, [w:] *Semiotyka kultury*, wyb. i oprac. E. Janus, M. Mayenowa, Warszawa, s. 344–349.
- Naumow A., 1996, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*, Kraków.
- Orygenes, 1998, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, przeł. K. Augustyniak, wstęp i oprac. E. Stanula, Kraków.
- Orygenes, 1975, *O pierwszych zasadach*, [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, oprac. M. Michalski, Warszawa, s. 360–378.
- Pasterze wiernych Słowian: święci Cyryl i Metody*, 1985, oprac. i tłum. A. Naumow, Kraków.
- PML – *Powieść minionych lat*, 1999, przeł. F. Sielicki, Wrocław.
- Podskalsky G., 2000, *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988–1237)*, przeł. J. Zychowicz, Kraków.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, 2005, *Imiona boskie*, [w:] *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków, s. 215–321.
- Słowo o prawie i łasce*, 1995, [w:] W. Hryniewicz, *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Pariona (XI w.)*, Warszawa, s. 184–204.
- Teofilakt arcybiskup Ochrydy, 2010, *Żywoć obszerny Świętego Klemensa Ochrydzkiego (Legenda bułgarska)*, przeł. A. Maciejewska, [w:] *Uczniowie Apostołów Słowian. Siedmiu Świętych Mężów*, oprac. M. Skowronek, G. Minczew, Kraków, s. 89–118.
- Archambault P., 1966, *The Ages of Man and the Ages of the World. A Study of Two Traditions*, „Revue des Études Augustiniennes”, nr 12, s. 193–228.
- Аверинцев С., 1977, *Поэтика ранневизантийской литературы*, Москва.
- Чтение о житии и о погублении блаженную страстотерпца Бориса и Глеба*, 1916, [в:] *Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им*, приг. Д. И. Абрамович, Петроград.
- Доментијан, 1988, *Живот светога Саве и Живот светога Симеона*, прир. Р. Маринковић, Београд.
- Епифаний Премудрый, 1993, *Житие Стефана Пермского*, перев. Г. И. Тираспольский, Сыктывкар.
- Марјановић-Душанић С., 1997, *Владарска идеологија Немањића. Дипломатичка студија*, Београд.
- Milanović V., 1989, *The Tree of Jesse in the Byzantine Mural Painting of the Thirteenth and Fourteenth centuries*, „Zograf”, nr 20, s. 48–60.
- Obolensky D., 1994, *Byzantium and the Slavs*, New York.
- Подскалски Г., 2010, *Средњовековна теолошка књижевност у Бугарској и Србији (865–1459)*, прев. Т. Тропин, Д. Аничић, Београд.
- Память и похвала Иакова мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку*, 1963, подг. А. А. Зиимин, „Краткие сообщения Института славяноведения”, nr 37, s. 66–75.

- Србљак. *Службе, канони, акатисти*, 1970, I–II, прир. Ђ. Трифуновић, Београд.
- Теодосије, 1988, *Житија*, прир. Д. Богдановић, Београд.
- Теофилакт Болгарский, 2005, *Благовестник или толкование блаженного Феофилакта (Архиепископа Болгарского) на Святое Евангелие в четырех книгах. Книга 1. Евангелие от Матфея*, Москва.
- Thomson F., 1992, *St. Cyril and Methodius and a mythical Western heresy: trilinguism. A contribution to the study of patristic and medieval theories on sacred languages*, „*Analecta Bollandiana*”, nr 110, s. 67–121.
- Winfield D., 1958, *Four Historical Compositions from the Medieval Kingdom of Serbia*, „*Byzantinoslavica*”, nr 19, s. 251–278.

THE EVANGELICAL PARABLE OF THE LABOURERS IN THE VINEYARD  
IN OLD SLAVONIC LITERATURES (THE 9<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> CENTURY)

S U M M A R Y

This paper deals with the role and function of the Parable of the Labourers in the Vineyard in Old Slavonic literatures dedicated to the Christianization of the Slavs. It is possible to find analogous symbols, motifs and concepts subordinated to the ideological Christianization-missionary complex in Bulgaria (works written by Kliment of Ohrid, Theophylact of Ohrid), Kievan Rus' (works of Nestor, Hilarion) and Serbia (works of Teodosije the Hilandarian, Domentijan). The works, where we can find references to the Evangelical Parable, depicted the evangelical activities of Cyril and Methodius and their cultural resonance (in Bulgaria), the baptism of Vladimir (in Kievan Rus') and missionary activity of Simeon and Sava (in Serbia). The Christianization of the Slavs was interpreted in eschatological categories, because it happened in the seventh millennium (according to the Byzantine era) and at the “eleventh hour” according to the Evangelical Parable. Along with the end of the seventh millennium the end of the world was anticipated. The Parable was applied to the Slavs, who became the workers of the eleventh hour, though they came late, they were in no way inferior to the other Christians. According to the prophetic words of this text “the last shall be first”, the Slavs seemed to be a new God-chosen nation. We can observe an evolution of the Christianization-missionary ideological complex on the basis of the Evangelical Parable from the universal level in the literature dedicated to Cyril and Methodius to the local level in Old-Serbian and Old-Russian literature, because the same ideas were used there to show affirmation of the concrete nation.

Beata Garlej

Toruń

## Moralne upadki i ich ozdrawiająca moc

**Słowa kluczowe:** fenomenologia, aksjologia, treść – forma, upadki moralne, ontologia egzystencjalna, *Problemy religii*, *Resentyment a moralność*, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*

„Dobro i zło są jak dwie nitki wątku, którym tkane są całe dzieje ludzkości” [Gaarder 2012, 221]. Utworami, które nawiązują do niniejszej myśli, są niewątpliwie *Ojciec Sergiusz* Lwa Tolstoja oraz opowiadanie Eduardo Mendozy – *Niewinność zagubiona w deszczu*. Pierwszoplanowi bohaterowie dzieł są tymi, którzy ulegają złu, jednakże – paradoksalnie – ich niemoralne czyny przyczyniają się do zaktualizowania tego, co dobre, pozytywne, wartościowe. Centralnym zagadnieniem artykułu jest przeto kategoria moralnego upadku, którą analizuję w odniesieniu do dwóch postaci literackich: Stefana Kasatskiego i Constanzy Briones. Punktem odniesienia dla moich rozważań jest zaś przede wszystkim fenomenologia Maxa Schelera – poglądy, jakie zaprezentował między innymi w *Problemach religii* oraz w dziele *Resentyment a moralność*.

Wprawdzie pęd życiowy nie jest moralnie dobry, ale też nie jest zły i ślepy. W każdym ze swych pobudzeń jest on celowy – chociaż pozbawiony wglądu i pojęcia – i skierowany nie na zachowanie, lecz na rozwój (płodzenie, wzrastanie, tworzenie coraz wyższej organizacji). Sam z pewnością nie jest kierowany miłością, rozumem, i dlatego jest demoniczny, ale nie jest zły (*böse*) [Scheler 1995, 188–189].

Nie ulega wątpliwości, że owo nieustanne dążenie do samorozwoju, a także doskonalenie siebie, którego skrajny, negatywny wymiar wyakcentował Scheler, było reprezentatywne dla Stefana Kasatskiego:

[...] w jego wnętrzu szła zagmatwana i natężona praca. Najwyraźniej zaczęła się już w dzieciństwie i była niebywale różnorodna, chociaż w swojej istocie zawsze taka sama. We wszystkich sprawach, które zjawiały się na jego życiowej drodze, Kasatski chciał osiągnąć doskonałość i powodzenie wzbudzające pochwały i zadziwienie ludzi. [...] Jego życiowe powołanie polegało na służeniu carowi i ojczyźnie, ale oprócz tego zawsze stawiał przed sobą jakiś cel, chociażby znikomy i marny. Poświęcał mu się całą swoją duszą, żył tylko dla niego dopóty, dopóki go nie osiągnął. Ale kiedy go już osiągnął, w jego umyśle rodził się natychmiast następny. Życie wypełniało mu tedy dążenie do tego, aby się wyróżnić [Tolstoj 2009, 9–10].

Kierunek działań Stefana wyznaczała chęć ciągłego imponowania rodzinie, znajomym, ludziom ze środowiska zawodowego. Głód uznania, podziwu innych ludzi, osiągnął jednak w jego przypadku niezdrowy, wypaczony rozmiar: otóż wypracowawszy sobie opinię dobrze rokującego gwardzisty za zasadne uznał następnie stać się pełnoprawnym członkiem kręgów wyższych, dworskich. Początkowy etap znajomości Kasatskiego z hrabiną Korotkową przybrał przeto charakter zgoła instrumentalny, czysto interesowny. Relacja obojga jednakże się przeobraziła, a powodem tego była atrakcyjność, uroda kobiety – Stefan zakochał się.

„Miłość jest zawsze i wszędzie ruchem twórczym w odniesieniu do wartości /wertschöpferische/, a nie reprodukującym je” [Trębicki 1989, 118]. Teza ta trafnie oddaje fakt zaktualizowania się nowych cech usposobienia Kasatskiego, który z człowieka o porywczym charakterze przeistacza się w mężczyznę łagodnego, będącego – zwłaszcza w odniesieniu do swej wybranki – szczerym i niezmiernie delikatnym. Stanowiąca dla niego ucieleśnienie moralności i wszelkich cnót hrabina okazała się jednak nieszczera. Gdy więc Korotkowa wyznaje narzeczonemu, iż w przeszłości była kochanką cesarza Mikołaja Pawłowicza, upadają dwa mity Stefana: cara oraz ten, jaki wykreował w związku z osobą ukochanej: kobiety-aniola<sup>1</sup>.

„Scenie rozpadu miłosnych mitów odpowiada w tym utworze scena upadku moralnego Kasatskiego” [Tolstoj 2009, 81]. Stefan postanowił zostać mnichem. Ta radykalna decyzja podyktowana była jednakże nie faktem zrodzenia się w nim autentycznego powołania, żarliwej wiary, lecz była konsekwencją jego urażonych uczuć:

Rozumiała go tylko siostra, równie dumna i równie ambitna jak jej brat. Rozumiała, że został mnichem, aby wznieść się ponad ludzi, którzy chcieli mu

<sup>1</sup> Powyższa uwaga została przedstawiona przez Ryszarda Przybylskiego, który stwierdził, że: „Tolstoj ukazał nam Kasatskiego jako świadomość ukształtowaną przez dwa mity, które niewoliły rosyjską inteligencję lat czterdziestych XIX wieku” [Tolstoj 2009, 79].

pokazać, że stoją wyżej niż on. [...] Rozczarowanie narzeczoną, którą miał za anioła, i zniewaga były tak silne, że Kasatski wpadł w rozpacz, która zaprowadziła go do Boga, do dziecinnej wiary, co go właściwie nigdy nie opuściła [Tolstoj 2009, 15–16].

Wstąpienie do monasteru, przybranie imienia Sergiusz, nie wpłynęło na zmianę sposobu myślenia Stefana, które w dalszym ciągu zdominowane było przez „życiowy pęd” samodoskonalenia się, zasadzający się głównie na takich cechach jego charakteru jak duma i pycha:

Oprócz przekonania o swej wyższości nad innymi, które nie opuściło go w monasterze, Kasatski, jak we wszystkich swych przedsięwzięciach, tutaj również znalazł radość w osiągnięciu najwyższej doskonałości, zarówno zewnętrznej, jak i wewnętrznej. [...] W klasztorze również starał się być doskonałym: bezustannie się trudził, był wstrzemięźliwy, pokorny, potulny, czysty nie tylko w uczynkach, ale i w myślach. I posłuszny [Tolstoj 2009, 16].

Ojciec Sergiusz realizował wszelkie reguły, jakie obowiązywały we wspólnocie klasztornej niejako automatycznie – były one kolejnymi celami do osiągnięcia, toteż traktował je *stricte* zadaniowo. Jego postępowanie nie wynikało z powołania, lecz podyktowane było negatywnym uczuciem pychy, toteż – choć zdawał się wypełniać czyny pozytywnie wartościowane w swej naturze – błędne byłoby przypisanie Sergiuszowi miana moralnie dobrej osoby, albowiem:

[...] człowiek staje się moralnie dobry, kiedy służy wartościom, kiedy wybiera i realizuje wartości wyższe w hierarchii, ale nie wtedy, kiedy wybierałby jako cel działania dobro moralne. Człowiek taki, mówi Scheler, staje się faryzeuszem. To dlatego, że wtedy działanie moralne człowieka kieruje się na niego samego, on sam jest „przedmiotem” aktu moralnego (bo nie ma innego niż osoba nosiciela wartości moralnych), działaniem takiego człowieka nie kieruje miłość wartości, lecz miłość własna, chęć „bycia dobrym” lub nawet tylko chęć wydawania się dobrym [Baranowska 2011, 101–102].

Miałkie, chwiejne podstawy decyzji wstąpienia do monasteru stosunkowo szybko dały o sobie znać:

[...] sprawowanie proskomidii wprawiało go w stan rozczulenia i zachwytu. Ale z czasem uczucie to coraz bardziej i bardziej słabło. [...] I rzeczywiście, uczucia te zanikły i pozostał tylko nawyk. W ogóle w siódmym roku swego mnisiego życia Ojciec Sergiusz zaczął się nudzić. Wszystko, czego miał się nauczyć; wszystko, co powinien był osiągnąć, osiągnął, i nie miał już nic więcej do roboty [Tolstoj 2009, 19].

Sergiusz świadomy był swego znudzenia oraz narastających w nim negatywnych uczuć pychy i dumy, toteż decyzją igumena został przeniesiony do pustelni, aby za przyczyną samotności, izolacji mieć szansę na odbudowanie swego wewnętrznego, duchowego życia.

[...] istnieje wielka pokusa sądzenia, że łatwiej jest odnaleźć siebie, gdy odizolujemy się od innych. Spotkanie drugiego człowieka jest wówczas postrzegane jako złe *rozproszenie* [...]. [...] Jednakże zamknięcie się w sobie zwiastuje śmierć. Nawet – i przede wszystkim – wtedy, kiedy wynajduje sobie duchowe czy religijne uzasadnienie. [...] wszelkie bojaźliwe zamknięcie się w sobie nie pozwala usłyszeć wezwań do wypłynięcia na szerokie wody, wezwań, jakie inni ludzie nieustannie kierują do każdego z nas [Parent 2003, 64]<sup>2</sup>.

Egzystowanie w odosobnieniu nie wpłynęło kojąco na kondycję duchową ojca Sergiusza: „Jego życie było trudne. Udręką nie był ani post, ani modlitwa. Nie była to nawet udręka, lecz walka wewnętrzna, której się w żaden sposób nie spodziewał. Miała dwa źródła: zwątpienie i pożądanie cielesne” [Tołstoj 2009, 27]. Druga z pokus materializuje się, gdy do pustelni przybyła atrakcyjna rozwódka – Makowkina: „Słyszał, jak szeleściła jedwabną tkaniną, zdejmując sukienkę, jak stąpała bosymi stopami po podłodze, jak rozcierała sobie ręką nogi. Czuł, że słabnie i w każdym momencie może zginać, i dlatego nie przestawał się modlić” [Tołstoj 2009, 35]. Pustelnik przezwyciężył co prawda swą słabość, lecz dokonał tego nie siłą własnej woli, a wskutek samookaleczenia się – odrąbał wskazujący palec lewej dłoni toporem. Mnich poniósł więc ofiarę, której idea związana jest „z napięciem wewnątrz relacji między «częścią» a «całością». Relacja ta nie jest prosta i łatwa, bo dotyczy bytów żywych i dynamicznych; ich wzrost i giniecie, ich wzajemne opory i naciski łączą się z bólem i cierpieniem” [Baranowska 2011, 109]<sup>3</sup>. Postępowanie Sergiusza ujawnia wobec tego specyficzną właściwość jego ascezy, na którą uwagę zwrócił Ryszard Przybylski:

Nie interesowało go odnowienie obrazu Boga w ciele-podmiocie, lecz rozmowa jego nieuchwytnego „ja” z Bogiem. Uważał, iż ciało przeszkadza mu w tej rozmowie. Dlatego jego asceza to nieustanne zwalczanie ciała. Sergiusz nie na-

<sup>2</sup> Parent przedstawia w swej pracy intymistyczną koncepcję wiary, którą ocenia negatywnie: „Wiara intymistyczna uwiarygodnia z kolei pleniący się wokół egoizm i jest dla niego pożywką. Co gorsze, dostarcza mu religijnego uzasadnienia i w ten sposób niejako go kanonizuje. A wtedy nieodpartą wręcz pokusą staje się uciekanie w bezpośrednie relacje z «moim» Bogiem, z absolutem Boga, po to, by absolutyzować swoje własne sposoby myślenia, wyrażania się i życia” [Parent 2003, 56].

<sup>3</sup> W ujęciu Maxa Schelera „[...] wszelkie cierpienie i ból jest wedle swego metafizycznego, najbardziej formalnego sensu, przeżyciem ofiary części dla całości” [Scheler 1994, 10].

śląduje Jezusa, lecz ustawicznie rozdmuchuje kompleks, który powstał w czasie majowej rozmowy z narzeczoną, kiedy okazała się ona upadłym aniołem [Tołstoj 2009, 89]<sup>4</sup>.

Z refleksją badacza współbrzmia rozważania, które – w odniesieniu do zachowania ascetycznego – wyraził w swym dziele *Resentiment a moralność* Max Scheler. Fenomenolog stwierdził mianowicie, że:

[...] jest to postawa obcości, a w pewnych okolicznościach nawet nienawiści wobec własnego ciała, czasem prowadząca do ideału życia ascetycznego, często zaś (jak już była mowa) wiążąca się ze stłumionymi odruchami nienawiści i zemsty i będąca ich wynikiem. [...] Tutaj znowu nie miłość do własnego „ja” duchowego jest punktem wyjścia dla dyscypliny cielesnej, niezbędnej gwoli udoskonalenia i zbawienia tego „ja”, lecz pierwotna nienawiść do ciała, która nieraz wtórnie dopiero przybiera pozory troski „o zbawienie duszy” [Scheler 1997, 116].

Wydawać by się mogło, iż zwycięstwo nad pokusą kosztem okaleczenia własnego ciała było momentem przełomowym, za przyczyną którego proces upadku moralnego ojca Sergiusza został ostatecznie zahamowany. Dalsze koleje jego losu uzmysławiają jednak, jak mylnie jest to stwierdzenie.

Czym jest więc w swej istocie, w swej idei jakiś *homo religiosus*, jakiś święty? [...] jest on osobą [...], której postać duchowa w znakomitym stopniu przedstawia pewien wizerunek, chociaż jeszcze nieadekwatny, osoby Boga, tak że wszelkich wypowiedzi, przejawów wyrazowych, działań świętego nie można już mierzyć powszechnie obowiązującą normą, jaką wcześniej uznajemy mocą rozumu, lecz wyłącznie dlatego przyjmuje się je jako boskie, święte, dobre, prawdziwe, piękne, że „On” jest tym, kto się wypowiada, wyraża, działa [Scheler 1995, 343]<sup>5</sup>.

Powyższa refleksja przedstawia ideę osoby, której miano zyskał także sędziwy już Sergiusz – świętego. Wskutek swej uzdrowicielskiej mocy eremita cieszył się sławą; „stał się środkiem, który przyciągał do monasteru pielgrzymów i ofiarodawców” [Tołstoj 2009, 40]. Konsekwencją tego były liczne udogodnienia, którymi władze monasteru objęły jego osobę: „[...] stworzyły mu takie warunki, które czyniły go dla nich najbardziej pożytecznym.

---

<sup>4</sup> Przybylski podkreśla także inny niezmiernie istotny fakt, a mianowicie to, że: „W Biblii ciało nie jest immanentnym złem. Nowy Testament traktuje człowieka jako podmiot-ciało i wobec tego nasi współcześni egzystencjaliści, wszystkich, nawiasem mówiąc, odcieni, są po prostu spadkobiercami **nowotestamentowej antropologii** [podkreślenie moje – B. G.]. Ewangelie głoszą szacunek dla ciała” [Tołstoj 2009, 87]. Interesujące zagadnienie ciała rozumianego jako pośrednik przedstawił William A. Luijpen [1972, 223–224].

<sup>5</sup> Filozof przedstawia także cechy świętego [zob. Scheler 1995, 55].

Pozbawiły go, na przykład, możliwości jakiegokolwiek pracy. Przygotowywały mu wszystko, czego potrzebował, i wymagały jedynie tego, aby nie pozbawiał swego błogosławieństwa przychodzących do niego błagalników” [Tolstoj 2009, 40].

Rozgłos, jakim cieszyły się jego uczynki, stanowił jednak doskonałą pożywkę dla narastającej w starcu pychy, próżności, żądzy pozyskania coraz większego poklasku i uznania wśród ludzi. Złe uczucia, które go zdominowały, wyrugowały pozytywne wartości jego działań: „Nie było w nim ani miłości, ani pokory, ani czystości” [Tolstoj 2009, 49]. W ten sposób wartość Sergiusza jako osoby uległa zdeprecjonowaniu. Mnich stał się człowiekiem, który „wzięty w aspekcie wartości” z pewnością nie mógł pretendować do miana świętego<sup>6</sup>. Słuszność tego wniosku wynika zaś przede wszystkim z analizy stanowiska, jakie przyjął względem upośledzonej córki kupca. Otóż jeszcze przed przybyciem dziewczyny do głosu doszła próżna strona osobowości eremity: „Kupiecka córka zainteresowała go, ponieważ ta nowa twarz wierzyła w niego, no i dzięki niej będzie mógł teraz potwierdzić swoją uzdrowicielską moc i utwierdzić sławę. «Jadą tu przez tysiąc wiorst, w gazetach piszą, cesarz wie, w Europie, w tej niewierzącej Europie wiedzą» – pomyślał” [Tolstoj 2009, 48]. Ta niechlubna cecha podsycana była dodatkowo przez niezdrówą ciekawość, jaką potrzebująca pomocy wzbudzała w Sergiuszu: „[...] dowiedział się, że kupiecka córka ma lat dwadzieścia i chciał wiedzieć, czy jest piękna. Rozpytując o jej dolegliwości, ciekaw był, czy ma w sobie kobiecy wdzięk” [Tolstoj 2009, 49].

Spotkanie Sergiusza z Marią stanowi apogeum; jest punktem kulminacyjnym, domykającym proces jego upadku moralnego. Otóż w wyniku śmiałego zachowania dziewczyny wyzwoliło się w mnichu przemożne, fizyczne uczucie pożądania, nad którym nie był w stanie zapanować<sup>7</sup>. Sergiusz „przez swój niewłaściwy postępek, swoje przestępstwo, sam zostaje «spla-

<sup>6</sup> Odnoszę się tutaj do rozumienia świętości w ujęciu Maxa Schelera, który zaakcentował, iż „jako wartość najwyższa przynależy jedynie osobom. [...] Święty jest więc najwyższym typem *Wertperson*” [Baranowska 2011, 98]. W odniesieniu do tego pojęcia (wartościowej osoby, osoby-wartości) posłużyłam się zaś określeniem, które nadał jej Adam Węgrzecki – [Scheler 1995, 93, 294 i in.]. Godne podkreślenia jest to, że Scheler swoje rozumienie kategorii świętości zbudował w nawiązaniu do rozważań Rudolfa Otto [1993].

<sup>7</sup> Kwestię pożądania mężczyzny, ujętą w aspekcie odpowiedzialności, omówił Roman Ingarden: „[...] mężczyzna może odczuwać gwałtowne pożądanie zjednoczenia seksualnego z jakąś kobietą, i to w taki sposób, że wyraźnie to czuje jako pożądanie cielesne, którym wcale nie jest (pozytywnie) zainteresowana jego dusza czy też jego duch. [...] On po prostu ulega władzy swego pożądania cielesnego, chociaż zupełnie dokładnie i jasno wie, że jego osobowe «ja» potępia to. [...] Najwyższy stopień odpowiedzialności zachodzi tam, gdzie czyn jest podjęty i spełniony całkiem świadomie, z zamiarem i z całkowitą stanowczością osobowego «ja»” [Ingarden 2001, 91–92].



miony», obarczony negatywną wartością” [Ingarden 2001, 93]. Przerażenie, jakie ogarnęło go tuż po realizacji niemoralnego czynu, wywołało niemalże natychmiastową metamorfozę zakonnika. Pierwszym jej przejawem była mianowicie zmiana wyglądu zewnętrznego, drugim zaś – ucieczka z monasteru: „Wyjął chłopską odzież, ubrał się, wziął nożyce, ostrzygł włosy i poszedł pod górę, ścieżką ku rzece, nad którą nie był od czterech lat” [Tołstoj 2009, 51].

„[...] ogromna, radykalna przemiana w życiu i wrażliwości [...] zwana w terminologii chrześcijańskiej odrodzeniem – łatwiej się dokonuje u grzesznika niż u «sprawiedliwego», który dzień po dniu i krok za krokiem stara się przybliżyć do ideału Zakonu” [Scheler 1997, 112]. W przypadku Kasatskiego przejawem owego odrodzenia, uzdrowienia moralnego, było przede wszystkim wyznanie, jakie Stefan poczynił w obecności swej kuzynki – Paszeńki: „Nie jestem świętym człowiekiem, nie jestem nawet człowiekiem zwykłym i przeciętnym. Jestem grzesznikiem, brudnym, ohydny, zabłąkanym, hardym grzesznikiem, gorszym, nie wiem, czy od wszystkich, ale na pewno od najgorszych ludzi” [Tołstoj 2009, 57]. Postać Sergiusza odzwierciedla więc człowieka, dla którego charakterystyczne jest teraz „wymazanie negatywnej wartości jego czynu przez pozytywnie wartościowy akt skruchy” [Ingarden 2001, 93]. Spotkanie z krewną okazuje się przy tym niezmiernie pomocne, wartościowe, bowiem rozbudza jego samoświadomość:

„Paszeńka jest człowiekiem, jakim ja sam powinienem być, ale nie byłem. Ja żyłem dla ludzi, mając Boga za pretekst, ona zaś żyje dla Boga, mniemając, że żyje tylko dla ludzi. Tak, jeden dobry uczynek, jeden kubek wody podany bez myśli o nagrodzie jest cenniejszy od wszystkich dobrodziejstw, którymi obdarzałem ludzi. Ale chyba była we mnie odrobina szczerego pragnienia służenia Bogu?” – pytał sam siebie. I odpowiedź brzmiała: „Tak, ale wszystko to było zapaskudzone, zarosło ludzką sławą. Teraz muszę Go poszukać” [Tołstoj 2009, 61–62].

W opowiadaniu Tołstoja upadek moralny, jakiego doświadcza tytułowy bohater, warunkuje metamorfozę świadomości postaci. Za słuszną należy przeto uznać uwagę poczynioną przez Ryszarda Przybylskiego, który zaakcentował, iż jako czytelnicy, odbiorcy utworu: „Będziemy więc obserwować całkowitą rekonstrukcję *cogito*. Odejście Kasatskiego do klasztoru rozpoczyna bowiem cykl ucieczek od siebie, których celem było połączenie się z Bogiem” [Tołstoj 2009, 84].

O ile w przypadku *Ojca Sergiusza* kategoria upadku moralnego przyjęła formę procesu, dla którego właściwy był ciąg faz, kończący się punktem kulminacyjnym – zdarzeniem ucieleśniającym, materializującym ów upadek,

o tyle dla dzieła Eduardo Mendozy charakterystyczne jest to, że kategoria ta przyjmuje w nim formę jednostkowego aktu, którego ogląd aktywizuje się w fazie realizacji przez postać czynu niemoralnego. Upadki moralne Sergiusza i Consuelo przybierają więc odmienne postaci formalne. Są one także zróżnicowane treściowo, gdyż odsyłają do zgoła odmiennych płaszczyzn ludzkiej samoświadomości, egzystencji; „wektory” owych aktów nakierowują bowiem na wartości, które pod względem wartościowości nie są sobie równe<sup>8</sup>.

„Miłość w sensie Jezusowym pomaga, i pomaga skutecznie. Ale nie polega ona na chęci pomocy ani nawet na «życzliwości». Jest ona niejako pogrążona w wartości pozytywnej, a życzliwość i pomoc są tylko jej następstwem” [Scheler 1997, 100–101]. Wydaje się, iż uczucie, którego wymiar aksjologiczny przybliżył fenomenolog, stanowiło niejako motto, przyświecające działaniom młodej przeoryszy Sióstr Miłosierdzia. Consuelo była bowiem osobą niezmiernie energiczną, przedsiębiorczą, zaradną. Udała się do posiadłości bogacza – Augusto Aixeli de Collbató, położonej w San Ubaldo de Bassora – w określonym celu: przedstawienia dziedzicowi planu przekształcenia szpitala w przytułek dla starców. Zakonnica była więc osobą zaangażowaną społecznie, ujawniała cechy właściwe dla typowego altruisty. W ujęciu Maxa Schelera tego rodzaju postawa, jaką obrać może w swym życiu człowiek, jest jednak pozbawiona pozytywnych wartości i nie może być utożsamiana z miłością:

[...] „altruizm” – jedna z wielu współczesnych namiastek miłości. Tutaj nie dostrzega się najpierw jakiejś wartości pozytywnej i miłość nie rozwija się dopiero na tym podłożu, wartość pozytywna zaś nie objawia się w samej miłości, lecz człowiek odwraca się najpierw od siebie samego, roztopia w sprawach cudzych. Któż nie spotkał się z ludźmi tego typu [...], których aktywność społeczna kryje wyczuwalną tak wyraźnie niezdolność do skupienia uwagi na sobie, na własnych problemach życiowych, własnych zadaniach? (\*Rozumie się samo przez się, że mówiąc o „uwadze” nie mamy na myśli autoanalizy, lecz wrażliwość i dbałość o własne zbawienie.) Odwracanie wzroku od siebie uchodzi tu za miłość! Jasne przecież jak słońce, że „altruizm”, proste wewnętrzne skierowanie się w stronę „innych” ludzi i ich życia, nie ma nic wspólnego z miłością! [...] Podobnie więc

<sup>8</sup> W swym artykule nawiązuję do rozumienia pojęcia „wartość”, jakie przyjął Roman Ingarden: „[...] wartość czegoś nie jest wprawdzie samodzielnym przedmiotem, a w szczególności rzeczą, ale stanowi pewną istność (*entitas*) o całkiem szczególnej strukturze, którą należy odróżnić od wszystkich wziętych tu pod rozwagę form, a w szczególności od formy podstawowej przedmiotu dla niego charakterystycznej nawet wtedy, gdy on pewną wartość posiada, ale sam nie jest wartością” [Ingarden 1970, 231–232]. Ingardenowskie rozumienie „wartościowości wartości” przybliżył zaś Adam Węgrzecki: „[...] spełnia rolę «momentu aksjologicznego». Jest ona «momentem ogólnym każdej wartości, natomiast materia wartości jest tym, co różnicuje wartości między sobą»” [Węgrzecki 2001, 289].

jak to dążenie „altruistyczne” jest tylko formą nienawiści – nienawiści do siebie – i tylko dzięki złudzeniom świadomości może udawać przeciwieństwo nienawiści, czyli „miłość”, tak też zakorzeniona w resentymencie postawa etyczna miłości do „maluczkich”, „ubogich”, „słabych”, „uciśnionych” jest tylko zamaskowaną nienawiścią, stłumioną zazdrością, zawiścią itd. w stosunku do zjawisk przeciwstawnych: „bogactwa”, „siły”, „mocy życiowej”, „pełni szczęścia i życia” [Scheler 1997, 106–107].

„Roztapianie się w sprawach cudzych”, a także „niezdolność do skupienia uwagi na sobie”, o których wspomina filozof, stały się wyznacznikami postawy prezentowanej przez Consuelo:

[...] jak bardzo w ciągu ostatnich tygodni zaangażowała się w projekt przebudowy szpitala, stawiając wyżej własne urojenia niż palące potrzeby chwili. Żyję tylko swymi marzeniami, powiedziała sobie, tak dalej być nie może. [...] od wielu tygodni dręczył ją nieustający niepokój: nie mogła usiedzieć na miejscu, a wobec podwładnych była nad wyraz drażliwa i bardzo wymagająca. Co się ze mną dzieje? – mówiła sobie, robię się nieźrównoważona i nieobliczalna. [...] Takie momenty drastycznych wewnętrznych sprzeczności, kiedy to nagle zdawała się pławić w szczęściu, by zaraz potem popaść w najgłębszą rozpacz, zdarzały się w ciągu dnia, całkiem nieprzewidziane i ambarasujące. Nie potrafiła doszukać się przyczyny tego braku równowagi, a ponieważ nie widziała w nim nic nagannego, nie rozmawiała o tym ze swym spowiednikiem [...] [Mendoza 2011, 41–42].

Zaangażowana w przedsięwzięcia na rzecz bliźnich Consuelo przestała być świadoma siebie; nie kontrolowała własnych uczuć, toteż nawet nie zdołała się zorientować, że zakochała się w Augusto<sup>9</sup>. Pokochała przy tym człowieka, który swym zachowaniem, sposobem bycia, wzbudzał liczne kontrowersje, o czym zaświadcza choćby opinia sformułowana przez służącą Collbató – Pudencianę:

[...] jak się na niego spojrzę, nikt by tego nie powiedział, bo jest taki poważny i grzeczny, ale jak to mówią, zło gryzie człowieka od środka. Już jako dziecko, ciągnęła dalej, miał diabła za skórą, a teraz, w dorosłym życiu, wcale się nie zmienił, a to nie jest dobrze, proszę siostry, ani dla zdrowia, ani dla gospodarstwa, ani dla zbawienia duszy, i bardzo mnie to trapi; [...] pan dziedzic przysporzył nam tu wielu zmartwień: kto sieje w cudzym ogrodzie, ten potem zbiera nienawiść i gwałt [Mendoza 2011, 55].

<sup>9</sup> W kwestii miłości, darzenia nią drugiego człowieka, Scheler stwierdza rzecz następującą: „Wszyscy – przyjaciele i wrogowie, dobrzy i źli, szlachetni i pospolici – warcą się miłości. A ilekroć okazuje się, że ktoś jest marny, muszę się sam uznać za współwinnego, ponieważ zawsze muszę sobie rzec: «czy ów zły człowiek byłby zły, gdybyś ty go kochał dostatecznie?»” [Scheler 1997, 92–93].

Majętny potomek rodu posiadaczy ziemskich prezentował względem zakonnicy, jej społecznego zaangażowania, określone stanowisko: „[...] bawi mnie siostry upór, nie mówię tego, żeby siostrze dokuczyć, dodał zaraz, lecz ze szczerego serca: proszę mi wierzyć, nie siedzielibyśmy tutaj, gdybym nie doceniał szlachetnych intencji i odwagi, z jaką stara się siostra zrealizować swe zamierzenia” [Mendoza 2011, 29].

Pierwszoplanowe postaci utworu zostały skonstruowane na zasadzie kontrastu, gdyż w relacji do wrażliwej, pełnej litości zakonnicy, uwydatnione zostało zepsucie, bezwzględność Aixeli. Zakonnica zdawała sobie sprawę z tego, że o dziedzicu wypowiadano się niepocholebnie, jednakże negatywne opinie nie zraziły jej do mężczyzny – stwierdziła bowiem: „wszyscy jesteśmy podatni na dobro i na zło. Przelknęła ślinę i mówiła dalej: Tak czy inaczej, jeżeli naganne czyny, przypisywane panu, rzeczywiście miały miejsce, nic na to nie poradzę, mogę tylko się modlić, aby Bóg pana oświecił, i to właśnie robię” [Mendoza 2011, 31].

„Interesują mnie tylko czyny, odparła mniszka, osąd moralny pozostawiam Najwyższemu” [Mendoza 2011, 31] – deklaracja złożona przez Consuelo stała się przyczyną innej refleksji siostry. Otóż stwierdza, że przebywając z Augusto, doświadcza spokoju, czuje się szczęśliwa [Mendoza 2011, 60]. W rezultacie wysnuwa wniosek, iż straszne historie łączone z jego osobą, zostały zmyślane. Aixelà, otaczająca go aura tajemniczości, niedopowiedzeń, zafascynowały zakonnice niczym egzotyczny ptak, który znajdował się w posiadłości bogacza:

[...] nigdy przedtem nie zdarzyło jej się widzieć prawdziwej papugi; wydała jej się ona przedziwna i niepokojąca: dziób i pazury były mocne i groźne, okrągłe oczy miały wyraz obłądnej i złośliwej stanowczości, ale upierzenie, delikatne, o jaskrawych barwach, sprawiało, że człowiek zapominał o oczywistym zagrożeniu i traktował ptaka jak przedmiot zbytku [Mendoza 2011, 25].

Świadectwem walki wewnętrznej, którą Consuelo z sobą prowadziła, stały się dwa listy jej autorstwa. W pierwszym z nich – skierowanym do Matki Prowincjalnej – poczyniła rachunek sumienia [Mendoza 2011, 71], drugi zaś przeznaczala dziedzicowi, informując go, że opuszcza San Ubaldo:

Nie wiem, czy ta decyzja, pisała dalej, będzie równie bolesna dla Ciebie, jak jest dla mnie, ale musisz zrozumieć, mój ukochany, że czasem trzeba otworzyć oczy na światło, a zamknąć serce na miłość, czy potrafisz to zrozumieć i mi wybaczyć? Zdobądź się na to, mój kochany, mój dobry, bo bardziej mi zależy na uzyskaniu wybaczenia od Ciebie niż od samego Pana Boga. [Mendoza 2011, 72].

Wymowne słowa, jakie siostra zawarła w drugim liście, nakierowują na określoną refleksję Schelera, który zaakcentował, że: „Podstawą wszelkiego

jednostkowego zła (*Übel*) jest właśnie dane nam z odczuciem nieuchronnej tragiczności konieczne powiązanie dobra i zła (*Übel*), a nawet dobra i zła (*Böse*) w naturze ludzkiej” [Scheler 1995, 191]<sup>10</sup>. Refleksja Consuelo – „trzeba otworzyć oczy na światło, a zamknąć serce na miłość” – uwypukla jednak przede wszystkim to, że „**człowiek staje się możliwy do ujęcia i fenomenologicznego oglądu** [podkreślenie moje – B. G.] dopiero przy założeniu idei Boga i «w świetle» tej idei” [Baranowska 2011, 78]. Teomorfizm właściwy dla filozofii Schelera uzmysławia więc, że człowiek jest poszukiwaczem Boga, „jest źródłowo skierowany na Boga, że odniesienie do Boga jest konstytutywne dla świadomości człowieka” [Baranowska 2011, 78]. Wnioski, jakie skierowała do Augusto, zostały jednak pozbawione znaczenia – zakonnica bowiem natychmiast list zniszczyła. Mocy sprawczej nabrały przeto słowa, które wypowiedział sam dziedzic:

Czego się boisz? Tylko tego, że musiałabyś stawić czoło sobie samej: to właśnie nazywasz ceną; konieczność zejścia z piedestału i pogodzenia się z własną słabością; otóż to, wszyscy jesteśmy ludzkimi istotami i nie możemy zrobić nic sensownego, nie płacąc tej ceny, jaką jest wzięcie na siebie ciężaru własnej ułomności; nawet Jezus Chrystus musiał ją zapłacić, aby dopełnić dzieła odkupienia; musiał stać się człowiekiem, cierpiał, był kuszony przez szatana i bał się – tak jak ty. [...] Szepnęła: Milcz, sam jesteś diabłem. On się roześmiał. Diabłem? Jaki tam ze mnie diabeł! Czyżbym to ja był kusicielem? A może to raczej ty mnie kusiłaś? [Mendoza 2011, 78].

Consuelo oddała się dziedzicowi. Paradoksalnie realizacja czynu, który był ucieleśnieniem słabości, upadku moralnego siostry zakonnej, nie wywołał w niej jednak wyrzutów sumienia, które domykałoby poczucie skruchy – „Aby uzyskać wybaczenie od Boga, trzeba czuć żal za popełniony czyn, a ja nigdy nie będę tego żałowała, jestem zgubiona” [Mendoza 2011, 80]. Co więcej – raz zakosztowawszy „zakazanego owocu” – zapragnęła znowu po niego sięgnąć:

Świadomość, że oddała duszę i ciało ukochanemu mężczyźnie, była dla niej nie do zniesienia, ale pragnęła ponownie iść na spotkanie, by znów robić to samo: czuła niepohamowaną potrzebę oddania mu się i wszelkie przeszkody, czy to pochodzące od ludzi, czy od Boga, mogły tylko zwiększyć jej pragnienie. [...] Stłumiony szmer modlitw i śpiew dochodzący z kaplicy drażnił przeoryszkę. Czy te idiotki nigdy nie przestaną śpiewać? – mówiła sobie. Po czym, przerażona własną podłością, zakrywszy dłońmi twarz, prosiła Boga, aby jej nie opuszczał w owym decydującym momencie [Mendoza 2011, 82].

---

<sup>10</sup> Fenomenowi tragiczności Scheler poświęcił odrębną rozprawę [zob. Scheler 1976, 49–95].

Z perspektywy lat staruszka oceniła swój czyn, noc spędzoną z Augusto, identycznie [Mendoza 2011, 128]. Ten fakt nie może dziwić, bowiem w niemożliwym czynie Consuelo postrzeganej jako dziecko, służka Boga, ujawnia się jednocześnie pozytywna wartość, gdy postać tę, jej działanie, rozpatrywać będziemy w znaczeniu ogólnoludzkim. W drugim aspekcie upadek moralny bohaterki odpowiada aktowi, którego istotę, specyfikę zobrazował Scheler w sposób następujący: „Osoba odnajduje siebie w akcie samozatrącenia. Człowiek jest szczęśliwy tylko wtedy, kiedy kocha i coś daje. Albowiem «większym szczęściem jest dawać niż brać»” [Scheler 1997, 102]. Wyznanie, jakie poczyniła umierająca zakonnica, ukazuje, że darzyła mężczyznę niezmiernie głębokim uczuciem; miłość do Augusto i jedyny moment, w którym została ona fizycznie zrealizowana, stanowiły dla Consuelo – kobiety, człowieka – ogromny dar; były nośnikiem pozytywnej, autonomicznej wartości, której ranga, wraz z upływem czasu, nie uległa umniejszeniu:

[...] po wielu latach nadal uciekam ku gorącemu wspomnieniu tamtej jedynej chwili intymnego szczęścia, jaką dane mi było przeżyć na tym świecie. Bez tego wspomnienia chyba bym nie mogła znieść tak wielkiej samotności. [...] Zawsze bałam się wieczności; wyobrażam ją sobie jako coś ogromnego, niezbyt sprzyjającego ponownym spotkaniom; i jeżeli rzeczywiście jest taka i nigdy a nigdy już się nie zobaczymy, to chcę, abyś wiedział, mój najdroższy, że zawsze cię kochałam i zawsze cię będę kochać [Mendoza 2011, 133–134]<sup>11</sup>.

Mieczysław Albert Krąpiec stwierdza, iż:

[...] postępowanie moralne człowieka jest tym uprzywilejowanym miejscem, w którym każdy człowiek realizuje się jako człowiek w swym istotnie ludzkim rozumieniu. Nadto od problematyki konkretnego ludzkiego postępowania nikt nie jest „zwolniony” albowiem chcąc czy nie chcąc jesteśmy skazani na moralne działanie. Wiąże się to z koniecznością aktualizowania się ludzkiego dynamizmu bytowego, ludzkich potencjalności [Krąpiec 1987, 38].

Powyższa refleksja ukazuje, jak złożoną i jednocześnie istotną problematykę uaktywnia zagadnienie człowieka rozumianego jako podmiot działań moralnych. Odnoszą do niej także postaci z utworów Tolstoja i Mendozy. Losy ojca Sergiusza i siostry Consuelo wskazują bowiem na fakt niezmierniej komplikacji ludzkiej natury; poświadczają, iż: „Człowiek rzeczywiście

<sup>11</sup> Tragiczno-nostalgiczny wydźwięk słów zakonnicy zbiega się z refleksją, którą poczynił m.in. bohater powieści Josteina Gaardera – Alberto: „Bo życie naprawdę jest smutne i podniosłe. Wpuszczeni jesteśmy do cudownego świata, spotykamy się tutaj, poznajemy, przez krótką chwilę przebywamy ze sobą. A później rozstajemy się i znikamy, równie nagle i niezrozumiale, jak się kiedyś pojawiliśmy” [Gaarder 2012, 215].

jest – jak wnikliwie zauważa Kant – «uczyniony ze zbyt pokrzywionego drewna, aby kiedykolwiek dało się z niego wyciosać coś zupełnie prostego» [Scheler 1995, 192]. Negatywne cechy ludzkie, uleganie swoim słabościom, a w konsekwencji – realizowanie tego, co złe sprawia, że człowiek upada. Niemniej jednak ów upadek może stać się zaczynem dobra, źródłem realizowania pozytywnych wartości; uzmysławia możliwość zmian ludzkiej osobowości, charakterologicznego i duchowego jej przeobrażenia; potencjał, który w człowieku niezaprzeczalnie tkwi. I właśnie do tego rodzaju prawd odsyłają czytelnika bohaterowie opowiadań Tołstoja i Mendozy.

### Literatura

- Baranowska M. M., 2011, *Bóg w myśli Schelera*, Kraków.
- Gaarder J., 2012, *Świat Zofii*, przeł. I. Zimnicka, Warszawa.
- Ingarden R., 1970, *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] tenże, *Studia z estetyki*, t. III, Warszawa, s. 220–257.
- Ingarden R., 2001, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, [w:] tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków, s. 71–169.
- Krąpiec M. A., 1987, *Kim jest człowiek?*, Warszawa.
- Luijpen W. A., 1972, *Fenomenologia egzystencjalna*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa.
- Mendoza E., 2011, *Niewinność zagubiona w deszczu*, tłum. Z. Wasitowa, Kraków.
- Otto R., 1993, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, tłum. B. Kupis, Wrocław.
- Parent R., 2003, *Uwierzyć w czułość Boga. Wiara a ludzka duma*, tłum. A. Kuryś, Kraków.
- Scheler M., 1994, *Cierpienie, śmierć i dalsze życie*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa.
- Scheler M., 1976, *O zjawisku tragiczności*, [w:] *O tragedii i tragiczności*, tłum. R. Ingarden, Kraków, s. 49–95.
- Scheler M., 1995, *Problemy religii*, tłum. i wstęp A. Węgrzecki, Kraków.
- Scheler M., 1997, *Resentyment a moralność*, tłum. J. Garewicz, wstępem opatrzyła H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa.
- Tołstoj L., 2009, *Ojciec Sergiusz*, przekład i komentarze R. Przybylskiego, Warszawa.
- Trębicki J. M., 1989, *Postęp moralny w perspektywie aksjologii, antropologii filozoficznej i historiozofii*, Gdańsk.
- Węgrzecki A., 2001, *Wartość*, [w:] *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. naukowa A. J. Nowak, L. Sosnowski, Kraków, s. 288–290.

## MORAL DOWNFALLS AND THEIR HEALING POWER

## SUMMARY

The central issue of this article is the category of moral downfall analyzed with reference to two protagonists: Prince Stepan Kasatsky (*Father Sergius* by Leo Tolstoy) and Constanza Briones (*El ano del diluvio* by Eduardo Mandoza). The characters constitute a faithful embodiment of Immanuel Kant's concept, used later by Max Scheler, namely that „[f]rom timber so crooked as that from which man is carved, nothing entirely straight can be made”<sup>1</sup>. Father Sergius and Sister Consuelo all yield to evil, and yet, paradoxically, their immoral deeds contribute to stimulating all that is good, positive, and valuable. The protagonists' profiles then refer to Scheler's thought that “the basis of all individual evil is the necessary connection between good and evil given to us with a feeling of impending tragedy, and even good and evil in human nature”<sup>2</sup>. The point of reference for my study is then mainly Scheler's Phenomenology, the ideas he presented, inter alia, in *Problems of Religion* or his work *Ressentiment*. Additionally, I refer to the views expressed by a Polish philosopher, Roman Ingarden, presented in his essay *On Responsibility: Its Ontic Foundations*<sup>3</sup>.

e-mail: berciuszka@op.pl

---

<sup>1</sup> M. Scheler, *The Problems of Religion*, Polish translation and introduction: A. Węgrzecki, Kraków 1995, p. 192.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>3</sup> R. Ingarden, *On Responsibility: Its Ontic Foundations*, [in:] Id., *Little Book about Man*, Kraków 1998, p. 71–169.



*Валентина Якимюк-Савчиньска*

*Белосток*

### **Sacrum в лирике Тэффи**

**Ключевые слова:** Бог, родина, тоска, одиночество, христианство

Надежда Александровна Лохвицкая, по мужу Бучинская (1872–1952), публикующая свои произведения под псевдонимом “Тэффи”, родилась в родовой дворянской семье с литературными традициями. Лохвицкие были знатными и образованными людьми. Прадед по отцу, Кондратий Лохвицкий (времена Александра I) писал мистические стихотворения. Дед по отцовской линии был философом и литератором, отец – Александр Владимирович Лохвицкий (1830–1884) – профессор криминалистики, издатель и редактор “Судебного вестника”, блестящий оратор и остроумец. Его шутки иногда становились пословицами. Мать Тэффи была француженкой, любила и знала литературу. Все дети в семье (Мария, Надежда, Варвара, Елена и Николай<sup>1</sup>) увлекались литературой и писали стихотворения. Оказалось, что среди сестёр самой талантливой была Мария, известная под литературным псевдонимом Мирры Лохвицкой (1869–1905) и Надежда Лохвицкая (1872–1952) [Никоненко 2004, 7], но и Варвара – псевдоним “Мюргит” писала очерки и печатала их в “Новом времени”, а её пьесы шли в “Кривом зеркале”. Самая младшая, Елена была автором нескольких талантливых пьес, которые показывали в разных театрах. Семья была православного вероисповедования и, как отметила сама Тэффи, детство

---

<sup>1</sup> Брат Тэффи – Николай (1868–1933) во время Первой мировой войны сделал военную карьеру. В чине генерала командовал русским экспедиционным корпусом в Париже.

было счастливое, радостное, беззаботное, с подарками, с празднованием церковных праздников и соблюдением обрядов согласно традиции [Фидлер 1911, 203]. Значит *святость, святое, божественное* вошло в душу и в сердце Надежды вместе с воздухом и атмосферой родного дома.

Предметом исследования в нынешней статье является сборник стихов *Passiflora*, который состоит из тридцати четырёх стихотворений и появился в 1923 г. в Берлине, когда Тэффи уже пять лет пребывала в эмиграции, имея за собой большой жизненный опыт. После того, как окончив петербургскую гимназию, она вышла замуж за друга брата, поляка Владислава Бучинского (был судьей в Тихвине), родила троих детей (дочь Валерию, сына Яна и дочь Елену), разошлась с мужем, уехала в Петербург и там занялась литературой. В конце 1918 г. вместе с Аркадием Аверченко уехала на гастроли в Киев. В связи с военными действиями, вместе с бежавшими людьми передвигалась с места на место, всё дальше на юг, а затем попала в Константинополь и, в конце концов, в Париж. Советы посторонних людей, чтобы политическую суматоху в стране лучше переждать за границей, а после нескольких месяцев возвратиться назад, казались ей хорошим решением<sup>2</sup> [Тэффи, 2004, 165]. Она надеялась вскоре вернуться, но на чужбине прожила тридцать четыре года. Всё её творчество переполнено ностальгическими мотивами [Трубилова 1995, 39], грустью за родиной. Она жила в Париже в небольшой квартире одна. Андрей Седых вспоминает: “жила она в доме № 59 на рю Буассьер, в небольшой квартире, заставленной книгами. Над диваном висел портрет с гитарой в руке...” [Седых 1963, 194]. Она писала, что без России *вянет душа*, но, как белогвардейская писательница, на родину так и не решилась вернуться. Страх перед смертью из рук большевиков победил всё<sup>3</sup>. Несмотря на то, что сперва в Париже, а потом в Берлине, была группа русских эмигрантов, писателей первой волны, эмигрантскую жизнь Тэффи называет *загробной*<sup>4</sup>. Она умерла шестого октября 1952 г. в Париже, в четыре часа дня, когда у ней пребывала дочь Валерия.

---

<sup>2</sup> Тэффи в своих *Воспоминаниях* пишет: “... торопливо и неинтересно пробежали последние новороссийские дни перед неожиданно надуманным отъездом. – Сейчас вернуться в Петербург трудно, поезжайте пока за границу, – посоветовали мне. – К весне вернётесь на родину. Чудесное слово – весна. Чудесное слово – родина... Весна – воскресение жизни. Весной вернусь”.

<sup>3</sup> Вспоминала: “Думаем только о том, что теперь там. Интересуемся только тем, что приходит оттуда...” [Трубилова 1995, 39].

<sup>4</sup> Известно, что в Париже жила группа русских писателей, но не все они дружили друг с другом. Андрей Седых Тэффи писала: “Господи! Какие мы все стали старые

В эмиграции, в Париже Тэффи многие годы была председателем Общества русских и зарубежных писателей, а её произведения публиковались не только в парижских изданиях, но и в берлинских, варшавских, ковенских и пражских.

В контексте вышесказанного сборник *Passiflora* занимает особое место в творчестве Тэффи. Значение заглавного слова сборника Тэффи определяет, как *скорбное слово*, т.е. место, куда её лирическая героиня, с которой, отождествляясь, сама Тэффи, заносит свою скрывающуюся от людей, *скорбь*. Тем интереснее, что, как вспоминают современники, Тэффи не любила интимничать; “О себе и своих переживаниях она говорила редко и, по её словам, терпеть не могла интимничать”; “Снаружи у меня смех (...), а внутри сплошное болото, не душа, а сплошное болото” – однажды призналась друзьям [Одоевцева 1943, 23]. Этот сборник открывает загадочное стихотворение – *Страстоцвет*, т.е. цвет *страсти*:

Тёмное имя цветка...  
Орудия страсти Христовой –  
Узор его лепестка. (с. 277)

*Страстоцвет* – это *лесной апостол* и *полевой евангелист*. Он – по Тэффи, совмещает в себе всю боль и тоску страдающих. Стихотворение оканчивается словами:

Да поют все цветы и травы  
Славу *кресту твоему*,  
И я твой *стигмат кровавый*  
На сердце свое приму. (с. 277)

Сильные эмоциональные слова насыщены страданием, касаются страдания полевого цветка, обозначают глубину страдания лирической героини, но одновременно намекают на самое важное в христианстве событие – на Крестную Смерть Иисуса Христа, которому поклоняется вся природа и всё человечество. Этот Крест Христос понёс за спасение мира, о чём знает лирическая героиня стихотворения Тэффи, и никому не обещал, что в жизни будет легко. Он сказал: “Кто хочет быть со Мной, пусть возьмёт свой крест и следует за Мной”. Эти

---

хари! Голубчик, предупреждаю Вас – не пугайтесь. Вы нас давно не видели. Мы очень страшные, облезлые, вставные зубы отваливаются, пятки выворачиваются, слова путаются, головы трясутся (...), глаза злощие и подпухшие, щёки провалились, а животы вздулись” [Седых 1963, 194].

слова так же известны лирической героине, если она говорит *стигмат кровавый / На сердце свое приму*. Несмотря на глубину страдания её; она всё-таки соглашается на то, что дала ей судьба, так как хочет быть с Ним, со своим Богом и по мере своей возможности, будет нести свой крест, следуя за Ним.

Необходимо заметить, что это постоянный мотив в лирике этого сборника. Чем глубже страдание лирической героини, тем больше запутанности в стихах Тэффи. Как высказать невыплаканную боль, несбывшиеся мечты, муки сердца и бесконечное, безнадежное одиночество? Какими словами передать эту правду? В стихотворении *Как я скажу, что плохо мне на свете* лирическая героиня задумывается над этим вопросом. Надо это сделать так, чтобы перед людьми не открыть мук своей души и тогда в стихотворениях Тэффи начинается непонятное, так как в многих её лирических высказываниях “отсутствует” логическое мышление. Она, иногда невпопад, пользуется христианской лексикой, вызванной игрой воображения и, понятной только ей одной. Чтобы выразить *крик души*, в логическое повествование врываются внезапно слова типа: *Господний рай, Христос, святые, Серафимы* или прямо лирическая героиня обращается к Богу: *Господи*. В такой ситуации слова с религиозной окраской “заставляют” читателя, именно на них, сосредоточить свое внимание.

В стихотворениях этого сборника Тэффи часто возносит молитвы к Богу, как в стихотворении *Край мой*. Она просит Бога за свой край, желая ему Господнего рая. В другой раз, как будто в исступлении, неожиданно для самой себя, лирическая героиня даёт себе отчёт в том, что

Я не здешняя, я издалека  
Я от северных синих озёр... (с. 278)

и уже более спокойно признаётся:

Только в миг незакатно единый  
Мне почудится шорох крыла –  
Мне послышится клик лебединый,  
И я руки свои подняла... (с. 279)

В такие минуты она часто поднимает руки к небесам, к Богу с молитвой на устах, надеясь на чудо, что кто-то позовёт её, что она, вдруг, очнётся в родном краю, где часто слышен крик лебединый и шорох крыла этой сильной и красивой птицы. Её молитва звучит постоянно. Лирическая героиня и Тэффи – это здесь одно – “ведёт разговор”

с Богом на разные темы, которые её волнуют: на тему смерти, смысла жизни, спасения, страдания. Традиционным русским мотивом является благословение близких и родных в связи с праздником Воскресения Христова (Пасха) и она это событие часто вспоминает.

Надо особенно подчеркнуть, что постоянным мотивом, который напоминает ей Родину и выступает в многих её стихотворениях является белый лебедь. Иногда она саму себя называет *лебедем северных синих озёр*, который страдает и плачет потаённо, *плачет душа её*. Всё время чудится ей белая птица, которая *стучит о стекло крылом...* и добавляет: *Печален стон лебединых струн* (с. 289). В эти минуты она как бы ищет поддержки у самого Бога:

Верь мне, *Господи*, верь! –  
Я не внемлю,  
Кто там бьётся белой тоской... (с. 280)

В зените своих сердечных и душевных мук, из-за невозможности выхода из трудной ситуации, лирическая героиня вдруг смиряет и уговаривает себя, что она как христианка только *кроткий раб*, умеет смириться, молиться. Она не хочет больше обманывать саму себя, не хочет верить в чудеса, но в Бога, который везде:

Мне *Господь* повелел смириться  
И с *молитвой* закрыть свою дверь! (с. 280)

Почти каждую минуту её мысли меняют свой ход. Неожиданно приходит и такова: “Вот завела я песенку, / А спеть её нет сил” (с. 281). От философских дум опять обращается к Богу и, почти силой хочет верить в невозможное, убеждая саму себя, что всё у Бога возможно. Он, как добрый отец, знает в чём нуждаются его дети и даёт им то. Она сама надеется, что Христос в своё время вспомнит о ней:

По тёмным переулочкам  
Ходил вчера *Христос* –  
Он всех о ком-то спрашивал,  
Кому-то что-то нёс... (с. 281)

Тоска по родине очень сильно звучит в стихотворении *Иду по безводной пустыне*, в котором тон значительно меняется:

Иду по безводной пустыне,  
Ищу твой сияющий край,  
Ты в рубище нищей рабыни  
Мой царственный пурпур узнай! (с. 285)

*Сияющий край* или *голубая забытая земля*, которая возникает в мыслях и снах Тэффи – это воспоминания детства и молодости белогвардейской писательницы, известной до революции во всей России. Её, как писательницу, читали и любили все. Даже сам император Николай II пожаловал, чтобы при составлении юбилейного сборника 300-летия Царствования Дома Романовых были в нём только произведения Тэффи. Это всё было. Тэффи знает, что теперь. Она, как и все русские в эмиграции, читала газеты и журналы. Теперь её родина в *рубище нищей рабыни* и на это она – Тэффи не соглашается. Она гордится тем, что было, но этого уже никогда не будет, несмотря на то, где бы она её не искала. СССР в то время был в действительности самой опасной страной в мире, где лилась кровь ручьями, ни в чём невиноватых людей. По поводу политики Сталина возникли рабочие лагеря, где жили, работали и умирали тысячи людей. Кроме того проводились “чистки” среди людей разных профессий [Солженицын 2011, с. 29, 58, 88].

Иногда Тэффи упоминает о ком-то, кто погасил её свечу перед Богом, о воле Сильного, но в стихах Тэффи разлука с родной страной – это *чёрная рана*. Она постоянно жалуется, что плохо ей на свете, *когда фиалками цветёт далёкий Юг* (с. 290), даже весна не радует её, потому, что горьки её слёзы. Только время от времени невыплаканная боль переходит в тихую святую кротость. Лирическая героиня стихотворений Тэффи словно святая, старается смиренно нести свой крест *замученная зноем и пылью, тоскою...*

В своих мыслях Тэффи иногда обращается к тому, кто обманул её в любви и хладнокровно задумывается над вопросом добра и зла. Почему зло приходит к человеку? С этой целью она обращается к Библии и приходит к следующему выводу:

- у ложа каждой блудницы стоит с белой лилией Архангел Гавриил;
- славен вовек обманувший Иаков и, обиженный Эзав;
- оправдан Варавва и распят Христос. Вывод, который получается, не звучит оптимистически;
- *Благословение Божьей десницы* над тем, кто грешил, обманул и убил;
- гибель кротких, радость низкопорочных и из этого что получается? – хаос и тьма, а человек является игрушкой в руках кого? – Бога или судьбы? Ничего из этого не понимая, она возлагает всё на Бога:

*Господи! Вerve разума кратко!  
Господи! Кладезь Твой так глубок!*

Смотря на свою жизнь, она приходит в тупик:

И в жизни той живу, не зная,  
 Где правда, где моя мечта,  
 Какая жизнь моя, родная, –  
 Не знаю – эта, или та...

Призадумываясь более тщательно над своей жизнью, она приходит к выводу, что она *сердцем кроткая была, людям зла не принесла*, но и сразу приходят на память греховные минуты, когда она вела себя как *блудница* и тогда слышала, как *Ангел плакал надо мною кровью мёртвых глаз*. С другой стороны – она не знает земного счастья, поцелуев, богатства. Считает себя почти нищей – *слепая и убогая* и тогда приходит ей на память Федосья-калика переходящая, пожилая, горбатая (ст. *Ангелика*), которая умерла без покаяния, без свечей, без друзей, без надгробного рыдания, в канаве придорожной, но её душа красавица, за которой прилетели *ангелы* и унесли её душу к Богу. Сам Христос с Богоматерью вышел к ней навстречу.

Раз возникшая мысль о смерти всё время волнует поэтессу. Весёлая и бойкая по своей натуре Тэффи, когда была молодая, любила говорить: “Старухой я никогда не буду. Даже в день смерти” [Одоевцева 1994, 320]. Когда стала более пожилой женщиной, условия жизни стали труднее, может и ожидала смерти, но по привычке любила шутить: “все мои сверстники умирают, а я всё чего-то живу. Словно сижу на приёме у дантиста, он вызывает пациентов, явно путая очереди, а мне неловко сказать и сижу усталая и злая...” [Седых 1963, 212].

Заслышанная в детстве сказка о калике Федосье становится источником надежды на спасение. Несмотря ни на что, лирическая героиня стихотворений Тэффи, обращаясь к Богу, просит “со святыми меня упокой”. Иногда, как девочка к отцу, так Тэффи с надеждой на милосердие прямо обращается к Богу:

Пожалей нас детей Твоих Господи  
 Что слепые мы до смерти от младости.  
 Что, слепые, не видим мы, Господи,  
 Пресветлой Твоей Божьей радости! (с. 296)

Когда в жизни лирической героини наступают невыносимые муки, она утешает себя:

Минует всё – и злоба и тревога  
 Земных страстей, заклятой суеты.  
 Но в небесах, в саду блаженном Бога  
 Они возрастают в вечные цветы.

Она верит, что “За тем, кто всю жизнь проплакал у порога / Сам Христос придёт в его час вечерний” (с. 294), но сразу появляется сомнение – “Мы нищие – для нас ли будет день! / Мы гордые – для нас ли упования!” (с. 296). Лирическая героиня стихотворений Тэффи с болью на сердце, с большой грустью и с многими сомнениями смотрит на свою пройденную жизнь. Она знает, что “есть в небесах блаженный сад у Бога / Блаженный сад нездешней красоты” (с. 296), но неизвестно, попадёт ли она туда. Её охватывают сомнения. Эти сомнения охватывали саму Тэффи до самой смерти, о чём, между прочим, свидетельствует стихотворение напечатанное в 1952 г. в журнале “Дело” № 2:

Вот придут ко мне Ангелы гордые  
И святых осуждающих клир  
И найдут, что побила рекорды я  
Всех грехов, оскверняющих мир.

Я заплачу: “Не вор я, не пьяница,  
Я томиться в аду не хочу”  
И мохнатая лапа протянется  
И погладит меня по плечу.

“Ты не бойся засилья бесовского, –  
Тихо голос глухой прогремит, –  
Я медведь Серафима Саровского  
Я навечный и верный твой щит”.

Дальше она упоминает о таких защитниках, как зайчик Франциска Ассийского и святого Губерта олень, кошка Мурка – любимая:

И мы все, как родного и близкого  
Отстоим твою грешную тень  
За то, что душу звериную  
На святую взнесла высоту.  
(...)  
И войдёшь ты, раба недостойная,  
Как царица в предрайскую дверь.

Стихотворение отражает то, что в действительности имело место. Андрей Седых, пребывая в гостях у Тэффи заметил: “настоящим хозяином в этой квартире была не Тэффи, а большой кот, лениво разгуливающий по столу и недоверчиво обнюхивающий посетителей. К несчастью кот обнюхивал не только посетителей, но и тарелку с печеньем, поставленную на стол, Н. А. никак не могла понять, почему мы отказываемся от предложенного угощения” [Седых 1963, 194]. Так же и Ирина



Одоевцева вспоминает, что Тэффи любила кошек. Однажды она ей сказала: “Мне не было бы так грустно и скучно (...), если бы у меня была кошка – мечтательно говорит Тэффи (...) С кошкой мне было бы легче. Только чем бы я стала её кормить? (...) Нет, лучше уж одной мучиться”. (...) и добавила: “Человек, не любящий кошек, никогда не станет моим другом. И наоборот, если он кошек любит, я ему многое за это прощаю и закрываю глаза на его недостатки” [Одоевцева 1994, 321].

Sacrum в лирике Тэффи, связанное с христианским Богом, это продуманные стихотворения; глубокие по вере, надежде и любви к Богу, сильные по эмоциональному содержанию. Чем больше скорбь, скрываемая перед миром, тем сильнее крик души лирической героини стихотворений Тэффи, обманутого людьми и судьбою, одинокого человека. *Passiflora* это своеобразный интимный дневник в форме стихотворений, где личный мир боли и невыносимой тоски по близким и по родине сливается в один голос, переполненный невыносимой болью, направленной к Богу. Тэффи была права, когда говорила, что “нет доктора, способного понять, что со мной делается” [Цетлин 1994, 325].

На основании этих стихотворений можно проследить земной путь верующего человека, его жизненные подъёмы и падения, размышления о смысле жизни и смерти. В основу стихотворений Тэффи легла русская традиция, которая на протяжении многих лет на чужбине, осталась в ней жива, несмотря на жизненные обстоятельства и до конца её дней нитью связывала с христианской страной.

## Литература

- Никоненко Ст., 2004, *Несравненная Тэффи*, [в:] *Тэффи. Собрание сочинений в пяти т.*, Москва, с. 7.
- Одоевцева И., 1994, *О Тэффи*, [в:] В. Крейд, *Дальние берега*. Портреты писателей эмиграции. Мемуары. Москва, с. 321.
- Седых А., 1963, *Н. А. Тэффи в письмах*, “Воздушные Пути”, Альманах III, Нью Йорк, с. 194.
- Трубнилова Е., 1995, *Тэффи Н. А.*, [в:] Николюкин А. Н., *Писатели русского зарубежья (1918–1940)*, ч. 3, Москва, с. 39.
- Тэффи, 2004, *Воспоминания*, [в:] *Тэффи. Собрание...*, Москва, с. 165.
- Фидлер Ф. Ф., 1911, *Первые литературные шаги: Автобиографии современных русских писателей*, Москва, с. 203.
- Цетлин М., 1994, *Н. А. Тэффи*, [в:] В. Крейд, *Дальние...*, с. 328.
- Solżenicyn A., 2011, *Archipelag Gulag*, Poznań, cz. 1–2, s. 29, 58, 88.

## SACRUM IN TEFFI'S LYRIC POETRY

## SUMMARY

When discussing sacrum in Teffi's lyric poetry we take into consideration the second volume of her poetry – *Passiflora*. It is a special lyric diary in which poetess describes her personal relations with God – prayer, request, invocation and despair. Their sources include homesickness, longing for relatives and misfortunes.

e-mail: w.jakimiuksawczynska@interia.pl

*Anna Kościółek*

*Toruń*

*Modlitwa to duchowe oddychanie.*

**Św. Jan z Kronsztadu o roli rozmowy z Bogiem  
w życiu chrześcijanina**

**Słowa kluczowe:** modlitwa, św. Jan z Kronsztadu, serce

Modlitwa – to dialog z Najwyższym, droga do przeobóstwienia człowieka, ma więc ona wymiar mistyczny. Celem naszych rozważań jest pokazanie roli, jaką rozmowa z Bogiem odgrywa w życiu człowieka wierzącego, według św. Jana z Kronsztadu, przede wszystkim na podstawie zapisków z dziennika *Moje życie w Chrystusie* (*Моя жизнь во Христе*), w którym autor opisywał swoje dążenia do doskonalenia duchowego. Zanim jednak przejdziemy do tych zagadnień, należy przedstawić biografię i działalność duszpasterską kapłana.

Św. Jan z Kronsztadu, właściwie Iwan Iljicz Siergijew (1829–1908) urodził się w miejscowości Sura, w guberni archangielskiej w ubogiej rodzinie psalmisty. Z powodu słabego zdrowia ochrzczony został w dniu urodzenia w domu przez swojego dziadka – kapłana prawosławnego [Каплин 2012, 5]<sup>1</sup>. Szczególny wpływ na chłopca miała jego matka. Była ona osobą głęboko religijną i takie zasady postępowania wpoila synowi [Горбачева 2007a, 13–14]. Na jego życie, w wymiarze duchowym, wpłynęli także patron św. Jan Rycki oraz św. Mikołaj Cudotwórca, opiekun rodzinnej parafii [Konachowicz 1999, 16]<sup>2</sup>, a jednocześnie jeden z najbardziej czczonych

---

<sup>1</sup> Warto dodać, że większość przodków św. Jana z Kronsztadu ze strony ojca, na przestrzeni 350 lat – to duchowni.

<sup>2</sup> To właśnie za przykładem św. Mikołaja jako kapłan prowadził szeroką i wszechstronną działalność charytatywną.

świętych w Rosji. Chociaż Iwan Siergijew był chorowitym dzieckiem, często chodził do cerkwi<sup>3</sup>. Już wtedy była ona dla niego schronieniem przed zgiełkiem świata, przystanią dla duszy, źródłem oświecenia [Кронштадтский 2012a, 97]. W dzieciństwie również pokochał Ewangelię. Stała się dla niego towarzyszem, nauczycielem i pocieszycielem [Сурский].

Warto przypomnieć, że w początkowym okresie edukacji przyszły kapłan miał poważne problemy z nauką, te niepowodzenia bardzo go martwiły. Dlatego gorąco prosił Pana, by oświecił jego umysł i pamięć [Konachowicz 1999, 19]. Modlitwy chłopca zostały wysłuchane.

Iwan Siergijew ukończył seminarium duchowne w Archangielsku w 1851 roku i otrzymał stypendium na kontynuowanie nauki w Petersburskiej Akademii Duchownej. W tym samym roku zmarł jego ojciec. Młody człowiek przerwał studia, chciał zostać diakonem lub psalmistą, aby zapewnić byt rodzinie. Matka sprzeciwiła się jednak planom syna. Wrócił więc do Akademii, dostał posadę pisarza w kancelarii i całą swoją pensję wysyłał bliskim [Горбачева 2007a, 17].

W czasie studiów Iwan Siergijew rozważał złożenie ślubów zakonnych, chciał bowiem poświęcić się pracy misjonarza w Ameryce Północnej lub na Syberii. Ostatecznie zdecydował jednak, że równie pożyteczną posługę duszpasterską będzie mógł prowadzić jako duchowny parafialny na terenach zamieszkałych przez Rosjan [Горбачева 2007a, 18]. W 1855 roku ukończył Akademię Duchowną, ożenił się z Elżbietą Nieswicką, córką proboszcza soboru św. Andrzeja w Kronsztadzie, a następnie przyjął święcenia diakońskie i kapłańskie [Горбачева 2007a, 19–20]<sup>4</sup>.

Przez cały okres pracy duszpasterskiej Iwan Siergijew był związany z soborem św. Andrzeja w Kronsztadzie, stąd nadany mu jeszcze za życia przydomek *Kronsztadzki*, którym sam duchowny posługiwał się zamiast nazwiska. Kiedy po raz pierwszy kapłan zobaczył wspomniany wyżej sobór, rozpoznał w nim świątynię, którą wcześniej widział w swoich snach i zrozumiał, że Bóg wzywa go do działalności duszpasterskiej [Горбачева 2007a, 18].

<sup>3</sup> Różniej pisał: „Храм – земное небо, место теснейшего соединения с Божеством; училище небесное, воспитывающее христиан для небесного гражданства, обучающее их небесным нравам, небесному жительству; преддверие неба, место общей молитвы, благодарения, славословия триединому Богу, все создавшему и хранящему; единение с Ангелами. Что честнее и почетнее храма? Ничего. В Богослужении, как на хартии, изображены в лицах все судьбы человеческого рода, от начала до конца; Богослужение – альфа и омега судьбы мира и человеков. Здесь, «в храме,» училище покаяния, примирения человека с Богом” [Кронштадтский 2012a, 98].

<sup>4</sup> Było to białe małżeństwo, po ślubie poprosił małżonkę, by żyli jak brat z siostrą [Konachowicz 1999, 26].

Miejsce, w którym święty Jan prowadził swoją posługę kapłańską, to miasto portowe, a zarazem twierdza, chroniąca wejście do Petersburga od strony Bałtyku. W sezonie pracy w porcie przebywało tam wiele osób, poszukujących pracy. Ludzie ci przyjeżdżali nawet z odległych zakątków kraju. Kronsztad był także miejscem, gdzie zsyłano ze stolicy ludzi zdeprawowanych, np. włóczęgów. Żyli oni na przedmieściach w ziemiankach, rozwalających się chatach czy barakach. Często nadużywali alkoholu, zajmowali się też żebractwem [Каплин 2012, 10].

Właśnie w takim mieście ojciec Jan prowadził szeroko zakrojoną działalność charytatywną i duszpasterską. Swój program kapłański zawarł już w pierwszym kazaniu. Stwierdzał w nim, że jego zadaniem jest nauczanie i oświecanie ludzi, pomaganie im, by umieli zmienić swoje życie oraz utwierdzanie ich w wierze [Каплин 2012, 11]. W tym celu codziennie odprawiał Liturgię i służył wiernym w sakramencie pokuty. W okresie Wielkiego Postu spowiadał czasami od godziny czternastej do drugiej w nocy, robiąc tylko półgodzinną przerwę około godziny dwudziestej trzeciej, aby zaczerpnąć świeżego powietrza [Каплин 2012, 12]. W swoich kazaniach ostro piętnował pijaństwo, nazywał je diabelską siecią i trucizną [Кронштадтский 2012c, 129–130]. Warto dodać, że w 1857 roku został wykładowcą religii w szkole powiatowej, a w 1862 – katechetą w Gimnazjum Klasycznym [Konachowicz 1999, 34]. W roku 1859 opublikował *Rozmowy katechetyczne (Катехизические беседы)*, w których w przystępnej formie wyjaśniał zasady chrześcijaństwa.

Szczególną troską duszpasterską Iwan Siergijew otaczał najbiedniejszych. Wspierał materialnie ubogich mieszkańców miasta i głosił im zasady prawosławnej moralności. Rozdawał swoją pensję potrzebującym, a kiedy nie miał pieniędzy, oddawał czasami swoje buty i wracał do domu boso [Каплин 2012, 11]. Małżonka zwróciła się nawet z prośbą, by to ona otrzymywała jego pobory [Каплин 2012, 12]. Tak też się stało, pieniądze przeznaczone były na utrzymanie rodziny, ale środki, które kapłan dostawał za pracę katechety uznawał za swoje i przeznaczał na cele charytatywne.

Po pewnym czasie zrozumiał, że jałmużna nie jest w stanie zmienić sytuacji biedoty, dlatego pomyślał o rozwiązaniu bardziej systemowym. Zorganizował Dom Pracy, w którym bezrobotni i bezdomni mieszkańcy Kronsztadu mogli znaleźć zatrudnienie i zakwaterowanie. W tym kompleksie mieściło się wiele instytucji, między innymi: zakład wyrobów drzewnych, zakład krawiecki, szewski, stołówka publiczna, noclegownia, schronisko dla sierot, punkt bezpłatnej pomocy dla kobiet, bezpłatne ambulatorium, szkoły, biblioteka, księgarnia. To swoiste małe miasteczko otaczały ogrody, które dostarczały owoców i warzyw [Konachowicz 1999, 114–115]. Z inicjatywy ka-

plana w mieście została także wybudowana tzw. „przystań zbawienia”, gdzie zakwaterowanie znajdowali robotnicy sezonowi [Konachowicz 1999, 32].

Z czasem sława św. Jana z Kronsztadu, obrońcy najuboższych i charyzmatycznego kaznodziei, rozprzestrzeniła się na cały kraj, a nawet poza jego granice. Znali go wszyscy, bez względu na wiek, płeć, wyznanie i narodowość. Codziennie przychodziło do niego około dwóch tysięcy listów i telegramów z prośbą o modlitwę [Горбачева 2007b, 47; Konachowicz 1999, 32–33]. Na jego adres wpływały dary finansowe od osób prywatnych, które następnie przeznaczal na wsparcie dzieł dobroczynnych, na budowę cerkwi i monasterów [Konachowicz 1999, 110–111].

W 1882 roku z inicjatywy kapłana otwarty został Dom Pielgrzyma, by umożliwić zakwaterowanie ludziom, którzy przybywali po pomoc z odległych rejonów kraju. O roli kaznodziei w ówczesnej Rosji dobrze świadczy wypowiedź Antoniego Czechowa, który po swojej podróży na Sachalin wspominał, że w każdym z odwiedzanych domów na ścianie wisiał portret ojca Jana [Каплин, 2012, 24]<sup>5</sup>. Potwierdzeniem autorytetu duchownego stało się też powołanie go na członka Świętego Synodu w 1907 roku. Jednak z powodu choroby nie wziął on udziału w żadnym posiedzeniu [Горбачева 2007a, 231].

Kapłana niepokoił wzrost nastrojów rewolucyjnych, anarchistycznych w Rosji. Ustrój monarchiczny uważał za pobłogosławiony przez samego Boga. Dlatego został członkiem Związku Narodu Rosyjskiego (Союз Русского Народа), wspierał tę organizację finansowo. Ojcu Janowi wypominano, że nosi drogie riasy i krzyże ozdobione kamieniami szlachetnymi, składano skargi na niego do metropolity Izydora<sup>6</sup>. Był atakowany przez prasę, powstawały utwory literackie pokazujące go w niekorzystnym świetle: *Nocne Marki (Полунощники)* Mikołaja Leskowa, *Czarne wrony (Черные вороны)* Wiktora Protopopowa [Каплин 2012, 28–29]<sup>7</sup>.

Zmarł w 1908 roku, pochowany został w dolnej krypcie świątyni na Karpowce w Petersburgu [Яковлев 2003, 25]. Zwyczajowo kapłanów grzebano przy cerkwiach, w których pełnili posługę, Święty Synod wydał pozwolenie, by ojca Jana pochować w innym miejscu, w stolicy [Каплин 2012, 32, przypis nr 3]. Rosyjska Cerkiew Zagraniczna kanonizowała go w 1964 roku, natomiast patriarchat moskiewski zaliczył duchownego do grona świętych w 1990 roku [Каплин 2012, 35–36].

<sup>5</sup> Warto dodać, że Teofan Pustelnik w jednym ze swoich listów pisał o św. Janie z Kronsztadu, że jest mężem Bożym, w innym stwierdzał, że pracuje dla Boga i Jego moc go utmacnia [Каплин 2012, 18].

<sup>6</sup> O nagonce na kapłana zob.: [Горбачева 2007a, 213–223].

<sup>7</sup> O utworze Leskowa zob.: [Trojanowska 2008, 200–203, 299–301].

Św. Jan z Kronsztadu był mężem modlitwy. Od najmłodszych lat rodzice wdrażali pierworodnego syna do tej formy kontaktu z Bogiem. Już kiedy był dzieckiem, mieszkańcy rodzinnej wioski prosili go o modlitewne wstawiennictwo. W okresie studiów często modlił się spacerując po akademickim ogrodzie. Później rozmowa z Panem „w drodze” stała się ważnym elementem jego duchowości. Podróżował przecież do różnych miast. Do końca życia lubił modlić się na łonie przyrody. Od najmłodszych lat ukochał bowiem naturę, to ona objawiała mu tajemnicę miłości Stwórcy do człowieka, zachęcała do dialogu z Bogiem [Konachowicz 1999, 11–12]. Stopniowo stała się znana siła modlitwy duchownego, powtarzały się przypadki uzdrowienia za jego wstawiennictwem [Каплин 2012, 13] Sprawując Liturgię, wyjmując cząstki z czwartej prosfory, kapłan zawsze pamiętał, by modlić się za tych, którzy go o to prosili.

Rozmowa z Bogiem odgrywała też ważną rolę w jego pouczeniach. Warto rozpocząć od rozbudowanej definicji:

*Молитва есть возношение ума и сердца к Богу [Правосл. катих. Митроп. Филар.], созерцание Бога, дерзновенная беседа твари с Творцом, благоговейное стояние души пред Ним, как пред Царем и Само-Животом, дающим всем живот; забвение для Него всего окружающего нас, пища души, воздух и свет, животворная теплота ее, очищение грехов, благое иго Христова, легкое бремя Его. Молитва – постоянное чувство своей немощи, или нищеты духовной, освящение души, предвкушение будущего блаженства, блаженство ангельское, небесный дождь, освежающий, напояющий и оплодотворяющий землю души, сила и крепость души и тела, очищение и освежение мысленного воздуха, просвещение лица, веселие духа, златая связь, соединяющая тварь с Творцом, бодрость и мужество при всех скорбях и искушениях жизни, светильник жизни, успех в делах, равноангельное достоинство, утверждение веры, надежды и любви. Молитва – сообщество с Ангелами и святыми, от века Богу угодившими. Молитва – исправление жизни, мать сердечного сокрушения и слез; сильное побуждение к делам милосердия; безопасность жизни; уничтожение страха смертного; пренебрежение земными сокровищами; желание небесных благ; ожидание всемирного Судии, общего воскресения, жизни будущего века; усиленное старание избавиться от вечных мучений; непрестанное искание милости (помилования) у Владыки; хождение пред очами Божиими; блаженное исчезание пред всесоздавшим и всеисполняющим Творцом; живая вода души, вмещение в сердце всех людей любовью; низведение неба в душу; вмещение в сердце Пресвятой Троицы, по сказанному: *к нему приидем и обитель у него сотворим* (Иоан. 14, 23) [Кронштадтский].*

Autor powyższych słów na początku przypomniał sformułowanie dobre znane z katechizmu, stwierdzając, że modlitwa to wznoszenie umysłu

i serca do Boga. Dalej przywołał często spotykane określenie rozmowy, nazywał też modlitwę pokarmem dla duszy, powietrzem i światłem. Tym samym wskazał, że jest ona niezbędnym elementem życia wewnętrznego. Modlitwa, jego zdaniem, wypływa z uczucia niemocy człowieka, świadomości swojej nędzy duchowej, ale jednocześnie jest przedsmakiem przyszłego szczęścia niebieskiego, złotą nicią łączącą Stwórcę ze stworzeniem, dającą poczucie wspólnoty z aniołami i świętymi. Stanowi źródło siły w trudach codziennego życia, jest wodą żywą dla duszy, świadectwem tego, że człowiek stworzony został na obraz Boży:

Молитва – доказательство моей разумной личности, моей богообразности, залог моего будущего обожения и блаженства. Я из ничего создан; я ничто пред Богом, как ничего своего не имеющий; но я, по милости Его, емь лице имею разум, сердце, волю свободную и при своем разуме и свободе могу сердечным обращением к Нему постепенно увеличивать в себе Его бесконечное царствие, постепенно все больше и больше умножать в себе Его дарования, почерпать из Него, как из приснотекущего неисчерпаемого Источника, всякое благо духовное и телесное, особенно духовное. Молитва внушает мне, что я образ Божий, что при смиренном и благодарном расположении своей души пред Богом, при своей свободной воле, я, бесконечно умножая духовные дары Божии, могу таким образом, в бесконечность усовершеншаться и до бесконечности увеличивать мое богоподобие, мое небесное блаженство, к которому я предопределен. О! Молитва есть знак моего великого достоинства, которым почтил меня Создатель. Но она, в одно и то же время, напоминает мне о моем ничтожестве (из ничего я, и ничего своего не имею, потому и прошу Бога о всем), как и о моем высочайшем достоинстве (я образ Божий, я обоженный, я могу другом Божиим называться, как Авраам, отец верующих, только бы веровал я несомненно в бытие, благость и всемогущество Бога моего и уподоблялся Ему в сей жизни делами любви и милосердия) [Кронштадтский].

Dla św. Jana z Kronsztadu modlitwa była rękojmią przebóstwienia, dzięki niej człowiek może pomnażać dary otrzymane od Pana, czerpiąc z Tego, który jest Źródłem Życia. Przy pomocy modlitwy istota ludzka realizuje swoje powołanie, by stawać się podobnym do Boga. Rozmowa ze Stwórcą jest bowiem znakiem godności, którą Najwyższy obdarzył człowieka, ale jednocześnie przypomina ona o nędzy duchowej każdego z nas.

Nawiązując do przypowieści o domu, znanej w dwóch wersjach: Mateusza (Mt 7, 24–27) i Łukasza (Łk 6, 47–49), św. Jan z Kronsztadu stwierdzał, że modlitwa może być wznoszona na piasku lub na kamieniu. Na piasku budują Ci, którzy modlą się bez wiary, z roztargnieniem, z oziębłością. Taka modlitwa nie przynosi wiernym korzyści wewnętrznej. Na kamieniu zaś wznoszą gmach życia wewnętrznego Ci, dla których modlitwa jest praw-



dziwą rozmową z żywym Bogiem [Кронштадтский 2003, 41], ich serca są blisko Stwórcy.

Ta forma życia duchowego – nauczał rosyjski święty – to źródło siły, życia i zbawienia, łączy ona chrześcijanina ze światem duchowym, z Absolutem. Modlitwa była według kapłana najlepszym pokarmem, który umacnia nie tylko duszę, ale i ciało wierzącego. Dlatego przekonywał, że trzeba ćwiczyć się w niej, doskonalić tę umiejętność, pogłębiać i rozwijać dialog z Bogiem, tak jak człowiek stopniowo uczy się wykonywania różnych czynności życiowych [Кронштадтский 2003, 168]. Zwracał uwagę, że należy modlić się z ochotą, energią, od serca, nie tylko w swojej intencji, ale za bliźnich, nawet wrogów, bo wszyscy jesteśmy dziećmi Jednego Boga. Ojciec Jan zalecał, by innych otaczać modlitewnym wsparciem szczególnie wtedy, gdy zauważamy w ich postępowaniu różne niedostatki natury moralnej. Zgodnie z duchem prawosławia zachęcał też, by modlić się za zmarłych, bowiem taka praktyka to wielkie dobrodziejstwo dla nich. W świadomości prawosławnej bardzo żywa jest pamięć o zmarłych. Modlitwa za nich jest bowiem objawieniem Zmartwychwstania, w niej właśnie Chrystus daje świadectwo nieśmiertelności, do której powołuje człowieka.

Zazwyczaj wyróżnia się cztery rodzaje modlitwy: uwielbienia, dziękczynienia, przebłagania i prośby. Jan z Kronsztadu zdawał sobie sprawę, że rozmowa chrześcijan z Bogiem najczęściej nosi charakter prośby, ale na tym człowiek nie powinien poprzestawać. Przebłaganie, jego zdaniem, potrzebne jest w szczególności na koniec dnia. Zachęcał też, by codziennie dziękować Bogu za dar życia, za Chrystusa Zbawiciela, za możliwość poprawy, za uwalnianie od niemocy duchowych i fizycznych, za otrzymane łaski, za wszystkie radości i smutki. Należy także wychwalać Najwyższego za Jego dobroć oraz mądrość. Oddanie chwały Stwórcy to „zobowiązanie, które buduje świadomość egzystencjalnego splecenia człowieka z Bogiem” [Grabowski 1995, 41]<sup>8</sup>. Chwała to dopełnienie aktu stworzenia.

Wspólnym zadaniem wszystkich wymienionych wyżej rodzajów modlitwy jest „coraz pełniejsza wewnętrzna integracja człowieka oraz aktualizacja jego więzi duchowej z Bogiem i wzajemnej między ludźmi, a nie poinformowanie Boga o ludzkich potrzebach czy ludzkiej sytuacji, które i tak Bogu są znane” [Zdybicka 1977, 157]. Dlatego kapłan przypominał, że na modlitwie nie zagubi się żadne słowo, bo Najwyższy słyszy każde. Dlaczego więc czło-

---

<sup>8</sup> „Господи! как я Тебя восхваляю, как я Тебя прославляю за силы Твои, за чудеса испелений от Св. Тайн Твоих, явленные на мне и на многих людях Твоих, которым я, недостойный, преподал после таинства покаяния сии святыя, небесныя, животворящие Твои Тайны!” [Кронштадтский 2003, 210].

wiek nie widzi owoców swojej rozmowy z Panem? Kaznodzieja odpowiadał, że dzieje się tak, gdyż chrześcijanin często nie kaja się za grzechy, którymi skalał swą duszę, a więc świątynię Bożą.

Szczególną uwagę św. Jan z Kronsztadu przykładał do porannej i wieczornej rozmowy z Bogiem. Oto przykład modlitwy zanoszonej do Pana rankiem:

Боже! Творче и Владыко мира! призри милостиво на создание Твое, украшенное Твоим божественным образом в сии утренние часы: да живет, да просветит Твое Око, тьмами тем крат светлейшее лучей солнечных, мою душу темную и умерщвленную грехом. Отыми от меня уныние и леность, даруй же мне веселие и бодрость душевную, да в радовании сердца моего славлю Твою благодать, святость, Твое беспредельное величие, бесконечные Твои совершенства на всякий час и на всяком месте. Ты бо еси Творец мой и Владыка живота моего, Господи, и Тебе подобает слава от разумных созданий Твоих на всякий час, ныне и присно и во веки веков. Аминь [Кронштадтский 2003, 57].

Modlitwa poranna jest potrzebna, by w niej prosić o to, by cały dzień spędzić bez grzechu. Taka praktyka religijna – zapewniał – wprowadzi do serca Chrystusa i da wierzącemu siłę, by przewyciężyć zło. Natomiast wieczorny pacierz ma skłaniać człowieka do żalu za popełnione grzechy:

Молясь вечером, не забудьте высказать в молитве к Духу Святому со всей искренностью и сокрушением сердца те грехи, в кои вы впали в предшедший день, – несколько мгновений покаяния теплого – и вы очищены Духом Святым от всякой скверны, паче снега убелены, и слезы, очищающие сердце, потекут из очей ваших, и одеждою правды Христовой вы прикрыты и с Ним соединены будете, как со Отцом и Духом [Кронштадтский 2003, 151].

W rozważaniach ojca Jana odnajdujemy również dobrze nam znane formuły modlitewne. Niejednokrotnie pojawiają się w jego zapiskach poszczególne wezwania z Modlitwy Pańskiej. Ich analiza wymagałaby jednak odrębnego studium. Kapłan zalecał też, by sercem odmawiać modlitwę Jezusową. To termin „techniczny” duchowości bizantyjskiej określający wzywanie Imienia Jezus używanego bądź samodzielnie, bądź w obrębie mniej lub bardziej rozwiniętej formuły [*Modlitwa Jezusowa* 1993, 5]. Modlitwa ta sięga korzeniami Starego i Nowego Testamentu. W Rosji praktykowana była od pierwszej połowy XV wieku [*Modlitwa Jezusowa* 1993, 194]. Żywym świadectwem wartości tej modlitwy są *Szczere opowieści pielgrzyma* (*Откровенные рассказы странника*). Przypomnijmy formułę kanoniczną: „*Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną (grzesznikiem)*”. Jest to wezwanie miłosiernego Jezusa przy równoczesnym wyznaniu własnej

grzeszności. Ta modlitwa „wiąże dwa bardzo istotne składniki chrześcijańskiej pobożności: adorację i skruchę. Mówi o chwale Bożej i grzechu człowieka” [Filokalia 1998, 31]. A taki wydzźwięk miały przecież przytaczane wyżej rozważania ojca Jana o modlitwie.

Wzywanie Imienia Jezus ma aspekt wspólnotowy, eklezjalny. Dobitnie podkreśla to rosyjska wersja: „*Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nad nami!*” Znamienna jest zamiana liczby pojedynczej na mnogą. Człowiek obejmuje swoją modlitwą wszystkich wierzących, prosi Chrystusa o zmiłowanie, otwiera się więc poprzez Boga na wspólnotę braci.

Modlitwa Jezusowa ma trzy stopnie. Pierwszy z nich to praktyka ustna, gdy człowiek dokonuje wysiłku, aby formułę powtarzać nieustannie słownie. Na drugim stopniu modlitwa jest rozumowa lub myślna. Chrześcijanin w umyśle przywołuje ciągle Imię Jezusa, koncentruje się na Nim, bowiem Ono objawia ukrytą w sobie moc Chrystusa. Najwyższy etap polega na odmawianiu modlitwy w sercu. Wówczas przenika ona wewnętrzną naturę człowieka, który postrzega siebie w Boskiej światłości [Bułgakow 1992, 164]. Mnisi z Athosu świadczyli, że praktykujący tę modlitwę widzieli światłość Chrystusa i czcili ją jako światłość Przemienienia na górze Tabor [Bułgakow 1992, 164]. Ojciec Aleksander Mień pisał, że „skupienie na świętym Imieniu Jezusa powoduje, że cała duchowość człowieka jest przeniknięta Jego światłem; całe nasze jestestwo zostaje ogarnięte tą modlitwą” [Mień 1994, 59]. Wielbiąc Imię Jezus, przyczyniamy się do wzrostu Mistycznego Ciała Chrystusa [Mień 1994, 60].

Charakteryzowana praktyka religijna „oznacza zatem taki stan, w którym «moje» działanie, «moja» modlitwa utożsamiają się całkowicie z nieustannym działaniem Innego we mnie. Nie jest to już modlitwa skierowana do Jezusa, lecz modlitwa samego Jezusa” [Ware 2008, 190]. Św. Jan z Kronsztadu zalecał modlitwę sercem, a więc mówił o tym najwyższym etapie, gdy modlitwa staje się kontemplacją, a więc wpatrywaniem się w Pana z miłością. To postawa ewangelicznej Marii, która siedzi u stóp Jezusa i patrzy na Niego z miłością (Łk 10, 38–42). Trzeba jednak pamiętać, że nie można podchodzić do wyróżnionych wyżej etapów w sposób formalny, to nie stopnie, które muszą następować po sobie, ale raczej poziomy, które nawzajem się przenikają. Warto też przypomnieć, że w XIX wieku w Rosji modlitwę Jezusową odmawiali przede wszystkim mnisi. Św. Jan z Kronsztadu zachęcał do niej wszystkich wiernych.

W powyższych uwagach niejednokrotnie pojawiała się słowo „serce”. Należy więc zwrócić uwagę na biblijne i prawosławne pojmowanie tego pojęcia. W Piśmie Świętym „serce jest ośrodkiem osobowości człowieka, jego woli, [...] to centrum myśli, gdyż obejmuje ono wszystkie zdolności ducha

ludzkiego” [Evdokimov 2003, 71]. W pojęciu biblijnym, to właśnie w sercu powstają myśli i podejmowane są decyzje. W sercu człowiek szuka Boga, służy Mu, wielbi i kocha Go [*Filokalia* 1998, 31]. Prawosławie przejęło taką koncepcję. Serce „jest najważniejszym organem istoty ludzkiej, punktem styczności umysłu i materii, ośrodkiem zarazem fizycznej budowy człowieka i jego struktury psychicznej oraz duchowej” [Ware 2008, 191], „określa nie same emocje i uczucia, lecz całość osoby ludzkiej” [Ware 2008, 188], „oznacza najgłębsze wnętrze człowieka. Jest siedzibą umysłu, życia, pamięci” [*Filokalia* 1998, 31]. Serce zatem to nie tylko materialny organ ciała, „serce fizyczne to zewnętrzny symbol nieograniczonych możliwości duchowych człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga” [Ware 2008, 188]. Jest ono centrum istoty ludzkiej i miejscem jej spotkania ze Stwórcą, ale jednocześnie poznania samego siebie jako świątyni Bożej [Ware 2008, 189]. Serce to symbol niezmierzonej głębi człowieka, jego prawdziwego „Ja”, ośrodek, promieniujący i przenikający całe jestestwo [Evdokimov 2003, 71], z którego „wytryskują myśli, uczucia i chęci” [Behr-Sigel 2008, 121]. Wyraża ono „niewypowiedzianą głębię człowieka ukrytego [...]” [Evdokimov 2003, 73].

Pojęcie serca zdaje się więc obejmować tę rzeczywistość, która w nauczaniu św. Pawła określana jest mianem człowieka duchowego, wewnętrznego, w odróżnieniu od cielesnego (1 Kor 2, 14–16). W swoim dzienniku *Moje życie w Chrystusie* św. Jan z Kronsztadu posługiwał się wspomnianym wyżej rozróżnieniem. Pisał:

Плотский человек не понимает духовного блаженства, происходящего от молитвы и добродетели, и не может разуметь хотя сколько-нибудь, что за блаженство будет в том веке. Он ничего не знает выше земного, плотского блаженства, и будущие блага считает за мечту воображения. Но духовный по опыту знает блаженство души добродетельной и заранее предвкушает сердцем будущее блаженство [Кронштадтский 2003, 184].

Zdaniem Iwana Siergijewa, zarówno człowiek cielesny, jaki i duchowy ma swoje potrzeby. Dla pierwszego z wymienionych są nimi: jedzenie, picie, oddychanie, odzież, ciepło [Кронштадтский 2003, 298]. Natura duchowa potrzebuje zaś – rozmyślań, uczuć, komunikacji z Bogiem poprzez modlitwę, Liturgię, udział w sakramentach, oraz kontaktu z innymi ludźmi, przejawiającego się w rozmowach, wzajemnej pomocy czy nauce. Podkreślał, że „zwierzęca” natura jest doczesna, przemijająca, duchowa – wieczna.

U człowieka zewnętrznego całe życie, wszystkie jego zajęcia mają charakter cielesny. W miarę odrzucenia tego, co doczesne, człowiek przestaje „żyć dla brzucha”, a w jego sercu zaczynają panować wiara, nadzieja i miłość. Św. Jan z Kronsztadu był głęboko przekonany, że jeśli człowie-

kowi cielesnemu jest lekko – to duchowemu ciężko, jeżeli zbyt dużą wagę przywiązuje się do potrzeb ciała – to wewnątrz gnije, ulega rozkładowi i na odwrót, zgodnie ze słowami św. Pawła: „choćbowiem niszczy nasz człowiek zewnętrzny, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień” (2 Kor 4, 16).

Cała siła istoty ludzkiej zawiera się bowiem, według kapłana, w sercu chrześcijanina. Ono jest okiem naszego bytu, im jest ono bardziej czyste, tym widzi lepiej, dokładniej i jaśniej [Кронштадтский 2003, 78]. Serce dla św. Jana z Kronsztadu to pole Bożej aktywności, jednak w przypadku braku kontroli nad samym sobą, może w nim zapuścić swe korzenie grzech<sup>9</sup>. Wówczas trzeba oczyścić to źródło życia, zapalić w nim czysty, nie gasnący płomień miłości [Кронштадтский 2003, 282], by na powrót stało się prawdziwym centrum bytu.

Św. Jan z Kronsztadu serce określał mianem barometru, który pokazuje stan naszego życia duchowego. Porównał je też do niezawodnego kompasu, którym człowiek kieruje się, pływając po morzu swego życia [Кронштадтский 2003, 110]. Przyrząd ten – dopowiadał – wskazuje, czy człowiek zdąża we właściwym kierunku, ku wschodowi, czyli Jezusowi, czy też błądzi, kierując się na zachód do królestwa szatana [Кронштадтский 2003, 110]. Nazywał serce również kruchym naczyniem, w którym przechowywany jest skarb wiary. Wewnątrz człowieka to dla niego świątynia Pana, dlatego ostrzegał słowami św. Pawła z *Listu do Koryntian*: „Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście” (1 Kor 3, 17). Był przekonany, że trzeba serce ćwiczyć, by nie przywiązywało się do rzeczy doczesnych, by one nie stały się idolami człowieka, ale by jego wewnątrz otwarte było na Pana.

Warto przypomnieć w tym miejscu, że główny wysiłek ascetyczny hezychastów polega na tzw. „straży serca”. Sformułowanie to powstało na podstawie wezwania z *Księgi Przysłów*<sup>10</sup>, „oznacza skupienie umysłu oraz strzeżenie go przed myślami pochodzącymi z zewnątrz, przed namiętnościami i podszeptami szatana” [Filokalia 1998, 31]. Jest to więc kontrola nad samym sobą, swoim życiem wewnętrznym. Taka powściągliwość, zdaniem ojca Jana, to warunek konieczny nie tylko modlitwy Jezusowej, ale w ogóle relacji z Bogiem. Serce bowiem, które troszczy się o sprawy materialne, szczególnie te zbytteczne, zostawia Pana – Źródło życia i pokoju [Кронштадтский 2003, 209]. A Stwórca, jak nauczał św. Jan z Kronsztadu, daje

<sup>9</sup> Warto przypomnieć słynne słowa Fiodora Dostojewskiego: „Tu diabeł z Bogiem się zмага, a polem bitwy jest serce człowiecze” [Dostojewski 1987, 133].

<sup>10</sup> „Z całą pilnością strzeż swego serca, bo życie ma tam swoje źródło” (Prz 4, 23).

według serca, jakie wewnątrz – taki dar. Trzeba strzec swego duchowego centrum, by przygotować je do modlitwy. Przed tą praktyką religijną należy ukorzyć serce, odrzucić ziemską marność i wprowadzić do swego wnętrza wiarę żywą i bez wątpliwości [Кронштадтский 2003, 203]. Tylko Chrystus, nazywany przez kapłana Tym, który zna ludzkie serca (*Серцеведеу*) „zdolny jest, poprzez dar Swojego Ducha, przynieść sercu ukojenie i uspokoić hałas jego myśli i namiętności” [Behr-Sigel 2008, 103].

Antropologia św. Jana z Kronsztadu opierała się na nauce Ojców Kościoła. Jak dla św. Jana z Damaszku człowiek był dla niego mikrokosmosem [Кронштадтский 2003, 36; Evdokimov 2003, 70]<sup>11</sup>, dziełem rąk Bożych [Кронштадтский 2003, 58], jego dusza – to obraz Najwyższego [Кронштадтский 2003, 44]. Ten obraz Boży sprawia, że – zdaniem duchownego – trzeba szanować każdą istotę ludzką, nawet gdy grzeszy [Кронштадтский 2003, 312]. Zdawał sobie sprawę, że człowiek postawiony został między dwoma siłami: dobrem i złem, pomiędzy dającym życie ogniem Bożym a niszczącym ogniem diabelskim [Кронштадтский 2012b, 584]. Istota ludzka dla ojca Jana była marnością, której wielkość nadaje Pan. Przywołane wyżej pojęcie „mikrokosmos” podkreśla jedność, podobieństwo, a nawet tożsamość człowieka z całą materialnością świata. Dzięki jednak obrazowi Bożemu istota ludzka przekracza tę materialność, „ciało nie jest jedynie zbiorem pierwiastków chemicznych, uporządkowanych w określonych procesach chemicznych, fizycznych czy biologicznych, ale uczestniczy w godności stworzonej na obraz Boga istoty” [Gryz 2009, 179]. Dlatego nieodłączną cechą obrazu Najwyższego w człowieku była dla kapłana wolność [Кронштадтский 2003, 109].

Odwołując się do słów z *Księgi Przysłów* stwierdzał, że Stwórca pragnie serca człowieka<sup>12</sup>. Bo to właśnie ono, jak pokazano wyżej, jest głównym ośrodkiem istoty ludzkiej, jej życiem. Dlatego Iwan Siergijew konkludował, że serce to sam człowiek [Кронштадтский 2003, 32], istota pozostająca w relacji z Bogiem, dla której modlitwa, zgodnie ze sformułowaniem przywołanym w tytule niniejszego szkicu, jest „duchowym oddychaniem” [Кронштадтский 2003, 240]. W świetle naszych rozważań określenie to ma dwa wymiary. Z jednej strony świadczy o tym, że dla ojca Jana modlitwa – to niezbędny element życia duchowego, z drugiej zaś – wskazuje na związek z tradycją hezychastyczną, podkreśla rolę modlitwy Jezusowej w kształtowaniu duchowości człowieka.

<sup>11</sup> Pojęcie mikrokosmos „często używane przez platoników i stoików, zostało przejęte przez Ojców kappadockich i otrzymało wymiar chrześcijański” [Meyendorff 2007, 132].

<sup>12</sup> „Synu, daj mi swe serce, dróg moich niech strzegą twe oczy” (Prz 23, 26).

## Literatura

- Behr-Sigel E., 2008, *Miejsce serca. Wprowadzenie w duchowość prawosławną*, przeł. A. Kocot, Kraków.
- Bułgakow S., 1992, *Prawosławie*, przeł. H. Paprocki, Białystok – Warszawa.
- Dostojewski F., 1987, *Bracia Karamazow*, [w:] idem, *Dzieła wybrane*, t. VI, przeł. A. Wat, vol. 1, Warszawa.
- Evdokimov P., 2003, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa.
- Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, 1998, przekład i opracowanie ks. J. Naumowicz, Tyniec.
- Grabowski M., 1995, *Na obrzeżach sacrum*, Poznań.
- Gryz K., 2009, *Antropologia przeobóstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Lublin.
- Konachowicz A., 1999, *Żywot i duszpasterstwo świętego Jana z Kronsztadu*, Hajnówka.
- Meyendorff J., 2007, *Teologia prawosławna. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Kraków.
- Mieć A., 1994, *Wprowadzenie do modlitwy*, przeł. O. Koszutska, Kraków.
- Modlitwa Jezusowa*, 1993, przeł. K. Górski, Kraków.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, 1982, Poznań – Warszawa.
- Ware K., 2008, *Moc Imienia. Modlitwa Jezusowa w duchowości prawosławnej*, [w:] E. Behr-Sigel, *Miejsce serca. Wprowadzenie w duchowość prawosławną*, przeł. A. Kocot, Kraków.
- Trojanowska B., 2008, *„Odchodząca” Ruś i Rosja w twórczości Mikołaja Leskowa*, Bydgoszcz.
- Zdybicka Z., 1977, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin.
- Горбачева Н. Б., 2007а, *Праведный Иоанн Кронштадтский*, Нижний Новгород.
- Горбачева Н. Б., 2007b, *Таинства Церкви*, Нижний Новгород.
- Каплин А. Д., 2012, *Предисловие*, [w:] И. Кронштадтский, *Я предвижу восстановление могучей России*, сост., предисл., примеч., именной словарь А. Д. Каплина, отв. ред. О. А. Платонов, Москва, s. 5–36.
- Кронштадтский И., 2003, *Моя жизнь во Христе*, Москва.
- Кронштадтский И., *Моя жизнь во Христе*, t. II, [online] <http://lib.eparhia.saratov.ru/books/09i/ioannkr/life2/49.html> [16.07.2012].
- Кронштадтский И., 2012а, *Мысли о Церкви и православном богослужении*, [w:] И. Кронштадтский, *Я предвижу восстановление...*, s. 81–102.
- Кронштадтский И., 2012b, *Предсмертный дневник. Май–ноябрь 1908 года*, [w:] И. Кронштадтский, *Я предвижу восстановление...*, s. 579–599.
- Кронштадтский И., 2012с, *Слово против пьянства*, [w:] И. Кронштадтский, *Я предвижу восстановление...*, s. 128–130.

Кронштадтский И., Святой праведный Иоанн Кронштадтский, *В мире молитвы*, [online] [http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya\\_zhizn/molitva/ioann\\_v\\_mire\\_molitvy\\_03-all.shtml](http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/molitva/ioann_v_mire_molitvy_03-all.shtml) [16.07.2012].

Сурский И. К., *Отец Иоанн Кронштадтский*, [online] <http://theme.orthodoxy.ru/saints/ioann.html#1> [16.07.2012].

Яковлев А. И., 2003, *Духовный подвиг отца Иоанна Кронштадтского*, [w:] И. Кронштадтский, *Моя жизнь во Христе*, Москва, с. 5–25.

### *PRAYER IS SPIRITUAL BREATHING.*

#### SAINT JOHN OF KRONSTADT ABOUT ROLE OF CONVERSATION WITH GOD IN CHRISTIAN LIFE

##### S U M M A R Y

Saint John of Kronstadt was a defender of the poor, a charismatic preacher, and a man of prayer. A conversation with God played a large part in his life when he was a child. People from his own village asked the boy about helpful prayers. When he was carrying out his priestly duties miracles of healings were performed countless times through his prayers. The Priest encouraged the faithful to conversation with Creator. The Preacher believed it was a source of strength, life, and salvation, the best feed for body and soul. This article is based on extracts from the diary of St John of Kronstadt *My Life in Christ* and it is an attempt to show the role of prayer in Christian life.

e-mail: Anna.Kosciolek@umk.pl



*Małgorzata Krzysztofik*

*Kielce*

**XVII-wieczny model antropologii ciała  
w *Kazaniu umarłych do żywych*  
Eleuterego Zielejewicza (1651)**

**Słowa kluczowe:** antropologia ciała, kazanie XVII-wieczne, kazanie pogrzebowe, ciało żywe, ciało martwe, ciało zmartwychwstałe

*Kazanie umarłych do żywych* (1651) ojca Eleuterego Zielejewicza to starodruk wyjątkowy z tego względu, że jest jednym z nielicznych kazań pogrzebowych XVII wieku, które zawierają szczegółowe opisy ciała żywego i martwego. Fenomen tego tekstu uprawnia do wielu sposobów literaturoznawczego oglądu – można go interpretować na tle rozwoju barokowego kaznodziejstwa, można też analizie poddać zagadnienie tradycji retorycznej, biblijnej, konceptystycznej itp. Na temat XVII-wiecznych kazań powstało ostatnio wiele cennych publikacji naukowych (ich przegląd wykracza poza ramy niniejszego artykułu<sup>1</sup>), jednakże wszystkie dotychczasowe wysiłki badawcze, odsłaniające różne istotne aspekty kaznodziejstwa epoki, nie wyczerpują problemu ontologii ludzkiej cielesności<sup>2</sup>. Temat antropologii ciała jest często przez literaturoznawców marginalizowany bądź przemilczany, a przecież, jak powszechnie wiadomo, historia każdej cywilizacji to także historia ludzkiej cielesności, ponieważ ciało stanowi podstawową kategorię kultury; jest jej paradygmatem. Jako obiekt wielorakich kulturowych modyfikacji, przez swe potrzeby zarazem kulturę kształtuje. Oddziaływania są

---

<sup>1</sup> O różnych kierunkach badań kaznodziejstwa por. Dobrosława Platt [1992, 15], Kazimierz Panuś [1999], idem [2005], Anna Nowicka-Struska [2008], Jacek Bąk [2002], Wiesław Pawlak [2005], Marek Skwara [1999], idem [2009].

<sup>2</sup> Na temat teologii ciała w barokowej poezji religijnej por. Mirosława Hanusiewicz [1998, 218–236]. Na temat relacji ciało – dusza por. Jadwiga Kotarska [1995, 313–333].

więc dwustronne – tożsamość fizyczna, związana z naturą, to zarazem tożsamość kulturowa, związana z tym, co właściwe cywilizacji. Jacques Le Goff i Nicolas Truong słusznie zauważają:

Ciało ma historię. Koncepcja ciała, jego miejsce w społeczeństwie, jego obecność w sferze wyobraźni i w rzeczywistości, w życiu codziennym i w momentach wyjątkowych zmieniały się we wszystkich społeczeństwach historycznych [Le Goff Truong 2006, 6].

Mary Douglas podkreśla społeczny wymiar ludzkiej cielesności:

(...) ludzkie ciało jest zawsze traktowane jako obraz społeczeństwa i nie ma naturalnego sposobu rozważania ciała, który nie zawierałby jednocześnie wymiaru społecznego [Douglas 2004, 116].

Antropologiczna lektura tekstu siedemnastowiecznego<sup>3</sup>, ukazująca obecność w nim kategorię ciała, jest więc istotna z tego względu, że pozwala nie tylko głębiej zrozumieć specyfikę postrzegania jednej z podstawowych kategorii kultury w dobie baroku, ale również i w czasach nam współczesnych, co zaprezentuję na przykładzie kazania Eleuterego Zielejewicza.

O samym kaznodziei wiemy niewiele – urodził się w roku 1610 w Wilnie w rodzinie mieszczańskiej, zmarł po roku 1680 w Budślawiu; był bernardynem<sup>4</sup>. Zachowały się trzy jego kazania pogrzebowe – upamiętniające fundatora Kalwarii Zebrzydowskiej Mikołaja Zebrzydowskiego (1660), Annę i Reginę Towiańskie (1651) oraz Krzysztofa Odachowskiego (1663). Jest też autorem utworu opisującego cudowny obraz Matki Bożej (*Zwierzyniec na ziemi niebieski, to jest puszcza budzka, łaskami Boskimi opływająca, których ludzie przy cudownym obrazie Nas. Panny w kościele o. Bernardynów będącym, doznawają* – 1650)<sup>5</sup>.

24 października 1651 roku w kościele Wilkomirskim ojciec Eleutery Zielejewicz wygłosił wobec rodziny oraz zgromadzonych wiernych kazanie na pogrzebie dwóch kobiet (matki i córki) – Anny i Reginy Towiańskich, które następnie zostało wydrukowane w Wilnie. Pomimo że XVII wiek to „epoka rękopisów”, mowy pogrzebowe drukowano chętnie, gdyż stanowiły dla ro-

<sup>3</sup> Na temat antropologii literatury staropolskiej por. Dariusz Śniezko [2010, 111–119].

<sup>4</sup> „Po wstąpieniu do zakonu bernardynów w 1633 r., odbył roczny nowicjat w klasztorze wileńskim i złożył profesję 12 X 1634 r., a następnie uczył się teologii w tymże klasztorze i przyjął święcenia kapłańskie. Przebywał następnie w różnych klasztorach Prowincji Małopolsko-Litewskiej jako kaznodzieja” [Słownik polskich... 1981, 549].

<sup>5</sup> Por. Marek Skwara [2009, s. 595–597; *E.* VIII, s. 281, 316, 323; *E.* XXXV, s. 331–333].

dziny zmarłych szczególną pamiątkę<sup>6</sup>. Tekst drukowany w pewnym stopniu różnił się od wygłoszonego, jak zauważa Marek Skwara: „Wydrukowane oracje pogrzebowe były przeważnie dłuższe od tekstów wypowiedzianych, przy czym «rozszerzanie» to jedyny zabieg, o którym mamy pewne informacje” [Skwara 2009, 64]. Cechowały się także ostatecznym dopracowaniem stylistycznym oraz bardziej ujednoliconą, przemyślaną konstrukcją i co warto podkreślić – na czytelnika oddziaływały już jedynie przez treść, a nie przez sposób jej wygłoszenia.

Rama kompozycyjna *Kazania umarłych do żywych* wpisuje się w powszechny w całej ówczesnej Europie schemat<sup>7</sup>. Starodruk opatrzony został obszerną kartą tytułową, zawierającą podstawowe informacje o obu zmarłych kobietach, a także o kaznodziei, miejscu, roku wydania i drukarni: *Kazanie umarłych do żywych, które miały kości zmarłych w Chrystusie Jej Mości Paniej Anny Szczytowny Zabielskiej, Kasprowej Towiańskiej, Sędzinej Wilkomirskiej, Grodzkiej i Jej Mości Panny Reiny Towiańskiej, Sędzianki Wilkomirskiej, matki i córki, oraz w kościele Wilkomirskim die 24 octobris, anno 1651 grzebionych, przez O. Eleutherego Zielejewicza, Zakonu ś. Franciszka De Obser. od umarłych żywym tłumaczone. Vilnae, Typis Acad. Societatis Iesu*<sup>8</sup>.

Na odwrocie karty tytułowej zamieszczony został drzeworyt przedstawiający herb rodziny zmarłych (Szczytów) oraz krótki, czterowersowy napis na herb. Zgodnie z XVII-wieczną konwencją wydawniczą, na kolejnych kartach (k. A2r-A3v) widnieje dedykacja *Jego Mości Panu Kasprowi z Bohdana Towiańskiemu, Sędziemu Grodzkiemu, Wilkomirskiemu, memu wielce miłościwemu Panu* – mężowi zmarłej Anny i ojcu Reginy. Kazanie rozpoczyna się cytatem z *Psalmu 34: Omnia ossa mea dicent* (k. A4r), który stanowi motto i zarazem temat przewodni wypowiedzi, konsekwentnie w dalszej części rozwijany i wyjaśniany (k. A4r-G3v). Całość kończy się pożegnaniem zmarłych (k. G3v-G4v).

Nie wiadomo, co było bezpośrednią przyczyną zgonu matki i córki. Z laconicznych wzmianek kaznodziei na temat rodziny Towiańskich dowiadujemy się, że Kasper pochował wcześniej córkę Krystynę, zmarłą wkrótce po narodzinach. Z małżeństwa z Anną miał córki i synów, którzy uczestniczyli w uroczystości pogrzebowej.

<sup>6</sup> Okres rozkwitu drukowanych kazań to lata 1632–1654; ta sytuacja załamała się po potopie szwedzkim, gdy w ruinę popadło wiele drukarni.

<sup>7</sup> Na temat drukarskiego schematu kazań w Europie XVII w. por. Marek Skwara [2009, 67–69].

<sup>8</sup> Folio, kart 28. Wszystkie cytaty podaję za tym wydaniem, dlatego zamieszczam przy nich jedynie numer karty.

Lektura *Kazania umarłych do żywych* uświadamia, iż ojciec Eleutery Zielejewicz dobrze znał i potrafił wykorzystać w praktyce obowiązującą konwencję gatunku. Osią tematyczną pogrzebowej mowy uczynił werset psalmu, który następnie w „punktach” metodycznie wyjaśnił słuchaczom. Zastosował popularny w ówczesnym kaznodziejstwie koncept, mający na celu zdumienie odbiorców, a w konsekwencji obudzenie ich żywej reakcji<sup>9</sup>. Autorkami kazania uczynił kości Anny i „kości z jej kości wzięte” – Reginy, a siebie postawił w roli tłumacza, przekazującego żywym przesłanie od zmarłych. Ten koncept, dzięki wyjątkowej wyobraźni, rozwinął w obrębie całego kazania – amboną kości uczynił „straszny ciemny grób”, ich akademią – kostnicę, a katedrą – katafalk. Kaznodzieja szczegółowo opisał cztery przymioty kości, do których zaliczył mówienie, prorokowanie, rodzenie i kwitnienie, a następnie scharakteryzował cztery sposoby przemawiania umarłych do żywych: przez kości, przez groby, przez robactwo, przez milczenie. Budowaniu konceptu służy również tradycja biblijna – autor odwołał się do tych perykop starotestamentowych, których tematyka w jakiś sposób wiąże się z kośćmi, a są to: Ps 34,10a (*Omnia ossa mea dicent, Domine quis similis tui*) oraz ożywienie wysuszonych kości opisane w wizji proroka Ezechiela (Ez 37). Kazanie ojca Zielejewicza ma jasne przesłanie dydaktyczne – autor chwali zmarłe kobiety, przypomina wszystkim słuchaczom o nieuchronnym końcu ich ziemskiego istnienia oraz nawołuje do pokuty i nawrócenia.

Antropologiczna lektura *Kazania umarłych do żywych* pozwala na wyłonienie trzech obrazów ciała ludzkiego opisywanego przez kaznodzieję, a są to: ciało żywe, ciało umarłe i ciało zmartwychwstałe.

Ontologię cielesności definiuje w kazaniu tradycja biblijna – twórca ciała to sam Bóg, który powołując do istnienia pierwszych rodziców, uczynił ich na swoje podobieństwo (Rdz 1,26–27). Istota ludzka złożona jest z dwóch różnych części – materialnej, podległej zniszczeniu (ciało) i niematerialnej, wiecznej (dusza). Wielkość człowieka oraz jego wyjątkowa ranga w dziele stworzenia znajdują uzasadnienie w przekonaniu, iż jest obrazem samego Boga, który bezgranicznie go umiłował. Myśl o miłości Boga do człowieka Eleutery Zielejewicz wypowiada *expressis verbis*:

A coś więcej miał dla człowieka uczynić, a nie uczyniłeś; stworzyłeś go twym obrazem do chwały twej uczestnictwa; dałeś mu twe anioły za stróże (...); odkupiłeś go nieoszacowanym krwie twojej i śmierci skarbem; ukoronowałeś go światłością wiary prawdziwej koroną; ciałem i krwią twoją, nie mlekiem onego karmiłeś (...) (k. F1v).

<sup>9</sup> Koncepty w kazaniach katolickich były w XVII w. bardzo popularne. Autorzy nawiązywali do upersonifikowanej śmierci, heraldyki, symboliki zwierząt (realnych i fantastycznych), roślin, również do toposów (np. życie jako żegluga) [por. Pawlak 2005].

Myśl o wielkości człowieczeństwa łączy się nierozzerwalnie z popularnym w literaturze i filozofii epoki baroku przekonaniem o jego kruchości, małości, słabości. Dla zobrazowania tej prawdy kaznodzieja przywołuje znany topos człowieka – prochu (k. G1v) oraz wody („człowiek jest woda co dzień upływająca” – k. D3r). Podkreślenie wanitatywnej kondycji ludzkiej egzystencji prowadzi do wniosku o eschatologicznym wymiarze wszelkich doczesnych poczynań – dobre życie ziemskie wiedzie człowieka do szczęścia wiecznego.

### Ciało żywe

Pobożność realizuje się w ciele i poprzez ciało, o czym kaznodzieja przekonuje słuchacza na liczne sposoby. Podkreśla nędzę oraz bezbronność cielesności – człowiek nagi wychodzi z łona matki i nagi wróci „w żywot matki wszystkich” (k. B4r). Z uporem przypomina powszechną prawdę o niemożliwości jakiegokolwiek zabezpieczenia ciała na życie pośmiertne – niezależnie od wszelkich usiłowań, przyjdzie czas jego unicestwienia. Ułomność cielesnej części człowieczeństwa wiąże się również z jej podatnością na zmęczenie i choroby. Ciało stanowi w przekonaniu ojca Zielejewicza dług spłacany naturze podległej po grzechu pierworodnym zniszczeniu:

Dwojako homo humo litat, naprzód gdy ciało swe co dzień co godzina i co moment przez prace i poty, trudy i choroby, wieku, zdrowia i sił odmiany ad intentionem naturae corruptae ziemi ofiaruje i jako dług winny oddaje (k. B3v).

Z dużą dozą wyobraźni plastycznej oraz uczucia kaznodzieja opisuje ciało matki, które ostrożnie przez dziewięć miesięcy nosi dziecko pod sercem, rodzi je w wielkiej boleści, karmi piersiami stanowiącymi „kuchnię i spiżarnię”, kołysze w rękach będących „miękką kołyską rodzicielskiej miłości”, obdarza pocałunkami ust – „wrót przyrodzonego afektu” oraz strzeże nigdy niezasypiającymi oczyma (k. D1v). Ten subtelny opis żywego ciała matki i małżonki kaznodzieja umiejętnie zestawia z tym samym ciałem martwym, co potęguje grozę przekazu.

W opisach ciała żywego szczególne miejsce zakonnik poświęca wyglądowi zewnętrznemu kobiet. Ostro piętnuje układanie i farbowanie włosów, ponieważ uważa te czynności nie tylko za stratę czasu, ale również za obrazę Stwórcy i gest sprzeciwu wobec natury:

Pamiętaj, iż spełzną włosy, które teraz trefiąc, tak wiele czasu tracicie, a co hańba większa, stworzycielami się czyniąc nowemi, z siwego włosa białego Deum revincentes czarny włos już grzebieniami ołowianemi, już farbiczkami ubierając, przeciwko naturze robicie; albo też tenże siwy włos plastrami smołowemi już z czół waszych, już z skroni, ponosząc męczeństwo diabelskie, z wielkim szaleństwem i głupstwem wyrывacie (k. E2v).

Z wyjątkową pasją zestawia na zasadzie kontrastu krótkotrwałe piękno żywego ciała z makabryczną anatomią pośmiertnego rozkładu:

(...) spadną rogate czapki, brzydkie peruki, nie stroje, ale straszdyła, nie ozdoby, ale oszpecenie ludzkiej głowy (k. E3r).

Te słowa obrazują kulturową przepaść w sposobie podejścia do ciała między wiekiem XVII a początkiem XXI, a jednocześnie napięcia w obrębie kultury popularnej doby baroku. Kaznodzieja nakazuje totalną akceptację cielesności, łącznie ze wszystkimi oznakami starzenia się (np. siwizna) i brzydoty, a wszelkie zabiegi mające na celu „poprawianie natury” uważa za grzech pychy, naruszający wolę Boga<sup>10</sup>. Ciało za życia musi ulec stopniowemu zniszczeniu, aż wreszcie po śmierci nastąpi jego totalny rozkład i z tym faktem należy się bezwarunkowo pogodzić, gdyż najmniejsza nawet niezgoda okazuje się być aktem nieposłuszeństwa wobec Stwórcy.

Równie jaskrawy przykład takiej koncepcji cielesności stanowi piętnowanie przez o. Zielejewicza makijażu:

Memor esto, że tak opadną brwi i policzki twoje, które muszczesz, tak twarz robaczy roztoczą, którą pęcherzkami, barwiczki, surnatami<sup>11</sup> maglujesz, a tym Bogu w oczy jako niedoskonałemu rzemieślnikowi plujesz i poprawując sztańskim pędzlem dzieło rąk Boga twego, onemu z wielką czartowską pociechą, Boską obelgą, dusze twej zatraceniem, przyganiaasz (k. E3r).

Makijaż i farbowanie włosów są nieodpowiednie nawet w przypadku chęci podobańcia się niewiasty własnemu mężowi – na zarzut: „Ale rzeczecie, że to dla męża czynię, że się farbuję, aby mię nie obrzydził sobie” (k. E3v) zakonnik znajduje prostą i nie podlegającą dyskusji, jednoznaczną odpowiedź – trzeba podobać się przede wszystkim Bogu. Przytoczenie argumentów strony przeciwnej świadczy o wewnątrz kulturowych napięciach – po jednej stronie barykady mamy surowego kaznodzieję, po drugiej – dbające o wygląd zewnętrzny kobiety, nazwane przez niego „czartowskimi malarkami” (k. E3r).

Barokowa wyobraźnia o. Zielejewicza lubuje się w kontrastach – opisy ciała żywego zestawiane są nieustannie z opisami ciała martwego, co ma

<sup>10</sup> Podobne poglądy odnajdujemy w nauczaniu niektórych ojców Kościoła – np. Tertulian o ukrywaniu przez kobiety oznak starości pisze: „Choć widzimy też, jak te, które żałują, że dożyły starości, usiłują powrócić od bieli do czerni. O zuchwałości! rumieni się wiek, który przyzwalały w swych życzeniach, bo popełniają kradzież; wzdychają za młodością, za wiekiem grzechu; marnują sposobność okazania powagi, jaką im dano. Podobne głupstwa niech będą jak najdalej od córek mądrości” [Minois 1995, 141].

<sup>11</sup> Surnat – szminka.

unaoczną bezowocność jakichkolwiek zabiegów upiększania natury, podległej nieodwracalnemu procesowi zniszczenia. Złem moralnym okazuje się nie tylko makijaż, ale również wszelkie ozdoby ciała, zwłaszcza biżuteria; kaznodzieja tłumaczy, że drogocenne zausznice opadną w trumnice, a uszy noszących je kobiet ulegną rozkładowi, o czym zmarli pouczają żywych:

Patrz na pieczary uszu ogniłych naszych, tak i wam wasze uszy robak oberznie, które darmo dziurawiąc, drogimi zausznicami ozdabiacie (k. E4r).

Z podobnym zaangażowaniem zakonnik piętnuje noszenie pereł, złotych łańcuszków i drogocennych ubrań, uzasadniając swoje zdanie argumentami moralnymi, które tym razem wiążą się ściśle z ekonomicznymi – kosztowne stroje i ozdoby pochłaniają olbrzymie sumy pieniędzy, a co gorsza, podczas gdy jedni żyją w luksusie i zbytku, inni wegetują na granicy nędzy. Obraz pośmiertnego rozkładu stanowić ma namacalny dowód wanitatywności dóbr materialnych:

(...) tak ciało szyje waszej opadnie, którą teraz perłami i drogiemi kanakami<sup>12</sup> zdobiecie. Robacy roztoczą plecy i piersi, które niewstydliwym strojem wystawujecie i łańcuszkami złotemi, dźwigając w nich całe wioski, okrywacie (k. F3v-F4r).

Złem moralnym okazują się też „perfumy piżmowane” i rękawiczki, które „obrócą się w smród” (k. F4r); peruki, „kędziory trefione”, które zostaną ogolone przez kosę Lachezis oraz wszelkie gustowne stroje, które czeka nieuchronna zmiana w wory i włosienice. Dobra materialne dane zostały człowiekowi jedynie na krótką chwilę doczesnej egzystencji i mają służyć bliźnim. Kaznodzieja przestrzega słuchaczy, by po śmierci nie spotkali się z zarzutem Chrystusa:

Dawałem tedy wam bogactwa na to, abyście bliźniemu dobrze czynili, a wyście na stroje, zbytki, na one kabaty, rzezane czartowskie okienka, na długie u płaszczów ogony, czartowskie materace, na fałdowane ankerki<sup>13</sup>, diabelskie komórki, na wymyślne czapeczki, zatyczki czartowskie różki, obracali; a bliźnich swoich swego ciała, bo z jednej głowy i z jednego rodzica Adama wszyscy, nie odziewali (k. F3v).

Problem nierówności materialnej społeczeństwa nie stanowi *novum* w literaturze staropolskiej – pisał o nim chociażby Mikołaj Rej, ks. Piotr Skarga

<sup>12</sup> Kanak – naszymnik.

<sup>13</sup> Ankerka – strój kobiecy.

czy Wacław Potocki; jest tematem tak starym, jak dzieje ludzkości – przykładowo w *Nowym Testamencie* czytamy o ubogich, którym zawsze można wyświadczać dobro (por. Mt 26,11; Mk 14,7). Zacytowany fragment starodruku, nawiązujący do słów z ewangelicznej perykopy o sędzie ostatecznym, jest interesujący z tego względu, że ukazuje jak w pryzmacie kulturę materialną epoki, rzucając interesujące światło na zrozumienie specyfiki barokowej antropologii ciała. Ciało ubrane bogato oraz zadbane świadczy nie tylko o statusie materialnym człowieka, ale także o jego moralności – gustowny kabat, wymyślna czapka, modnie skrojony płaszcz, zapach perfum to atrybuty szatańskie, wiodące do zguby wiecznej. Kategoria ciała interpretowana jest poprzez etykę i religię, na plan dalszy natomiast schodzi estetyka, która traci rację bytu. Prawdziwe piękno nie jest pięknem fizycznym, ale duchowym; rzeczywistość postrzegana oczyma rozsypie się przecież w proch, stąd częste w kazaniu piętnowanie troski o wygląd zewnętrzny. Na podstawie zachowanego tekstu nie da się jednak wywnioskować, gdzie przebiega granica między właściwym a przesadnym dbaniem o ciało. Złem oczywistym jest przykładowo bogaty, modny strój oraz pofarbowane włosy, starodruk milczy natomiast o tych zabiegach wobec ciała, które są stosowne i moralne.

Temat ontologii cielesności podejmują również inni twórcy – przykładowo Szymon Wysocki w dziele pt. *O doskonałości zakonnej* (1609), zgodnie z duchem epoki postrzega ciało jako „domowego nieprzyjaciela”, przeszkodę na drodze do doskonałości, a także pana, którego niewolnikiem staje się dusza. Nakazuje zatem permanentną czujność oraz kontrolowanie wszelkich potrzeb cielesnych, ale zarazem zauważa, że ciało stanowi dar Boga, dlatego należy je uszanować:

Panie, nie dałeś nam panowania nad ciałem, żebyśmy go mogli zabić albo ochronić i owszem, obligowałeś nas, żebyśmy go zdrowo zachowali, ile być może: przystoi tedy, żebyśmy się starali o takie wczasy, które dla zdrowia jego służą; a tym więcej, iż nie tylko dusza, ale też i ciało na służbę się twoją wydaje i dlatego mieć o nim potrzeba staranie [Wysocki 1609, 370].

Dozwolona okazuje się więc troska o ciało mająca na celu zachowanie zdrowia, zabronione – nie tylko zbytne uleganie potrzebom fizycznym, ale też celowe, świadome niszczenie własnej cielesności.

Te zachowania wobec ciała, które w *Kazaniu umarłych do żywych* jawią się jako zło, otrzymują krańcowo odmienną interpretację w czasach współczesnych, głoszących szczególną potrzebę wieloaspektowej, świadomie zaplanowanej pracy nad ciałem. Przewartościowaniu uległo pojęcie piękna – hasło „nie ma brzydkich kobiet, są tylko zaniedbane” [Passerini 2008, 119], pośrednio jawi się jako oskarżenie i działa jak wyrzut sumienia u tych wszyst-



kich osób, których wygląd zewnętrzny nie mieści się w kanonie współczesnej estetyki. Przesłanie naszych czasów jest jasne – piękne ciało to gwarancja powodzenia, szczęścia, zawodowego sukcesu, kariery, pełni życia, stąd błyskawiczny rozwój przemysłu nastawionego głównie na poprawianie cielesności (chirurgia plastyczna, dietetyka, kosmetyka, sport itp.<sup>14</sup>). Ciało przejawiające oznaki brzydoty staje się czytelnym znakiem zaniedbania – Mike Featherstone zauważa:

Reklamy, obszerne artykuły i kolumny poradnikowe w czasopiśmie i gazetach domagają się od jednostek, by wzięły na siebie odpowiedzialność za to, jak wyglądają. (...) naturalną erozję ciała i jego zawodność towarzyszącą starzeniu się interpretuje się jako oznaki moralnego zaniedbania. (...) Pojawiające się z wiekiem zmarszczki, obwisłość, skłonność do tycia, utratę włosów i tak dalej, jednostka winna zwalczać, dbając energicznie o ciało – z pomocą przemysłu kosmetycznego, upiększającego, gimnastycznego i wypoczynkowego [Featherstone 2008, 112].

Współczesna kultura postrzega ciało jako przedmiot „wymagający serwisowania”, co zapewnia korzyści doczesne – bardzo konkretne i wymierne:

Nagrodą za pracę nad cielesną ascezą nie jest już zbawienie duchowe czy choćby lepsze zdrowie, ale poprawa wyglądu i bardziej rynkowe „ja”. (...) poddanie się rutynom dbałości o ciało stanowi w kulturze konsumpcyjnej warunek wstępny osiągnięcia akceptowanego wyglądu i ujawnienia ekspresji cielesnej [Featherstone 2008, 109].

„Ponowoczesne” ciało to przede wszystkim odbiorca wrażeń – zdaniem Zygmunta Baumana: „Spożywa ono i trawi przeżycia. Korzystając z przyrodzonej zdolności reagowania na podniety, jest narzędziem przyjemności” [Bauman 2008, 99].

Przyczyny tak drastycznej różnicy w XVII-wiecznym i obecnym podejściu do cielesności mają, co jest sprawą oczywistą, podłoże kulturowe – filozoficzne, religijne oraz ekonomiczne. Nastawiona na kult ciała współczesna kultura popularna nie odwołuje się do argumentów eschatologicznych, celowo i uporczywie je przemilczając. Lęk przed brzydotą, śmiercią i nicością – jedna z głównych obsesji dzisiejszych czasów – jest głęboko skrywany i niejednokrotnie stanowi temat tabu. Olbrzymie zyski różnych gałęzi przemysłu nastawionego na poprawianie ciała stanowią jeden z głównych czynników decydujących o kulturowym obrazie cielesności. Pomimo pewnych podobieństw, wychudzonego ascetę wieków dawnych dzieli od dzisiejszej anorektycznej modelki przepaść mentalna.

---

<sup>14</sup> Por. Naomi Wolf, [2008, 106].

## Ciało martwe

Szczególnie dużo miejsca w *Kazaniu umarłych do żywych* zakonnik poświęcił ciału martwemu, które jawi się jako odrażający analogon śmierci, niemości i prochu. Przez plastyczne opisanie ludzkich szczątków rozkładających się w trumnie (oczu, zębów, języka, uszu, czaszki, rąk, żeber, łopatek itp.) kaznodzieja dokonuje *sui generis* sekcji zwłok. Nie cofa się przed żadnym drastycznym szczegółem, mówi bez ogródek i jakichkolwiek zahamowań. O ile piękno fizyczne ciała żywego nie poruszało jego estetycznej wrażliwości, w przypadku ciała martwego sytuacja zmienia się diametralnie. Triumf brzydoty należy słuchaczowi przedstawić z anatomiczną starannością i dbałością o konkrety.

Zwłoki toczy tragiczny proces rozkładu – w miejscu, które zajmował mózg, szczury wiją gniazdo (k. E4v); nie ma już języka (k. E4v); żyły i ciało odpadają od kości pośród pracy tabunów uwijającego się robactwa (k. F2r); galki oczne „wygniły”, brwi i włosy opadły, a puste oczodoły stały się mieszkaniem jaszczurek (k. E3v). Marmurowe tablice nagrobne skrywają upokarzającą prawdę:

Woła marmurowy nagrobek w kościelną ścianę wprawiony, swym tytułem: tu leży król, książę, potentat, świata monarcha. Odpowiada drzewo, odpowiada truna, odpowiada w niej ona gwardia tego potentata, to jest robactwo, żaby, węże, jaszczurki, a prawdziwie: tu leży motyl, świerszcz, mucha. Woła marmurowy tytuł: tu leży mądry Salomon, mocny Herkules, a w trunie zgniłość, smród, ropa, robactwo odpowiada: tu leży wór gnoju, trup śmierdzący, nędzny kaleka, spróchniałe drzewo, niemocne, kruche, suche, nie trzeba na nie ostrego topora, ruszysz, dmuchniesz, samo się skruszy i jako perzyna rozleci (k. C3r-C3v).

To, co kultura ukrywa pod wiekiem trumny, objawia się w całej pełni ponurej kaznodziejskiej wizji. Rozkład zwłok wręcz namacalnie urzeczywistnia się w obecności zgromadzonych na kazaniu wiernych. Brak granicy i brak tematu tabu, rażący w naszych czasach, znajduje jednakże szerszy kontekst kulturowy chociażby w popularnych w dobie baroku rzeźbach, tzw. *transi*, przedstawiających szkielet podległy procesowi zniszczenia oraz w malarstwie podejmującym tematy wanitatywne.

W opisach ciała martwego kaznodzieja stosuje typową dla kultury hierarchizację, dzielącą poszczególne członki na lepsze i gorsze, wyższe i niższe, szlachetniejsze i mniej szlachetne<sup>15</sup>. Porządek wertykalny (górze – dół) mu-

<sup>15</sup> „Ciało dzieli się na części szlachetne (głowa, serce) i podłe, nieszlachetne (brzuch, ręce, genitalia). (...) Głowa jest po stronie ducha, brzuch – po stronie ciała” [Le Goff, Truong 2006, 64].

si jednak w kazaniu pogrzebowym ustąpić miejsca horyzontalnemu, ponieważ nawet najpotężniejszemu cesarzowi wystarczy grób mierzący zaledwie osiem stóp, a największemu skąpcowi kilka łokci płótna na śmiertelną koszulę (k. B3r). Zasadą organizującą wszystkie opisy części ciała jest tendencja dydaktyczna – im szlachetniejsze miejsce zajmowały poszczególne członki za życia, tym większego doznają teraz upokorzenia.

W ciele żywym pozycję szczególną posiada głowa nie tylko jako aparat głównych zmysłów (wzroku, słuchu, powonienia i smaku), ale też siedlisko ludzkiej myśli. Kulturowa symbolika głowy jest bardzo bogata, obejmuje takie rzeczywistości, jak np.: światło, porządek, doskonałość, mądrość, rozum, władza, pozycja społeczna (koronę czy wieniec laurowy nosi się przecież na głowie), autorytet, przywództwo duchowe, indywidualność, inteligencja itp.<sup>16</sup> Jak zauważa Piero Camporesi:

Pośród wszystkich części „machiny cielesnej” czasce przypadało honorowe miejsce, twarzy zaś przywilej szlachectwa. Ranga członków obniżała się nieuchronnie w hierarchii narządów, w miarę jak zstępowało się w niższe rejony ciała [Camporesi 2005, 112].

Nieprzypadkowo więc w kazaniu ojca Zielejewicza słuchaczy zgromadzonych na pogrzebie poucza głowa zmarłej kobiety:

Uważaj, gdzie jest ona moja przyrodzona i twoja (włosy, czoło, brwi, oczy, uszy, wargi, policzki) ozdoba; patrz, gdzie ona gładkość, uroda, mózg, język, słuch, wzrok, mowa, gdzie stroje, mitry, korony, przyłbice, infuły książąt, królów, hetmanów, papieżów, monarchów (k. E2v).

Ten symbol władzy, mądrości i pozycji okazuje się być śmieciem, leżącym bez żadnego szacunku na cmentarzu:

Rzeknie głowa po straconej koronie w piasku się walająca. Non est sicut Dominus, non est sicut Deus noster. Rzecze mózg w niej spróchniały sapientiae eius non est numerus (...) (k. B4v).

Drastyczna prawda skłania do przewartościowań – to, co kiedyś świadczyło o potędze, faktycznie jest jej zaprzeczeniem. Jedynie Bóg pozostaje niezmienny, dlatego wszystkie rozsypane na cmentarzysku kości w obliczu własnego poniżenia i bezradności przypominają żyjącym: *Quis ut Deus* (k. B4v).

Okrucieństwo wanitatywnej kondycji cielesności podkreślone zostało przez przykład Scytów, którzy z trupich czaszek „oprawiwszy je w złoto

<sup>16</sup> Por. Władysław Kopaliński [1990, 96–99, hasło ‘głowa’].

i srebro” (k. D2v) robili kubki. Części ciała martwego okazują się być zwykłymi przedmiotami, które można wykorzystać, czyniąc z nich elementy zastawy stołowej. Można też posłużyć się nimi w inny sposób – na przykład zakonnikom czaszka pomaga w nabożnej medytacji:

A na co proszę i dzisiaj pobożni zakonnicy głowy trupie w swych chowają celach i oczom swego rozumu do codziennej kontemplacji wystawują? (k. B2v).

Ponure i przerażające widowisko, malowane w wyobraźni słuchaczy, ma wstrząsnąć ich sumieniami. Opisuując z pasją pośmiertną anatomię rozkładu, kaznodzieja nieustannie przypomina żywym:

Robak umarłego w trunie toczy, a (...) w ciele żyjącego śmierć odpowiada, grzmi jej straszny odgłos od toczącego robactwa, iż to się z tobą i z twoim żywy człowiecze będzie działa ciałem, tak robactwa pastwiskiem, korzyścią i pokarmem zostanie pewnie (k. C3v-C4r).

W charakterystyce kolejnych części ciała martwego ojciec Zielejewicz nieustannie odwołuje się do sfery emocjonalnej słuchaczy. Przykładowo usta zmarłej Reginy, które pocieszały małżonka w smutkach, w potrzebie dawały radę, pouczały dzieci „macierzyńskim napomnieniem”, żegnały odjeżdżających i witały gości, zamilkły już na zawsze („imieniem was waszym nigdy nie nazowię” k. D2r).

Wzmocnieniu siły kaznodziejskiego przekazu służy podkreślenie totalnego bezwładu martwego ciała, które doświadcza braku poszanowania i wśród żywych nie budzi już żadnego respektu (k. B2r). Aktywne życie ustępuje absolutnej niezdolności do jakiegokolwiek czynu, zmarli „w grobie leżąc, nic już nie mówią, na żaden płacz i lament pozostałych nie wzruszają się” (k. D1v). Nawet wielcy mocarze i bohaterowie „biednej muchy z nosa spędzić, robakowi jednemu odjąć się i ruszyć z miejsca sami nie mogą” (k. D1r). Ciało martwe, upokorzone w swojej bierności i bezradności, stanowi teraz pastwę robactwa, dokonującego ostatecznego dzieła jego unicestwienia. Kaznodzieja nie cofa się przed brutalnymi i drastycznymi obrazami, kończącymi opisaną przez niego ponurą sekcję zwłok. Z ciała zmarłego rodzą się teraz ciała robaków:

Trzeci sposób mówienia umarłych do żywych jest przez robaki, węże, jaszczurki, których głosem i językiem jest toczenie ich ciała umarłego, z którego się rodzą. (...) Co też proszę za przyczyna, że Job nazywa robactwo siostrami? Ta, że robacy jednoż są z umarłym człowiekiem ciało, bo się z tegoż ciała rodzą i toż są jedno ciało, jako jest toż jedno w ojcu, matce, synach i córkach, braci i siostrach ciało (k. C2r).

Biblijna kara będąca konsekwencją grzechu pierworodnego urzeczywistnia się w całej pełni – ciało ostatecznie zamienia się w proch (k. C2r).

Ciało martwe należy do innego porządku – zstępując do grobu, staje się zdaniem Piero Camporesi „produktem błota i szlamu, nieuchronnie powracającym do pierwotnej nieczystości” [Camporesi 2005, 127]. Odraza i strach wobec zwłok, opisywanych z anatomiczną pasją, przejawiającą się w dbałości o ponure szczegóły, obrazuje modele barokowej antropologii ciała, nie do końca konsekwentnej i spójnej, bo przecież:

Trudno uwierzyć, że ta sama kultura katolicka, wychwalająca „niezwykłą sztukę niezrównanej maszyny”, wzywająca do podziwiania „odpowiedniości i proporcji części, a także postawy, wdzięku, uroku”, jak gdyby Bóg nie miał niczego innego na celu, jak „jej zewnętrzne piękno” (Segneri), uległa ponurym, żalobnym fascynacjom, znajdując niemal masochistyczne upodobanie w rozkładającym się ciele [Camporesi 2005, 126].

Na pytanie o przyczyny wyjątkowo drastycznego opisu ciała martwego w kazaniu barokowym odpowiedzi jest kilka. Estetyka epoki dopuszczała, nawet więcej – akceptowała taki sposób mówienia o zwłokach. Przykładowo Wespazjan Kochowski pisze:

Cóż dalej? Ubiorą trupa w koszulę: pokazując, że więcej na tamten świat z sobą bierze, aniżeli na ten przyniósł świat z sobą. Wrzucą potem w dół, aby nie śmierdział żywym: zadzwonią w dzwony, pokój trociszkami wykurzą [Kochowski 1991, 412].

W podobnym tonie wypowiada się Wacław Potocki:

I stąd cię śmierć do grobu leda dzień wywlecze,  
Gdzie dogniesz ostatka. (...)  
Inszy się rozpościerać w tym będzie po tobie,  
A ty, jakoś był ziemią, ziemią będziesz w grobie [Potocki 1987, 407].

Brutalne wypowiedzi, mające na celu podkreślenie kruchości i przemijalności kondycji fizycznej, to popularny, konwencjonalny temat barokowej poezji<sup>17</sup>. Barokowa antropologia ciała stanowi pochodną nie tylko estetyki, ale też etyki. Wszelkie opisy unaoczniające brzydotę, bezwład, kruchość,

---

<sup>17</sup> Dla Mikołaja Reja taki sposób podejścia do ciała byłby nie do zaakceptowania. W plastycznej wizji pisarza renesansowego zmarły śpi (jak na nagrobku sansovinowskim), czekając zmartwychwstania: „A acz tu do czasu to mizerne ciało w ziemi zostanie a jako smacznym snem uspokojono będzie (...)” [Rej 1956, 27].

zniszczenie itp. mają jasne przesłanie dydaktyczne, ugruntowane w dyskursie chrześcijańskim. Pisarze, poeci, kaznodzieje mówią jednym głosem – materialna powłoka cielesna przemija, ale życie nie kończy się, ponieważ doczesność wiedzie do wieczności. Ojciec Zielejewicz, odmalowując przed słuchaczami zebranych na mszy pogrzebowej brutalną anatomię rozkładu, w ten sposób ich przestrzega, napomina, poucza, by opowiedzieli się w życiu za prawdziwymi wartościami i nie utracili zbawienia wiecznego. Wybór drastycznych środków jest przemyślany i celowy – wywołanie wstrząsu ma służyć zbożnym celom.

Siedemnastowieczne kazanie pisane w formie rozmowy zmarłych z żywymi, w czasach współczesnych nie znajduje racji bytu bez odwołania do metafizyki, bo przecież:

Pozbawiony własnej energii, (...) trup jest tylko zimną i sztywną rzeczą, należącą do dziedziny fizykochemii. Jest także tym, co pozostaje poza wszelką komunikacją. Rozmowa z trupem to jedynie rozpoczynanie monologu. A jeśli w obrzędach archaicznych zdarza się, że trup odpowiada, jego mowa jest czytelna jedynie w symbolice wymyślonej przez żywych [Thomas 2008, 307–308].

Kultura współczesna krańcowo zmieniła podejście do śmierci, którą poprzednie epoki umiały oswoić. Jeden z najwybitniejszych badaczy tych przemian, Philippe Aries, o śmierci zdziwiającej w XX wieku pisze:

(...) po raz pierwszy protest przeciw śmierci wniesiono tak otwarcie. Od pewnego czasu wzbierał on w głębinach, gdzie go uwięziono, przebijał się ku powierzchni – jeszcze jej nie sięgając – od lęku przed pozorną śmiercią, od tego, że przez miłość do drugiego człowieka ukrywano przed nim bliski koniec i że przez odrazę do chorego chowano go przed ludźmi. Teraz ów protest ukazuje się w pełnym świetle, jako główny rys charakterystyczny naszej kultury. (...) Śmierć zostaje wyeliminowana [Aries 2008, 302].

Tę tezę potwierdza analiza słownictwa funeralnego. Louis-Vincent Thomas zauważa:

Po francusku słowo ‘cmentarz’ (cimetiere) oznacza „miejsce, gdzie się śpi” (z greckiego: koimeterion), a w żadnym razie nie miejsce, gdzie się gnije; łagodzi się to jeszcze, mówiąc dziś o cmentarzu parku, cmentarzu ogrodzie. (...) Stwierdzić należy, że społeczeństwo zachodnie jest bardzo źle przygotowane do borykania się z faktem śmierci” [Thomas 2008, 307].

Literatura XVII wieku, mówiąca o rozkładzie zwłok bez żadnych zahamowań, jest nam dziś bardzo odległa, dla wielu współczesnych czytelników antropologia ciała obecna na kartach *Kazania umarłych do żywych* może

być wręcz odrażająca i nie do przyjęcia, ponieważ nie tylko stanowi temat tabu, ale również narusza ich poczucie dobrego smaku.

### Ciało zmartwychwstałe

Ontologia cielesności ukazana w pogrzebowym kazaniu Eleuterego Zielejewicza nie wyczerpuje się w prezentacji ciała żywego i martwego, ale w duchu chrześcijańskim przekracza próg doczesności. Opisów dopełnia tym samym wizja ciała zmartwychwstałego, która okazuje się być tajemnicą wykraczającą poza możliwości wyobraźni kaznodziejskiej. O ile ojciec Zielejewicz nie miał żadnych problemów z zaprezentowaniem ciała żywego, a tym bardziej martwego, mówiąc o ciele zmartwychwstałym, wydaje się być bezradny. Pomaga sobie odwołaniem do tradycji starotestamentowej – przypomina słuchaczom wizję doliny suchych kości, które mocą prorockiego słowa Ezechiela zostają ożywione i stają się wielkim wojskiem (k. D3v)<sup>18</sup>.

Tajemnica zmartwychwstania ciała wymyka się wszelkim opisom i wizualizacjom, a pozwala autorowi jedynie na czynienie porównań oraz mniej lub bardziej trafnych metafor. Kości zmarłych stanowią nasienie, z którego zrodzi się nowe ciało, absolutnie niepodobne do doczesnego, odrodzone i uświęcone przez Zbawiciela. Można o tym ciele powiedzieć jedynie tyle, że będzie niezniszczalne, wieczne, święte. Kaznodzieja posługuje się porównaniem zmartwychwstałego ciała do pszczoły („abyście się znowu nieśmiertelnymi już pszczołami, *lac et mel sub lingua* słodkiej wieczności mającemi, stali” k. G2r), do feniksa oraz do kwitnącej palmy. Wszystkie figury stylistyczne wykorzystane przez autora świadczą o tajemnicy zmartwychwstania ciała, która przekracza możliwości doczesnego poznania. Św. Paweł w *1 Liście do Koryntian* pisze:

Lecz powie ktoś: A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciele? O, niemądry! Przecież to, co siejesz, nie ożyje, jeżeli wprzód nie obumrze. To, co zasiewasz, nie jest od razu ciałem, którym ma się stać potem, lecz zwykłym ziarnem, na przykład pszenicznym lub jakimś innym. Bóg zaś takie daje mu ciało, jakie zechciał; każdemu z nasion właściwe (1 Kor 15,35–38).

Ojciec Zielejewicz, świetnie obeznany z tradycją biblijną, koncentruje się w związku z tym już nie na samym opisie wyglądu ciała zmartwychwstałego, ale na pragnieniu podkreślenia jego chwały, co ma być przeciwwagą wobec

<sup>18</sup> Ez 37 – na temat interpretacji tej wizji por. Ryszard Rumianek [1988, 101–144].

wszystkich poprzednich brutalnych opisów nędzy i poniżenia ludzkiej cielesności. Zmartwychwstanie dokona się również w ciele, kiedy nastanie czas wesela, błogosławieństwa i wiecznej nagrody:

Poniżone w grobowym piasku kości będą się radować w Panu, który na sąd ostatni przyszedłszy, wskrzesi je z grobu do wiecznego żywota. Aza nie ta ich radość, wesele, szczęście, błogosławieństwo i on kwitnący uwielbienia ich habit, że z poniżonych w trunie robaków znowu się pszczołki zrodzić miały, skrzydłami chwały wiecznej obdarzone i słodczy niebieskiej plastrami ubogaczone (k. E1v).

Poniżone kości wskrzeszone mocą Najwyższego do niekończącego się już istnienia „*sicut herba germinabunt*” (k. E1r), upokorzona głowa otrzyma „koronę niebieską”, a człowiek będzie oglądał twarz samego Boga (k. G3r). Od poniżenia do chwały – to kierunek, a zarazem droga, którą przebywa człowiek w tajemnicy własnej cielesności. Brutalne opisy rozsypanych po cmentarzu kości kontrastują z pełnymi nadziei opisami przyszłego szczęścia:

Rozradują się kości nasze poniżone, że ciało nasze reflorescet po zmartwychwstaniu przez uwielbienie, że jako palma kwitnąć będzie, a dusza multiplicabit sibi dies beatae aeternitatis i omnia ossa nostra, przypatrzwszy się już dobrze postaci Boskiej, non per aenigmata et speculum, ale facie ad faciem dicent Domine quis similis tibi in dobroci, w miłosierdziu, potencji, wielmożności twojej (k. G3v).

Ten trzeci aspekt ontologii cielesności obecnej w kazaniu barokowym – tajemnica zmartwychwstania ciał – naszej współczesnej kulturze jest może nawet bardziej odległy od opisu ciała martwego. W dyskursie chrześcijańskim stanowi wyznawaną w *credo* prawdę wiary („wierzę w ciała zmartwychwstanie”), która okryta jest zasłoną tajemnicy. Natomiast odrzucany jest od czasów starożytnych przez wszystkie te nurty filozoficzne, które sprowadzają istotę człowieczeństwa jedynie do wymiaru materialnego<sup>19</sup>.

Antropologiczna lektura *Kazania umarłych do żywych* ojca Eleuterego Zielejewicza, ujawniająca zawarty w tekście obraz ludzkiego ciała, skłania do kilku wniosków. Oglądu cielesności zakonnik dokonuje z perspektywy religijnej i teologicznej, co ma bezpośredni związek z jego konfesją, a pośredni z kulturą XVII wieku, bo przecież każda kultura wytwarza własne wzorce

---

<sup>19</sup> Na temat refleksji o ciele ludzkim w filozofii, począwszy od czasów starożytnych do współczesności, por. Stanisław Kowalczyk [2009]. Autor nie ogranicza się do filozofii europejskiej, ale omawia również koncepcje cielesności w hinduizmie, buddyzmie i taoizmie.



cielesności oraz standardy wyglądu zewnętrznego. Perspektywa eschatologiczna narzuca sposób rozumienia kategorii estetycznych – fizyczne piękno ciała, nietrwale, szybko przemijające, zestawione z makabrycznym szczegółowym opisem jego unicestwienia, nie stanowi żadnej wartości. Wszelkie próby upiększenia wyglądu zewnętrznego oceniane są pod kątem etycznym – niezgoda na brzydotę starości i „poprawianie natury” w oczach zakonnika stanowią jawny sprzeciw wobec woli Boga. Akcentowanie przemijania piękna oraz pasja w opisywaniu brzydoty ciała ściśle wiążą się z obsesjami i lękami epoki wojen, niepokoju, nawiedzających Rzeczpospolitą epidemii śmiertelnych chorób. Brutalne osvajanie z makabrycznym rozkładem zwłok ma funkcję nie tylko dydaktyczną, ale też terapeutyczną, bo przecież ukazując skrajne upokorzenie martwego ciała, zakonnik nie pozostawia ludzi w rozpacz, ale silnie akcentuje wiarę w zmartwychwstanie. Ciało postrzegane przez kontekst nadziei życia pośmiertnego nie musi być piękne w doczesności – ta antropologia ukierunkowana jest na eschatologiczny wymiar egzystencji i dopiero w tym kontekście nabiera głębszego sensu. Wspólnota cielesności Boga i człowieka dowartościowuje ludzkie ciało, upokorzone licznymi ograniczeniami i skazane na śmierć.

Lektura barokowego kazania uświadamia kolejny istotny fakt – drastyczna różnica we współczesnym kulturowym podejściu do cielesności wobec XVII-wiecznego, związana z kultem piękna fizycznego, przemilczaniem problemu śmierci oraz traktowaniem rozkładu ciała jako tematu tabu, wiąże się ściśle z brakiem odwołania w dyskursie popularnym do płaszczyzny religijnej i eschatologicznej, a zarazem stanowi pochodną rozwoju przemysłu czerpiącego zyski z pielęgnacji ciała. Odwieczny ludzki lęk przed brzydotą, starością, śmiercią, osvajany w kazaniu barokowym wizją życia wiecznego, zwalczany jest przez dzisiejszą kulturę popularną na płaszczyźnie materialistycznej (np. kuracjami odchudzającymi, operacjami plastycznymi czy zajęciami w klubach fitness).

Kaznodzieja w początkach XXI wieku nie gromi kobiet za farbowanie włosów czy makijaż, natomiast – co warto na zakończenie podkreślić – we współczesnym dyskursie chrześcijańskim w podejściu do ciała rozróżnia się pojęcie „kult ciała” od pojęcia „kultura ciała”. Pierwsze z nich związane jest z przesadną troską o sferę cielesności, drugie – z rozumnym traktowaniem potrzeb, ograniczeń i wymagań cielesnej natury człowieka. Godność ciała wyraźnie podkreśla *Katechizm Kościoła Katolickiego*:

Nie wolno więc człowiekowi gardzić życiem ciała, lecz przeciwnie, powinien on uważać ciało swoje, jako przez Boga stworzone i mające być wskrzeszone w dniu ostatecznym, za dobre i godne szacunku [*Katechizm...* 1994, 93].

**Literatura**

- Aries P., 2008, *Śmierć na opak*, [w:] *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa.
- Bauman Z., 2008, *Ponowoczesne przygody ciała*, [w:] *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa.
- Bąk J., 2002, *Wady ganione i cnoty zalecane w spuściźnie kaznodziejskiej Samuela Wysockiego*, Kalisz.
- Camporesi P., 2005, *Laboratoria zmysłów*, Gdańsk.
- Douglas M., 2004, *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, Kraków.
- Featherstone M., 2008, *Ciało w kulturze konsumpcyjnej*, [w:] *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa.
- Hanusiewicz M., 1998, *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1994, Poznań.
- Kochowski W., 1991, *Utwory poetyckie*, Wrocław.
- Kopaliński W., 1990, *Słownik symboli*, Warszawa.
- Kotarska J., 1995, *Ad caelestem adspirat patriam. Problem dualizmu natury ludzkiej w poezji polskiego baroku*, [w:] *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*, Lublin.
- Kowalczyk S., 2009, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin.
- Le Goff J., Truong N., 2006, *Historia ciała w średniowieczu*, Warszawa.
- Minois G., 1995, *Historia starości. Od antyku do renesansu*, Warszawa.
- Nowicka-Struska A., 2008, *Ex fumo in lucem. Barokowe kaznodziejstwo Andrzeja Kochanowskiego*, Lublin.
- Panuś K., 2005, *Wielcy mówcy Kościoła w Polsce*, Kraków.
- Panuś K., 1999, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele Katolickim*, cz. 1. *Kaznodziejstwo w Kościele Powszechnym*, Kraków.
- Passerini L., 2008, *Ambiwalencja wizerunku kobiety w kulturze masowej*, [w:] *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa.
- Pawlak W., 2005, *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, Lublin.
- Platt D., 1992, *Kazania pogrzebowe z przełomu XVI i XVII wieku. Z dziejów prozy staropolskiej*, Wrocław.
- Potocki W., 1987, *Dzieła*, Warszawa.
- Rej M., 1956, *Żywot człowieka poczciwego*, Wrocław.
- Rumianek R., 1988, *Wizje pomyślności w Księdze Ezechiela*, Warszawa.
- Skwara M., 2009, *Polskie drukowane oracje pogrzebowe XVII wieku. Bibliografia*, Gdańsk.
- Skwara M., 1999, *O dowodzeniu retorycznym w polskich drukowanych oracjach pogrzebowych XVII wieku*, Szczecin.
- Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, 1981, Warszawa.

- Śniezko D., 2010, *Antropologia w badaniach nad literaturą dawną (rekonesans)*, [w:] *Jaka antropologia literatury jest dzisiaj możliwa?*, Poznań.
- Thomas L., 2008, *Trup*, [w:] *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa.
- Wolf N., 2008, *Mit piękności*, [w:] *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa.
- Wysocki Sz., 1609, *O doskonałości zakonnej*, Kraków.

17<sup>th</sup> CENTURY MODEL OF ANTHROPOLOGY OF HUMAN BODY  
IN *SERMON FROM THE DEAD TO THE LIVING*  
BY ELEUTERY ZIELEJEWICZ (1651)

S U M M A R Y

The article discusses some images of the human body described in the 17th century funeral sermon by E. Zielejewicz: living, dead and resurrected. The preacher condemns all the signs of taking care of beauty of one's living body.

He describes a process of decay of a corpse with an anatomical precision. He tells about a mystery of resurrection using symbols (such as a bee or a palm tree).

The author looks at different categories of human bodies from theological and religious perspective. His eschatological perspective of seeing humans imposes a specific understanding of aesthetical categories. Anthropology of the human body in *Sermon from the Dead to the Living* is directed to the eschatological dimension of human existence.

e-mail: mkrzysztofik@op.pl



*Małgorzata Kulikowska*

*Lublin*

**Szpital w *Opowiadaniach kołymskich*  
Warłama Szalamowa**

**Słowa kluczowe:** gułag, Warłam Szalamow, Kołyma

Z bogatej literatury poświęconej systemowi obozów pracy GUŁag, opartej zarówno na świadectwach więźniów, którzy zdołali przeżyć piekło łagrów, jak i na naukowych opracowaniach poruszających tę problematykę, wynika bezsporny fakt, że wśród niezliczonej ilości praktyk mających na celu zniszczenie człowieka jedynie instytucja łagrowego szpitala miała inny charakter. Według świadectwa Gustawa Herlinga-Grudzińskiego:

Szpital był w obozie czymś w rodzaju przystani dla rozbitków. Mało było więźniów, którzy by, przechodząc obok masywnego baraku o dużych oknach, nie wzdychali w myślach: gdybyż tak na dwa, trzy tygodnie do szpitala. [...] Te dwa lub trzy tygodnie powrotu do człowieczeństwa mogłyby przywrócić każdemu z nas na chwilę jeszcze przed śmiercią poczucie własnej godności [Herling-Grudziński 2000, 131].

W pamięci Eugenii Ginzburg szpital zapisał się również jako jedno z nielicznych pozytywnych doświadczeń:

Tutaj się leczy, karmi, ratuje i mnie, i moje sąsiadki. A przecież zżyłam się już z myślą, że ludzie, z którymi się spotykałam przez ostatnie trzy lata, jeśli nie byli więźniami, mają tylko jedno pragnienie: dręczyć i mordować [Ginzburg 1990, 236].

Zdaniem współczesnej badaczki Anne Applebaum łagrowa opieka zdrowotna stanowiła jeden z największych paradoksów GUŁagu:

Jednym z największych paradoksów, największych, a zarazem najbardziej powszechnych absurdów świata łagrów sowieckich była obozowa służba zdrowia. Każdy łagpunkt miał swojego lekarza, a przynajmniej pielęgniarkę lub felczera, czasami posiadającego jakieś kwalifikacje medyczne, a czasami nie [Applebaum 2011, 349].

Przywołane opinie wskazują na kluczowe wymiary znaczeniowe łagrowego szpitala: przywrócenie człowieczeństwa cierpiącemu więźniowi, wiara w człowieka nosącego pomoc oraz wspomniana przez Anne Applebaum paradoksalność, polegająca na tym, że w okresie represji stalinowskich, opanowujących wszystkie dziedziny życia, w strukturach obozów śmierci funkcjonowała instytucja, której główną ideą było niesienie pomocy medycznej, ratowanie zdrowia i życia.

Właśnie łagrowy szpital odegrał szczególną rolę zarówno w biografii, jak i w nierozzerwalnie z nią związanej twórczości Warłama Tichonowicza Szalamowa. Jak wiadomo, znaczną część życia pisarz spędził w łagrach. W latach 1929–1932 odbywał wyrok trzech lat przymusowych robót nad Wiszerą (Północny Ural) za rozpowszechnianie tzw. testamentu Lenina. W styczniu 1937 roku Szalamow został ponownie aresztowany pod zarzutem działalności kontrrewolucyjnej i osądzony na pięć lat łagru na Kołymie, które w 1943 roku przedłużono o kolejne dziesięć lat za nazwanie Iwana Bunina klasykiem literatury rosyjskiej. Pisarz opuścił łagier w 1951 roku, zaś po rehabilitacji w lipcu 1956 roku powrócił do Moskwy [Большев 1998, 574]. Te doświadczenia uczyniły autora *Opowiadań kołymskich* jednym z najczęściej doświadczonych przez władzę inteligentów rosyjskich, spośród których – jak zauważyła Joanna Tarkowska – „zbyt wielu [...] już za życia dane było przekonać się o istnieniu piekła” [Tarkowska 1996, 286]. Szalamow dwukrotnie znajdował się w stanie skrajnego wycieńczenia organizmu, określanego w łagrowym żargonie terminem *dochodiaga*, czyli – jak wyjaśnia Jacques Rossi – „ten, który dochodzi lub doszedł [...]”. W więziennolagrowym świecie *dochodiaga* znajdował się na samym dnie” [Росси 1991, 105]. Umierający Szalamow został uratowany po raz pierwszy przez sanitariusza Borisa Lesniaka i lekarzkę Ninę Sawojewą, którzy powierzyli mu wykonywanie lekkich prac w szpitalu, natomiast po raz drugi – przez następcę Sawojewej, Andrieja Pantiuchowa, który skierował przyszłego autora *Opowiadań kołymskich* na kurs felczerski [Apanowicz 1996, 35–36].

Wydaje się, że szczególną rolę szpitala jako synonimu ocalenia wskazuje epizod z opowiadania *В больнице*:

Крист, отдышавшись, пополз вдоль кювета, поминутно останавливаясь и снова бросаясь вперед. Рукавицы Крист потерял, но не замечал, что

царапает снег, лед и камень голыми своими ладонями. Крист рычал, сопел, скреб землю. Впереди ничего не было видно, кроме белой мглы. Из этой белой мглы, яростно гудя, выскакивали огромные грузовики и сейчас же скрывались в тумане. Но Крист не останавливался, чтобы пропустить мимо себя машину и снова ползти к больнице. Крист держался руками за кювет, за валик кювета – как огромный канат был протянут через ледяную бездну – к теплу и спасению. Крист полз, полз, полз [Шаламов, 1998, 505].

Dramatyzm sceny ukazującej drogę Krista (*alter ego* Warłama Szalamowa), starającego się dopełnić do szpitala i na nowo odetchnąć ciepłem zarezerwowanym tylko dla ludzi, polegał głównie na tym, że szpital urósł do rangi miejsca, w którym więzień na nowo staje się człowiekiem. Stąd pełzanie, wycie, ryczenie, sapanie bohatera staje się symbolem zmagania całej zezwierzęconej rzeszy więźniów pragnących pokonać granicę oddzielającą „lodowata otchłań” łagru od „ciepła i ocalenia” w szpitalnej sali jako granicy śmierci i życia, piekła i nieba. Jak trafnie konstatuje Barbara Skarga, „zajmował on [szpital – M. K.] jeden z tych najwyższych kręgów piekła, była w nim jeszcze jakaś nadzieja, panowała życzliwość” [Skarga 1990, 35]. Przekroczenie owej granicy umożliwiło jedynie skierowanie lekarza: „[...] для того, чтобы туда попасть, нужно направление, бумажка. Фельдшер понимал, что он – хозяин жизни и смерти Криста. Понимал это и Крист” [Шаламов 1998, 503]. Uzyskanie skierowania było o tyle trudne, że na Kołymie – w przeciwieństwie do normalnego świata, w którym „zdrowie, w odróżnieniu od choroby, nie jest czymś, co nam stale towarzyszy w świadomości” [Gadamer 2011, 122] – to choroba była powszechnym zjawiskiem w zbiorowej świadomości, a tym samym niewystarczającym argumentem przemawiającym za koniecznością hospitalizacji chorego. Szalamow wyliczył, że najpowszechniejszymi chorobami wśród zeków były: szkorbut, pelagra, dyzenteria oraz dystrofia alimentarna, która do zakończenia blokady Leningradu 27 stycznia 1944 roku w historiach chorób była ukrywana pod tajemniczym skrótem OWF (ostre wyczerpanie fizyczne), a także pod nazwą poliiawitaminskoza. W opowiadaniu *Татарский Мулла и чистый воздух* czytamy:

[...] чудное латинское название, говорящее о недостатке нескольких витаминов в организме человека и успокаивающее врачей, нашедших удобную и законную латинскую формулу для обозначения одного и того же – голода [Шаламов 1998, 89].

Jak widać, unikanie prawdziwej nazwy choroby było powodowane obawą przed ujawnieniem skali niedożywienia w łagrach, a wszystkie choroby były nade wszystko wynikiem skrajnego niedożywienia, zatruwającego stanu higieny oraz chłodu Kołymy. Stąd polemika Szalamowa z Fiodorem Do-

stojewskim, który we *Wspomnieniach z domu umarłych* podkreślał walory świeżego syberyjskiego klimatu:

Aresztanci niemal zawsze wykonywali tę pracę [odgarnianie śniegu – M. K.] ochotczo. Podniecało ich rześkie zimowe powietrze i ruch. Wszyscy weseleli; rozlegał się śmiech, pohukiwanie, koncepty [Dostojewski 2006, 84–85].

Jakkolwiek Szalamow cenił geniusz Dostojewskiego, to nie uznawał jego obozowych doświadczeń za dostatecznie silne, by można było mówić o degradacji fizycznej człowieka: W opowiadaniu *Татарский Мулла и чистый воздух* narrator dokonuje bezpośredniej refleksji:

Время Достоевского было другим временем, и каторга тогдашняя еще не дошла до тех высот, о которых здесь рассказано. Об этом заранее трудно составить верное представление, ибо все тамошнее слишком необычайно, невероятно, и бедный человеческий мозг просто не в силах представить в конкретных образах тамошнюю жизнь [Шаламов 1998, 90].

W *Opowiadaniach kołymskich* klimat Kołymy jawi się jako siła sprzeniewierzona człowiekowi, wpływająca destrukcyjnie na ciało, rozumiane za Hansem Georgem Gadamerem jako „życie, to, co żyjące” [Gadamer 2011, 122]:

Если представить, сколько при этом должно было появиться и появлялось гриппа, воспаления легких, всяческих простуд и туберкулеза в болотистых этих горах, губительных для сердечника. Если вспомнить эпидемии саморубов-членовредителей. Если принять во внимание и огромную моральную подавленность, и безнадежность, то легко увидеть, насколько чистый воздух был опаснее для здоровья человека, чем тюрьма [Шаламов 1998, 90].

Nieodwracalne piętno na kondycji psychofizycznej zeków odciskały skutki morderczej pracy przy wydobywaniu surowców mineralnych. W opowiadaniu *Тифозный карантин* narrator, posługując się metaforą, ponownie stwierdza, że człowiek jest „бессилен в борьбе с этой исполинской машиной, зубья которой перемалывали его тело” [Шаламов 1998, 170]. Z jego beznamietnej relacji wynika, że ciało zeka Andriejewa zdradzało typowe kołymskie cechy zmagania ze śmiercią: wychłodzenie, deformacje i odmrożenia kończyn, krwawe pęknięcia skóry, ropa wyciekająca z palców, wrzody na ciele, sinoczarne blizny. Zdeformowane ciało można odczytać jako metaforę znamienia nie tylko na ciele, lecz przede wszystkim na duszy więźnia, przez co na zawsze nosił on niezbywalne piętno kołymskich doświadczeń, pozostając więźniem nawet jako pozornie wolny człowiek. Niezbywalna obecność łagrowego zła klóci się z poglądami myślicieli epok poprzedzających to doświadczenie. Hegel na przykład stwierdził, że „rany ducha goją się, nie



pozostawiając blizn” [Cyt. za: Gadamer 2011, 122]. W myśl tekstów Szałamowa, postępujący rozkład żywego ciała był przepowiednią śmierci, lecz także – paradoksalnie – nadzieją na umieszczenie w szpitalu, a więc nadzieją na życie.

Taki był los samego Szałamowa. W opowiadaniu *Домино*, dzięki pierwszoosobowej narracji, tworzącej pozory bezpośredniego przekazu, pisarz przedstawił prosty, anatomiczny, oparty na proporcjach opis, który w odbiorze stał się obrazem wyniszczzonego do kresu wytrzymałości ludzkiego ciała:

Мой рост – сто восемьдесят сантиметров, мой нормальный вес – восемьдесят килограммов. Вес костей – сорок два процента общего веса – тридцать два килограмма. В этот ледяной вечер у меня осталось шестнадцать килограммов, ровно пуд всего: кожи, мяса, внутренностей и мозга [Шаламов 1998, 119].

Utożsamiany z pisarzem narrator dopiero jako *dochodiaga* – z zahamowaną sprawnością mowy, zapamiętywania, oraz mimiki twarzy uzyskał pozwolenie na kilkumiesięczną kurację w szpitalu.

Jak już zauważono, powszechne w łagrze choroby nie stanowiły wystarczającego powodu do umieszczenia chorego w szpitalu, wobec czego zdeterminowani więźniowie opracowywali strategie ucieczki od znoјnej pracy przy wyrobiskach. Do powszechnych praktyk należało wkładanie w usta plwocin osób chorych na gruźlicę, dodawanie zakażonej krwi do pobieranych próbek moczu, celowe okaleczanie się. W tekstach Szałamowa jest zawarte zarówno uczucie tragizmu, jak i pogardy dla więźniów owładniętych utratą krytycznego oglądu rzeczywistości, gdyż stan skrajnego wyczerpania uznawali wciąż za niedostatecznie zły, by być umieszczonymi w szpitalu. Zniekształceniu ulegało ich wyobrażenie o granicach własnej wytrzymałości. W opowiadaniu *Прокаженные* narrator przywołuje sytuację osobliwą na tle obyczajów panujących w obozie. Z jednej strony bowiem więźniowie celowo narażali się na śmiertelne choroby, z drugiej zaś – wpadali w histerię, na przykład, w przypadku podejrzenia epidemii trądu. Histeria z powodu trądu, jako jednego z niezliczonych oblicz śmierci w obozie, odzwierciedliła ogrom spuśtoszeń, jakie dokonały się w psychice więźniów.

Wspomniane sposoby zeków na to, by znaleźć się w szpitalu, stanowiły swego rodzaju grę z personelem medycznym, w której stawką było ich biologiczne przetrwanie. W opowiadaniu *Шоковая терапия* owa gra zyskuje przymioty niemalże teatralnej inscenizacji śledztwa, w którym lekarz wchodzi w rolę śledczego, przyłapującego więźnia na kłamstwie. Demaskowanie Mierzlakowa symulującego złamanie kręgosłupa odbywa się według zamie-

rzonego scenariusza, w którym medyk stosuje coraz to zmyślniejsze sztuczki, aż do kulminacyjnego punktu, tj. tytułowego wstrząsu farmakologicznego zeka. Pojedynek neuropatologa Piotra Iwanowicza z zekiem zakończył się zwycięstwem medyka na oczach spragnionego rozrywki personelu szpitala.

Kwestia zwycięstwa ma kluczowe znaczenie, gdyż nie chodzi tu jedynie o personalny sukces i swego rodzaju prestiż w szpitalnej hierarchii, zawarty w dosłownym planie wyrażenia opowiadania, ale szerzej – o problem odpowiedzialności za ludzkie życie. W tym przypadku ratowanie życia jest tylko pozornie celem personelu. Więźniowie pojmują swoje życie jednostkowo i intymnie, natomiast w przytoczonej scenie personel szpitala traktuje wszystkich zeków łącznie – jako całościowe ciało obozu, pozbawione niepowtarzalnych ludzkich cech. Szalamow w opowiadaniu *Тифозный карантин* porównał obóz do „кровообращения, где эритроциты – живые люди” [Шаламов 1998, 165]. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabierają słowa francuskiego filozofa Michela Foucaulta, zawarte w książce *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*: „[Ciało – M. K.] staje się własnością społeczną; przedmiotem zbiorowego i użytecznego zawłaszczenia” [Foucault 2009, 106]. W łagrowej rzeczywistości zawłaszczenie ciała odbywa się w sposób permanentny, sięgający „do najdrobniejszych włókien jednostkowych zachowań” [Foucault 2010, 86].

Lekarze jako reprezentanci szpitala na równi z władzami obozowymi i w pewnym sensie niezależnie od nich byli wyposażeni we władzę nad życiem więźniów. Ich zadaniem było regulowanie populacji więźniów w taki sposób, by „krwiobieg obozu” był napędzany przez ich pracę. To lekarze przydzielali skierowania do szpitala, orzekali o inwalidztwie, będącym niejednokrotnie przepustką „na kontynent”, nadzorowali pracę w łagrowej kuchni, orzekali o przydziale kategorii przydatności do pracy, mogli nawet zdecydować o zatrzymaniu pracy brygady, co w tamtejszej rzeczywistości było szczególnym uprawnieniem. Słowem, medycy, oprócz naczalstwa, decydowali o najważniejszych kwestiach w obozie, a to z kolei stanowiło o ich wysokiej pozycji w więziennej hierarchii. Jednakże pozycja ta była osobliwa, ponieważ w znakomitej większości wynikała nie tyle z oficjalnych uprawnień, ile z rzeczywistej pracy dla dobra więźniów. W opowiadaniu *Красный крест* czytamy:

И только один человек в лагере не говорит заключенному этих страшных, надоевших, ненавидимых в лагере слов. Это врач. Врач говорит другие слова: отдохни, ты устал, завтра не работай, ты болен. Только врач не посылает заключенного в белую зимнюю тьму, в заледенелый каменный забой на много часов повседневно. Врач – защитник заключенного по должности, оберегающий его от произвола начальства, от чрезмерной ретивости ветеранов лагерной службы [Шаламов 1998, 141].

Lekarze w społeczności łagrowej, przede wszystkim wśród błatnych, byli utożsamiani z tytułowym *czerwonym krzyżem*. W żargonie błatnych było to określenie lekarza. Jednak narrator jednoznacznie zaznacza pejoratywny charakter tych słów. Stają się one pretekstem do poruszenia kwestii etyki lekarskiej oraz problemów, z jakimi borykał się łagrowy personel medyczny. Lekarz nieustannie stał przed wyborem pomiędzy profesjonalizmem zawodowym a ludzkim humanitaryzmem. Szalamow pokazuje różnorakie postawy pracowników obozowej służby zdrowia: od chęci dominacji, poprzez przekupność, aż po ofiarę z własnego życia, a także niezwykle jak na warunki GUŁagu zwyczajne ludzkie odruchy współczucia i zrozumienia. Wymowa utworów pozwala stwierdzić, że narrator *Opowiadań kołymskich* wyrażał pozytywną ocenę personelu medycznego. W powyższym kontekście symboliczne znaczenie zyskuje utwór *Кусок мяса*, którego centralna postać – więzień Gołubiew zgłosił się na operację symulowanego ataku wyrostka robaczkowego. Zabieg przeprowadził doświadczony, świadomy oszustwa lekarz oraz jego asystent. Medyk bez wahania dokonał moralnego wyboru pomiędzy ujawnieniem prawdy a wolą życia więźnia. Po wykonaniu zabiegu chirurg wymownie odpowiedział na słowa swego ucznia:

- Я вам очень благодарен, – сказал вольнонаемный врач, – за урок.
- За урок гуманности, за урок человеколюбия, – туманно выразился хирург, снимая перчатки [Шаламов 1998, 293].

Z dialogu mistrza z uczniem wynika, że motywacja postępowania lekarza była ściśle związana z etyką chrześcijańską. Można śmiało wysunąć hipotezę, że narrator *Opowiadań* wyraża nadzieję na odrodzenie się z łagrowych strzępów ludzkich nowej moralności przyszłych pokoleń, ukształtowanych nie według założeń marksizmu-leninizmu, lecz w duchu *Dekalogu*. Sam Szalamow otwarcie przyznawał, że sytuacja życiowa pozbawiła jego duszę wiary, a przecież przez całe życie znajdował się w kręgu tradycji prawosławnej; również w łagrach spotykał ludzi wierzących. Mimo że nie odnosił się do ich wiary ze szczególnym uznaniem, to zauważał, że wyróżniali się humanitaryzmem.

Należy zatem zauważyć, że w łagrze rola lekarza polegała nie tyle na niesieniu pomocy medycznej chorym, gdyż choroba była tam stanem normalnym, ile na zobaczeniu w więźniu wycieńczonego człowieka, wołającego swoim stanem o litość i miłosierdzie. W tym sensie łagrowa opieka medyczna miała wspólne cechy ze szpitalami w średniowieczu, które powstawały z inicjatywy władz kościelnych jako realizacja chrześcijańskiej idei miłości bliźniego. O ile średniowieczny szpital był ośrodkiem krzewienia ideałów hu-

manizmu, o tyle łagrowy – próbą ich wskrzeszenia na gruncie największego kryzysu wartości w historii człowieczeństwa.

Proza Szalamowa jest uboga w opisy medykamentów i przedmiotów, stanowiących wyposażenie szpitala oraz ich przeznaczenia. Wynika to nie tylko z techniki pisarstwa Szalamowa, lecz nade wszystko z niedoboru wyposażenia łagrowych punktów medycznych i szpitali. Na przykład w opowiadaniu *Domino* pojawia się podstawowy przyrząd lekarski – termometr, chociaż w obozie nie miało znaczenia zmierzenie temperatury ciała chorego, gdyż była znana lekarzowi na podstawie pobieżnej obserwacji. Motyw termometru okazał się jednak ważny, ponieważ odzwierciedlał warunki pracy lekarzy pozbawionych podstawowych przyrządów. Mimo to pobyt w szpitalu, jak już podkreślono, był celem więźniów, gdyż doświadczali go przez doznania cielesno-duchowe: „ciepło, cudowna ociążałość żołądka i ponowny sen” [Шаламов 1998, 150]. To było rzeczywistym lekiem na powszechny w łagrze chłód, głód i przepracowanie.

Częste określenia pobytu w szpitalu jako „błogosławiony czas”, „cudowny czas” tworzą pole semantyczne wynoszące szpital poza zawieszoną czasoprzestrzeń łagru. Cudowność tego miejsca polegała na tym, że więzień widział w nim ludzi. W opowiadaniach wielokrotnie jest powtarzany motyw uderzającej więźniów bieli lekarskiego fartucha, czystych rąk i starannie obciętych paznokci. Były to zewnętrzne przymioty odróżniające człowieka lekarza od człowieka więźnia. Odzienie lekarza ma tu dodatkowe znaczenie – człowiek odzyskuje godność. Szpital pozwalał więźniom powrócić do czasoprzestrzennego *continuum*. Przywracanie funkcji pamięci było odczytywane przez więźniów jako zjawisko metafizyczne, pozwalające poczuć się człowiekiem o określonej tożsamości. Właśnie w tym zawierał się sens instytucji szpitala w łagrach i jego znaczenie dla człowieka zniewolonego.

Podsumowując, w pierwszej kolejności należy zauważyć, że instytucja szpitala w *Opowiadaniach kołymskich* jest ukazana przez pryzmat indywidualnych cielesno-duchowych doświadczeń więźniów. Z tekstów Szalamowa – podobnie jak innych twórców literatury łagrowej (E. Ginzburg, G. Herling-Grudziński) – wynika, że szpital stanowił swego rodzaju wyspę dobra w archipelagu zła obozów pracy. W drugiej kolejności należy podkreślić, że łagrowa opieka medyczna znajdowała się na rażąco niskim poziomie z uwagi na niedobór wykwalifikowanego personelu, sprzętu medycznego, leków, jak również nieodpowiednich warunków sanitarnych. Niecodzienna funkcja szpitali w oczach więźniów została uwarunkowana przede wszystkim humanitarną postawą personelu medycznego, którą pisarz przedstawił z właściwym sobie dążeniem do obiektywizacji obrazu, dlatego też w opowiadaniach są zawarte pojedyncze przypadki nadużywania stanowisk przez łagrowych

medyków. Na koniec, pracę w punktach medycznych i szpitalach niejednokrotnie wykorzystywano jako jedną z najpewniejszych strategii przetrwania w łagrze, co szczególnie istotne z perspektywy biografii autora *Opowiadań kołymskich*.

### Literatura

- Apanowicz F., 1996, „Nowa proza” Warłama Szalamowa. *Problemy wypowiedzi artystycznej*, Gdańsk.
- Applebaum A., 2011, *Gulag*, tłum. J. Urbański, Warszawa.
- Dostojewski F., 2006, *Wspomnienia z domu umarłych*, tłum. Jastrzębiec-Kozłowski Cz., Kraków.
- Foucault M., 2009, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa.
- Foucault M., 2010, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja. Wykłady w Collège de France 1977–1978*, tłum. M. Herer, Warszawa.
- Gadamer H. G., 2011, *O skrytości zdrowia*, tłum. A. Przyłębski, Poznań.
- Ginzburg E., 1990, *Stroma ściana*, tłum. A. Mandalian, Warszawa.
- Herling-Grudziński G., 2000, *Inny świat. Zapiski sowieckie*, Warszawa.
- Skarga B., 1990, *Po wyzwoleniu. 1944–1956*, Poznań.
- Tarkowska J., *Rzeczywistość łagrowa w twórczości Vadima Delaunay’a. Sacrum w kręgu profanum*, „Rocznik Humanistyczny”, 1996, № 7.
- Большев А., 1998, *Шаламов Варлам Тихонович, [в:] Русские писатели XX века. Библиографический словарь в двух частях, ч. 2*, ред. кол. Грознова Н. и др., Москва, с. 573–576.
- Росси Ж., 1991, *Справочник по ГУЛАГу*, Москва.
- Шаламов В., 1998, *Собрание сочинений в четырёх томах*, т. 1, Москва.

### THE HOSPITAL IN *THE KOLYMA TALES* BY VARLAM SHALAMOV

#### SUMMARY

In the present article an attempt of defining the meaning of the labour camp hospital has been carried out. In *The Kolyma Tales* the hospital is presented as an island of good in the Soviet labour camps archipelago of evil. This image has been conditioned, above all, by the moral attitude of the medical staff, which the author described aiming at, so characteristic of him, objectivism of the image. Therefore,

in Shalamov's short stories, apart from the doctors who remained human, one may encounter also the doctors-executioners.

The image of the hospital always goes hand in hand with the problem of human pain caused by the Kolyma's severe climate, chronic undernourishment and hard work. The hospital was the sole shelter from the gruelling camp conditions. The moments of rest in the hospital were perceived by the prisoners as a synonym of the heart and home. The Soviet labour camp hospital represents a paradox: an institution whose aim was to save lives existed in the Soviet death machine.

e-mail: kulikowska.malgorzata@gmail.com

Joanna Tarkowska

Lublin

Tożsamość kobiet(y) a problematyka społeczno-  
-filozoficzno-kulturowa w prozie Ludmiły Ulickiej  
(powieść *Веселые похороны*)

**Słowa kluczowe:** Ludmiła Ulicka, tożsamość, feminizm

Przedmiotem niniejszych rozważań nie jest dogłębna analiza pojęcia tożsamości w ujęciu feministycznym, lecz próba (jedynie przez nawiązanie do niektórych jej aspektów) odpowiedzi na pytanie, jaką nową treść w definicję kobiety, a w związku z tym do jej sposobu postrzegania świata wnosi w swych tekstach Ludmiła Ulicka. Toteż przedmiotem badań jest sposób przedstawienia w tekście literackim „ja” kobiety przez pryzmat, między innymi, jej stosunku do innych oraz do zagadnień egzystencjalnych i społeczno-politycznych, oczywiście z uwzględnieniem kryterium nadrzędnego, jakim w powieści autorki *Sonieczki* są miłość i śmierć.

Niezależnie od deklaracji samej autorki [Юзефович, online], odzęgującej się od związków z feminizmem, fakt, że problematyka powieści *Веселые похороны* (1992–1997) nawiązuje, między innymi<sup>1</sup>, do utworu Simone de

---

<sup>1</sup> Ulicka jest przede wszystkim kontynuatorką tradycji rosyjskiej (np. *Смерть Ивана Ильича* L. N. Tołstoja, *Смерть чиновника* A. P. Czechowa). Niektórzy znawcy w ogóle odbierają literaturę rosyjską jako przesyconą tematyką śmierci, „skrajnie depresyjną”, zob. W. Bielani: *Тексты о смерти в русской литературе*, „Rusisitca Espanola. Научный журнал по проблемам русского языка и литературы” 1996, № 7, oraz cykl artykułów Dmitrija Paszkina: *Русский Танатос. Мортальное пространство и „магический” реализм Дмитрия Липскерова*, „Топос” 2002, 01.11; *Русский Танатос (продолжение). Смерть и текст: Случай Велимира Хлебникова*, „Топос” 2002, 15.07; *Русский Танатос. Смерть и текст: Случай М. Бланшо*, „Топос” 2002, 21.06; *Философия текста. Русский Танатос. Концепция „победы над смертью” В. Хлебникова: художественное напряжение и методы его разрешения*, „Топос” 2002, 15.05; *Философия текста. Русский Танатос. Проекция смерти в культуре и литературе*, „Топос” 2002, 24.04.

Beauvoir *Łagodna śmierć* (1964) skłania do zastanowienia się nad tym, czy Ulicka, konstruując postaci Iriny, Niny, Walentyny, Ludmiły, Tiszort (Majki), Dżojki i innych, odniosła się, choćby w zarysie, do poglądu francuskiej pisarki na kobietę. Wydaje się, że stwierdzenie de Beauvoir, iż „nie rodzimy się kobietami – stajemy się nimi” [de Beauvoir 2003, 299], jest bardzo adekwatne do sposobu konstruowania przez Ulicką poszczególnych typów kobiet, każda z nich bowiem jest reprezentantką kobiecego „ja”, na swój sposób ukształtowanego pod wpływem „męskiej” kultury Wschodu i Zachodu. Odrębnym problemem jest wszakże to, czy wszystkie w równym stopniu poddały się owemu naciskowi (tj. wpisały się w ramy stereotypu)? Z powyższym wiąże się również pytanie, czy autorka *Medei i jej dzieci* podziela pogląd de Beauvoir, że w maskulinistycznym świecie „podmiot” jest zawsze męski, zlewa się z tym, co uniwersalne, kobieta zaś jest postrzegana jako „Inny”, niewpisujący się w kategorię osoby, „partykularny”, skazany na immanencję, ucieleśniony [de Beauvoir 2003, 19]?

W tradycji filozoficznej, jak wiadomo zainicjowanej przez Platona, następnie rozwijanej, między innymi, przez Kartezjusza, Edmunda Husserla i Jeana-Paula Sartre’a dominowało ontologiczne rozróżnienie duszy i ciała, wpływające na kształtowanie, zdaniem Judith Butler, politycznych i psychicznych stosunków hierarchii i poddaństwa [Zob. Butler 2008]. Stąd też, jak zauważa Elisabeth Spelman, w wielu pracach z zakresu filozofii oraz feminizmu wykazano, że w kulturze umysł jest utożsamiany z męskością, zaś ciało z kobiecością [Zob. Spelman 1982]. Zatem czy Ulicka, nawiązując już w tytule swej powieści do pogrzebu, a w istocie do, momentami bardzo naturalistycznie opisaney, powolnej śmierci, rozumianej również jako obumieranie ciała, nie rewiduje wspomnianych wyżej relacji? Czy nie jest tak, że to płęć męska w analizowanym utworze zostaje, przynajmniej częściowo, sprowadzona do ciała<sup>2</sup>?

Jak już wspomniano, koleje życia głównych bohaterów powieści *Беселье похороны* spajają przede wszystkim miłość i śmierć (w wymiarze duchowym i cielesnym). To one sprawiają, że współrzędne losów Iriny, Niny, Walentyny oraz innych postaci utworu zbiegają się na osi kilkudniowej agonii emigracyjnego artysty malarza Alika.

---

<sup>2</sup> Naszym celem nie jest rozpatrywanie różnic w postrzeganiu cielesności w kulturze, w tym np. w filozofii feministycznej, lecz wskazanie, że kobieco-męskie relacje obecne w prozie Ulickiej nie tylko zdradzają żywotne zainteresowanie autorki problemem cielesności w jej różnorodnych aspektach (religijnym, estetycznym, fizjologicznym itd.), lecz są także wyrazem dążenia do przełamania ustalonych żeńsko-męskich stereotypów związanych z nią.



Podobnie jak w innych utworach „o śmierci”, odwrócenie w powieści porządku temporalnego sprawia, że powolne odejście bohatera staje się pretekstem zarówno do prezentacji zawilich losów zgromadzonych wokół niego kobiet – w głównej mierze rosyjskich emigrantek, jak i do wyeksponowania, między innymi, ich niegdysiejszej, silnej więzi erotycznej z Alikiem. Przez to w powieści aspekt erotyczny, jako tożsamy z witalnością i odrodzeniem, zdaje się równoważyć funeralny, a niekiedy dominować nad nim. Przy czym do tego stopnia, że wobec uczucia, które stanowi dla ukochanych Alika wartość nadrzędną, wszystko, co odnosi się do przed- i poemigracyjnych realiów ich życia, przybiera znaczenie drugorzędne. I tu wydawałoby się, że Ulicka w swym podejściu do kobiecej natury zmierza w stronę stereotypu, stwarzając wizerunek istot oddanych miłości, zniewolonych przez własną pleć. Owszem, tak, ale do momentu, gdy wraz z chorobą głównego bohatera dokonuje się częściowa zamiana ról: nie kobieta, a mężczyzna okazuje się „słabą płcią” (tylko w sensie fizycznym). Od tej chwili Ulicka zdaje się „grać” z kartezyjańskim modelem, czyniąc głównego bohatera istotą wątłą, cielesną, zależną od otoczenia, zdominowaną przez kobiety, które mimo nałogów i słabości wyróżniają się: jedne – twardością charakteru, umiejętnością przetrwania, inne – miękkością i współczuciem otwierającym ludzkie serca i ...portfele. Nie jest to zatem pełne odwrócenie wspomnianych relacji, lecz ich dekonstrukcja, polegająca na uwypukleniu cech mentalnych z kartezyjańskiego punktu widzenia nietypowych dla obydwu płci oraz takiej ich prezentacji, jaka w ostateczności prowadzi do myśli o ich wzajemnej komplementarności.

W niniejszym szkicu postaramy się zatem dokonać analizy najbardziej wyrazistych kobiecych postaci: Iriny, Walentyny i Niny jako tych, które są odzwierciedleniem autorskiego przeświadczenia o braku jednoznacznej definicji kobiecości. Podobnie bowiem jak w innych utworach Ulickiej, także i w analizowanej powieści z pojęciem tożsamości wiąże się problem skrajnej różnorodności kobiecych postaw, przejawiających się, między innymi, w relacji z mężczyznami, w stosunku do kwestii wartości i uczuć oraz w odbiorze zjawisk społeczno-kulturowych.

W analizowanym utworze Ulicka koncentruje się w głównej mierze na prezentacji trzech skrajnie odmiennych charakterologicznie typów kobiet: przebojowej bizneswoman (Irina), słabej psychicznie byłej modelki – alkoholiczki (Nina) i zapobiegliwej, praktycznej sławistki (Walentyna).

Irina reprezentuje typ kobiety wyposażonej w zespół cech, które przeczą kartezyjańskiemu wyobrażeniu o kobiecie. Jest to istota niezależna, wpisująca się w stereotyp kobiety współczesnej, konsumentki (w szerokim tego słowa znaczeniu), zwycięsko i energicznie poruszającej się w męskim świecie i ignorującej dominującą w nim mizoginię. To ostatecznie typ „kobiety sukcesu”,

„człowieka korporacji”, pracoholiczki, której są obce rodzinne, kulturowe czy narodowościowe sentymenty. Jest tym samym przedstawicielką kobiet, według Susan Bordo [zob. Bordo 1993] – krytyczki kultury, skoncentrowanych na chęci zakorzenienia w lepszym świecie drogą przybrania nowej tożsamości obywatelki, ambiwalentnie odnoszącej się do systemu społeczno-ekonomicznego marginalizującego kobiety.

Właśnie Irina była pierwszą i najważniejszą kobietą w życiu Alika. Jej niezwykła biografia stanowi wykładnię jej twardego charakteru. Pochodząc z rodziny cyrkowych akrobatów, powodowana uczuciem do młodego artysty malarza, porzuca rodzinny biznes (przez to została obłożona kłątą dziadka) i przyłącza się do konkurencyjnej trupy. Ucieka do Leningradu, by tam spędzić życie u boku Alika:

[...] сорвавшись с Аликом в Питер на два дня, они тут, в мезонине у Казанцевых, и поселились и жили к тому времени уже три месяца, изнемогая под бременем все растущего чувства [...] [Улицкая 2009, 87–88].

Wszakże jej niepokorna natura szybko daje o sobie znać. Chcąc wykazać się swą niezależnością, mimo że kocha Alika, uwodzi innego mężczyznę:

А в тот день пришел в гости знаменитый молодежный писатель, взрослый, с двумя бутылками водки. Он был симпатичный. И Ирка дернула плечом чуть не так, и посмотрела вкось, и что-то сказала немного более низким, чем обычно, голосом, и Алик шепнул ей: – Зачем же ты кокетничаешь? Это пошло. Если он тебе нравится, дай [Улицкая, 88].

Po tym incydencie poczucie dumy nie pozwala jej pogodzić się z Alikiem. Na obczyźnie (wbrew wszystkim i wszystkiemu wyemigrowała do Ameryki) jej sposób bycia i poglądy uległy radykalnej zmianie. Dotychczas kapryśna i nieprzewidywalna teraz stała się rozsądna, ostrożna i podejrzliwa [Улицкая, 94]. Jak ironicznie konstatuje narrator, doświadczenia związane z akrobatyką cyrkową nie tylko zahartowały ją fizycznie, lecz także okazały się niezbędne w oswojaniu amerykańskiej rzeczywistości („Умение ходить по проволоке очень полезно для эмигранта” [Улицкая, 97]).

Irina jest typem kobiety amazonki, zdeterminowanej, pewnej siebie, niezwykle wytrzymałej psychicznie i fizycznie, gotowej na wszelkie życiowe wyzwania:

Ступни режет, сердце почти останавливается, пот заливает глаза, а скулы сведены безразмерной оскальной улыбкой, подбородок победоносно вздернут, и кончик носа туда же, к звездам, – все легко и просто... И зубам, когтям, недосыпая восемь лет ровно два часа каждый день, вырываешь дорогостоящую американскую профессию [Улицкая, 97].

Niemniej jej dewiza *Прошлое окончательно и неотменимо, но власти над будущим не имеет* [Улицкая, 97] okazała się raczej życzeniem niż faktem:

Но теперь Ирина вряд ли могла объяснить себе самой, что заставляет ее проводить в шумном беспорядочном Аликовом логове каждую свободную минуту вот уже второй год [Улицкая, 97].

Młodzieńcza miłość pozostawiła na jej psychice ślad, którego nie zatarło nawet silne pragnienie bycia kimś w innym świecie i innej kulturze. Już jako emigrantka ponownie wraca do Alika, lecz zazdrosna o Ninę – jego byłą żonę, porzuca go, mimo że spodziewa się jego dziecka. Determinacja i pragmatyzm typowe dla cywilizacji Zachodu oraz tych, którzy pragną zakorzenić się w Nowym świecie, nie w pełni zdominowały naturę Iriny, niekiedy zaskoczonych własną dobrocią i pobłażliwością (motyw czeku dla Alika). Z powodzeniem wszakże udaje się jej zachowywać pozory:

Ирина вдруг почувствовала прилив раздражения: чего она возится с этой идиоткой.... Но она профессионально сдержала раздражение [Улицкая, 98].

Z powyższego wynika, że zamiarem Ulickiej było stworzenie wzoru osobowości proaktywnej, przedsiębiorczej, odważnej, niedającej się złamać, niepoddającej się wpływom determinizmów środowiskowych, psychologicznych czy narodowościowych, zdecydowanej na pełną asymilację w dotychczas obcym świecie. Dla bohaterki zatem, jak wspomniano, warunkiem zakorzenienia w „teraz” jest postawienie tamy między „było” a „jest”. Stąd po przyjeździe do USA szybko podejmuje decyzję o zmianie nazwiska (z Pirożkova na Pirson) i izolacji od rosyjskiego środowiska emigracyjnego (mówi z „легким английским акцентом, которому надо было еще научиться. Это было шикарно” [Улицкая, 100]) oraz małżeństwie z wziętym adwokatem, mającym zapewnić jej zawodowy start:

[...] и здесь не какая-нибудь любовь-морковь, а дело серьезное. Каждая женщина, которой исполнилось сорок, мечтает о Харрисе. А Ирине как раз исполнилось. В общем получилось глупо [Улицкая, 98].

Zanim jednak zostanie dobrze opłacaną państwową urzędniczką z typowym sposobem myślenia i aparacją [Улицкая, 102], przeżywa nawet „epizod z judaizmem”, tj. małżeństwo z ortodoksyjnym Żydem – Lową Gotliebem:

Ирка проеврействовала два полных года. Учила иврит [...]. Ходила в сиναгогу [Улицкая, 100].

Mimo kolejnej porażki prze naprzód, by wreszcie osiągnąć zawodowy sukces:

Для американского молодого человека такая карьера могла бы считаться неплохой. Для сорокалетней циркачки из России она была блестящей [Улицкая, 101].

Niestety, te swoiste życiowe „eksperymenty” (służące oswajaniu nowej rzeczywistości i mozolnemu tworzeniu nowej tożsamości) powodują, że bohaterka traci część siebie i swej niegdysiejszej wrażliwości:

Ирина Пирсон, в прошлом цирковая акробатка, а ныне дорогостоящий адвокат, сверкала художественно подбрityм лобком и совершенно новой грудью [Улицкая, 76].

W odróżnieniu od Niny i Walentyny, postrzega życie innych emigrantów, w tym także Alika, z perspektywy typowej pragmatycznej przedstawicielki amerykańskiej klasy średniej. Nie pojmuje, dlaczego Alik godzi się na życie z żoną alkoholiką, przygarnia pod swój dach niekiedy zupełnie obcych ludzi, dzielących z nim radości i smutki („чертова богема” [Улицкая, 129]), i dlaczego wszyscy oni odbierają jego śmierć jako osobisty dramat? Dopiero później Irina doznaje olśnienia:

Он как будто никуда не уезжал! Устроил ты Россию вокруг себя. Да и России той давно уже нет. И даже неизвестно, была ли... Беспечный, безответственный. Здесь так не живут! [Улицкая, 178].

Jej wizerunek przeczy nie tylko stereotypowi kobiety (jako istoty psychicznie i fizycznie słabej, kierującej się jedynie emocjami), lecz i matki. W swych wyborach kieruje się dobrem własnym, a nie córki (epizod z porzuceniem przez Irinę Gotlieba, po którym kochająca go Majka wpada w „autystyczny letarg”). Dzieli je mur niezrozumienia, ponieważ o ile emigracyjne doświadczenia zmuszają Irinę do pełnej akceptacji amerykańskiego stylu życia, o tyle jej córce obca jest tendencja do podporządkowywania się czemukolwiek. W odróżnieniu od matki, pragnie miłości i szczerości w relacjach międzyludzkich. Dlatego najbliższym jej człowiekiem staje się Alik, jej biologiczny ojciec, który zwraca się do córki jej prawdziwym imieniem – Majka, a nie tak jak matka – amerykańskim pseudonimem Tiszort (*T-shirt* – koszulka). Tym samym Ulicka przeciwstawia pragmatyzm i materializm Iriny systemowi wartości reprezentowanemu przez Alika i jego córkę, eksplikowanemu w samym imieniu „Maja” [Cirlot 2000, 241] i odnoszącemu się do rozumienia świata materialnego jako uludy.

W odróżnieniu od Iriny, Nina – była żona Alika – reprezentuje typ neurasteniczki, rozchwianej psychicznie kobiety bluszczu. Jest przykładem osobowości wewnętrznie niestabilnej, a przez to naiwnej i podatnej na sugestie, której zachowania i uprzedzenia niekiedy graniczą ze śmiesznością i głupotą. Brzydzi się pieniędzy oraz jako fascynatka astrologii i tarota unika gotowania, przeświadczona o tym, że ogień jest dla niej zgubnym żywiołem. Jej fobie wszakże nie są pozbawione znamion wygodnej wymówki. Jak ironicznie konstatuje narrator:

Здесь [tj. w Ameryce – J. T.], в ателье, где вместо газовой плиты стояла электрическая и живой огонь она видела разве на кончике спички, ее отвращение к страпне не прошло [Улицкая, 96].

Jest uosobieniem kobiecości w jej niemalże „patologicznym” wymiarze:

[...] со своей безграничной беспомощностью, возбуждающей в окружающих, особенно в мужчинах, чувство повышенной ответственности [Улицкая, 95].

To, co Irina nazwała po imieniu, tj. „доходящая до слабоумия глупость, патологическая лень и неряшливость”, ma swe uzasadnienie w charakterze Niny:

Кроме денег и огня была еще одна вещь, уже вполне неосязаемая, – безумный, до столбняка, страх перед принятием решения [Улицкая, 96].

Jest i zarazem kreuje siebie na wymagające nieustannej troski dziecko, chwytające się wszelkich sposobów, by pozbyć się strachu przed życiem i śmiercią [Улицкая, 93]. Nadużywa alkoholu [Улицкая, 142], by znaleźć wytchnienie w świecie szczęśliwej przeszłości [92] i łudzi się nadzieją, że jej ukochany znów odzyska zdrowie [Улицкая, 92].

Niewątpliwie ów wizerunek kobiety niezrównoważonej psychicznie („вялость у нее сменялась истериками, припадки веселья меланхолией” [Улицкая, 95]) i nieprzystosowanej do życia, mającej za sobą dwie próby samobójcze, wpisuje się w krąg znanych postmodernistycznych bohaterek, np. Ludmiły Pietruszewskiej (*Свой круг*) czy Swietłany Wasilenko (*Дурочка*). Nade wszystko jednak swą ofiarną miłością, ślepym oddaniem, pokorą, cierpieniem i poświęceniem dla mężczyzny Nina przypomina inną bohaterkę Ulickiej – Sonieczkę (z opowiadania pod tymże tytułem). Jej chorobliwa miłość do Alika sprawia, że nie dopuszcza do siebie myśli o jego odejściu, dlatego ima się wszelkich, momentami dziwacznych (motyw znachorki Marii

Ignatiewny: „Нинка молитвенно смотрела на это чучело и на ее снадобье” [Улицкая, 81]) sposobów, by przywrócić mu zdrowie. Zabiegi te, jak i wspomniana ucieczka w alkoholizm, powodują, że jej „ja”, zdławione strachem przed życiem, ulega całkowitej anihilacji. Niny jako niegdyś pięknej, wziętej modelki – nie ma. Jej miejsce zajęła chimeryczna istota, stale będąca na rauszu i większość czasu spędzająca na trzeźwieniu w pralni [Улицкая, 91].

O jej antytetycznej pozycji względem postaci Iriny świadczy i to, że ostatecznie zarówno w życiu Alika, jak i jego przyjaciół pełni rolę drugoplanową. Mimo że jest pierwszą i jedyną żoną Alika, to miłością jego życia jest Irina. Ponadto w większości epizodów jej rola sprowadza się do serwowania drinków (nawet rabinowi Menasze) i podejmowania dziwacznych decyzji (w Ameryce, nie znając ani słowa po angielsku, postanawia nauczyć się francuskiego; jako chwiejna w swych zapatrywaniach zabobonna mistyczka miewa *idée fixe*, np. doprowadza do ochrzczenia Alika – rosyjskiego Żyda). Brakuje jej błyskotliwości Iriny, w której przekonaniu Ninka to „надменно – капризная дура” [Улицкая, 95], dlatego np. nie jest w stanie pojąć dlaczego Alik stawia warunek obecności rabina przy jego chrzcie [Улицкая, 94].

Można by rzec, że Nina jest typem nowej Ofelii („Чисто Офелия. [...] ничего не хочет знать. Все правильно, никогда он не мог ее оставить, она живет вне реальности, а он всегда ее безумие собою прикрывал” [Улицкая, 177]), wyposażonej w zestaw cech wyróżniających „kobiece ciało w męskiej kulturze” [Hyży 2003, 190]. Zgodnie z postmodernistyczną manierą Ulickiej, jest to, być może, kolejny przykład polemiki z tego typu postawą (kobiety ofiary), o czym świadczą ironiczne komentarze oraz przerysowania, odnoszące się szczególnie do działań bohaterki, naznaczonych skrajnym brakiem logiki. Dystansowanie się narratora wobec Niny sprawia, że odbiorca nie od razu zauważa, iż ma do czynienia z niemalże klinicznym studium neurastenii. Pod powłoką ironii kryje się bowiem rzeczywisty dramat kobiety, która znajdując się na granicy obłądzenia („помнила только две вещи: что он выздоровел и что его больше нет [...]. Но в ее маленькой головке... что-то сместилось давным-давно” [Улицкая, 188]), dokonuje nadludzkiego wysiłku, by ratować ukochaną istotę (motyw chrztu i przeświadczenie, że Alik „wyzdrowiał” [Улицкая, 184]).

Ten cel przyświeca również Walentynie, której postać pełni funkcję wyśrodkowującą względem pozostałych kobiet: reprezentuje z jednej strony typ kobiety silnej i zdeterminowanej, podobnie jak Irina, z drugiej zaś – wybaczącej i ofiarnej jak Nina. Nie jest dumna i wyniosła jak pierwsza, wszakże w relacji z mężczyznami lubi być stroną dominującą. Od Niny różni ją prawie wszystko, poza równym poświęceniem wobec umierającego Alika.

Wszystkie trzy łączy zaś emigracyjny los. Ze słów narratora wynika, że Walentyna przybyła do Ameryki, mając 28 lat, w listopadzie roku 1981. O jej nietuzinkowym charakterze świadczy już to, że była ubrana w dziwaczną huculską haftowaną kurtkę, zaś w jej bagażu znajdował się nieoprawiony egzemplarz jej pracy doktorskiej z zakresu sławistyki, strój ludowy wołogodskiej chłopki z XIX wieku oraz trzy jabłka antonówki, które miała wręczyć swemu fikcyjnemu mężowi Amerykaninowi. Z Mickeyem zaprzyjaźnili się jeszcze w Rosji [Улицкая, 132] i to, że był homoseksualistą, nie przeszkodziło jej w tym, by „совершить над ним насилие, приведшее его, впрочем, к полному удовлетворению” [Улицкая 132]. Wobec faktu rozrządzenia przez znanego dysydenta („ходил в героях и слыл безукоризненно честным и мужественным” [Улицкая, 133]) przystąpiła na propozycję obcokrajowca, by drogą zawarcia fikcyjnego małżeństwa stać się obywatelką USA. Ostatecznie trafiła do domu jego rodziców – polskich Żydów, będącego pierwszą jej przystanią na obcym lądzie. Prawdziwie bratnią duszą był jednak poznany tam artysta – Alik. Ten niezwykle dowcipny, czytany człowiek, obywatel świata [Улицкая, 140, 154] sprawił, że szybko przejęła jego sposób odbioru rzeczywistości, jego gusty, poglądy i koncepcje. Ich romans rozkwitł. Walentyna wkrótce podjęła pracę w wyższej uczelni i mimo że ich drogi rozeszły się, to los stale prowadzi ją w jego ramiona:

Снова был Алик, и Валентине стало ясно, что теперь уж это окончательно, что никто ни от кого никуда не денется: ни она от Алика, ни Алик от Нинки [Улицкая, 146].

Zarówno przed chorobą Alika, jak i w obliczu jego śmierci każda z wymienionych kobiet odbiera go na swój sposób. Dla Iriny jest niebieskim ptakiem, a zarazem pierwszą miłością i... tchórzem [Улицкая, 182], Nina postrzega go jako podpórę, osobę nadającą sens jej życiu, imperatyw jej własnej egzystencji w niezrozumiałym świecie („Алик варил ей кофе и нес в спальню вместе со стаканом холодной воды” [Улицкая, 156]), dla Walentyny jest mężczyzną, który uwolnił ją od przesądów i uprzedzeń, otworzył jej serce i duszę na inny świat, odsłonił jego ukryte piękno:

Слушай, это просто как в сказке! – восхищалась Валентина, а Алик радовался, что нашел человека, который также от этого балдеет, как и он сам [Улицкая, 143].

Zauważmy, że powyższy schemat damsko-męskich relacji odsłania prześcigając stereotypowi nową prawdę o mężczyźnie. Już na poziomie struktury utworu jego postać „ożywa” na nowo dzięki wspomnieniom i doznaniom kobiet. Tym samym to one konstytuują jego „bycie”, podobnie jak on czynił to

wówczas, gdy zagubione szukały w nim oparcia. W życiu każdej z bohaterek Alik wypełnia rolę zwykle zarezerwowaną dla kobiety w życiu mężczyzny. Będąc obiektem miłości i pożądania każdej z nich nie ogranicza ich niezależności, wręcz nakłania do podejmowania nietuzinkowych decyzji (Irina), na swój sposób stymuluje ich karierę zawodową (Walentyna), wydobywa z nich, to co najlepsze i najwartościowsze, uświadamia im ich własną siłę, jest nauczycielem życia i troskliwym opiekunem (Nina), przy tym wrażliwym i mądrym. Ponadto przez fakt „ucieleśnienia” jego postać częściowo traci cechy zawsze męskiego „podmiotu”<sup>3</sup>. Owszem jego artystyczna dusza i głęboki humanizm łączą go z tym co uniwersalne, wszakże umiejscowienie jego postaci w kręgu zagadnień związanych z „ciałem cierpiącym” powoduje, że staje się swoistym pośrednikiem między światem kobiet i mężczyzn. O jego predyspozycjach w tym zakresie świadczą słowa samego narratora już na początku powieści:

Алик был кумиром женщин едва ли не от рождения, любимцем всех нянек и воспитательниц еще с ясельного возраста. В школьные годы его приглашали на дни рождения все одноклассницы и влюблялись в него вместе со своими бабушками и их собачками [...] [Улицкая, 95].

Wszakże oprócz poszczególnych miłosnych epizodów, w większej części powieści Alik występuje już jako osoba chora, wymagająca pomocy i opieki. Jego postać stale jest sytuowana w kręgu zagadnień z zakresu medycyny, leczenia, fizjologii itd. [Улицкая, 107, 108]. Podkreślana jest fizyczna martwość jego ciała [Улицкая, 110] oraz szczegóły związane z postępującą chorobą [Улицкая, 111]. I właśnie w obliczu słabości męskiego „ja” zostaje uwydatniona duchowa siła kobiet, niwelująca granice życia i śmierci. Dotychczas najslabsza z nich – Nina – swą fizycznością i erotyzmem zdaje się dokonywać tego cudu:

Она звала его, трогала, гладила. Припала губами к подвздошной ямке, прошла языком вниз, к пупку, по той еле заметной линии, что делит человека надвое. Запах тела показался чужим, вкус кожи – горьким. В этой горечи она мариновала его два месяца не переставая. [...] и тогда Алик сказал вдруг очень вятно: – Нина, я совершенно выздоровел [Улицкая, 175].

Ten i inne epizody, ukazujące pochylone nad Alikiem zwykle obnażone kobiece ciała [Улицкая, 111], potwierdzają, że proces umierania, będący

<sup>3</sup> W kontekście społecznie ustanowionej asymetrii płciowej.



pożegnaniem z męskim „ja”, oznacza zarazem poddanie się wpływowi kobiecego „ja”, dotychczas gwarantującego zakotwiczenie w realnym, potem zaś w innym życiu. Zatem w świadomości umierającego mężczyzny kobieta przeistacza się z obiektu erotycznej fascynacji w duchową przewodniczkę, wszakże pod warunkiem, że ten pozwoli jej się zdominować tak umiejętnie, jak zrobił to Alik. Przypomnijmy, że każda z wymienionych bohaterek czyni to na własny sposób. Nina pragnie dla niego wiecznego zbawienia, Walentyna wiecznego życia (wierzy w siłę medycyny), Irina – życia w wiecznej pamięci bliskich (pragnie, by przed śmiercią poznał ich córkę). Każda z nich pragnie na swój sposób go unieśmiertelnić, kierując się, między innymi, wiarą w „Trzeciego”. Tym samym męskie „ja” Alika jest zmuszone przyznać, że kobieta, nawet pokroju Niny, jest zdolna postrzegać to, co jest niedostępne mężczyźnie [Улицкая, 114].

Rozważania powyższe świadczą o tym, że odwieczna kolizja pierwiastka męskiego z żeńskim ulega w analizowanym tekście celowemu rozmyciu. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest to, że Ulickiej zdaje się być bliska koncepcja tożsamości kobiety eksplikowana w tekstach, między innymi, Luce Irigaray:

Próżno [...] chwytać kobiety w pułapkę ścisłej definicji tego co chcą powiedzieć, kazać im (się) powtarzać, aby się wyjaśniło, bo już są gdzie indziej, poza ową machiną wypowiedzi, w którą chcecie ją pochwycić. One są zwrócone ku sobie. Czego nie wolno rozumieć tak, jak rozumiecie wasze: w sobie. Nie mają tej wewnętrzności co wy, którą może im przypisujecie. Ku sobie oznacza: w intymności owego milczącego dotknięcia, zwiokrotnionego, rozproszonego. I jeśli je uporczywie będziecie pytać, o czym myślą, mogą wam dać tylko jedną odpowiedź: o niczym. O wszystkim [Irigaray 1996, 45].

### Literatura

- de Beauvoir S., 2003, *Druga płeć*, przeł. G. Mycielska i M. Leśniewska, Warszawa.
- Bordo S., 1993, *Unbearable Weight. Feminizm, Western Culture, and the Body*, Berkeley.
- Bordo S., Moussa M., 1993, *Rehabilitating „the I”*, [w:] *Questioning Foundations. Truth/Subjectivity/Culture*, red. H. J. Silberman, New York and London.
- Butler J., 2008, *Uwikłani w płeć*, przeł. K. Krasuska, Warszawa.
- Cirlot J. E., 2000, *Słownik symboli*, Kraków.
- Hyży E., 2003, *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Kraków.
- Irigaray L., 1996, *Ta płeć, która nie jest jednością*, przeł. K. Kłosińska, „FA-art.”, nr 4.

Spelman E., 1982, *Woman as Body: Ancient and Conterporary Views*, „Feminist Studies”, nr 1.

Юзефович Г., 2011, *Людмила Улицкая: „Во мне борются две природы – богемная, разгильдяйская и высокоорганизованная, дисциплинированная”*, „Итоги”, № 8 (767): „В нашей стране плохо знают, кто такая Симона де Бовуар. Она известна у нас скорее как спутница Жан-Поля Сартра и одна из теоретиков феминизма. Я не принадлежу ни к поклонникам Сартра, ни к феминисткам”, [online] [http: www.itogi.ru](http://www.itogi.ru) [8.08.2012].

Улицкая Л., 2009, *Веселые похороны*, [в:] *Три повести*, Москва.

THE ARTISTIC WORK OF A WOMAN AND SOCIAL, PHILOSOPHICAL  
CULTURAL ISSUES IN THE PROSE OF LYUDMILA ULITSKAYA  
(*THE FUNERAL PARTY* NOVEL)

S U M M A R Y

In the present article an attempt of defining the essence of Lyudmila Ulitskaya’s characteristic polemics, with a well-established in culture and literature stereotype of both, femininity and a woman, as well as female-male relations, has been carried out. From our point of view, the postmodern author, in her novel *The Funeral Party*, tries to demonstrate that Cartesian definition of femininity is wrong, as in her novel it is not a woman, but a man who is the epitome of “a suffering body”. In concordance with which Ulitskaya, playing a saturated with irony game, by the use of three archetypical female heroines, not only openly dismantles the myth of an emotional, weak, female “self”, but also of a masculine “self” – which is alleged to be rational, strong and logical.

e-mail: joanna.tarkowska@o2.pl

*Anna Wzorek*

*Kielce*

## Reminiscencje biblijne w prozie Wojciecha Żukrowskiego

**Słowa kluczowe:** Wojciech Żukrowski, reminiscencje biblijne, powieść współczesna, opowiadanie

Wojciech Żukrowski (1916–2000) jest twórcą zapomnianym, z wiadomych względów pomijanym przez badaczy literatury, ściślej: z powodu pamiętnego wystąpienia telewizyjnego w 1981 roku, gdy – ubrany w mundur wojskowy – publicznie pochwalił decyzję generała Jaruzelskiego o wprowadzeniu stanu wojennego. Od tamtej pory zaczęła się nagonka na Żukrowskiego; czytelnicy odsyłali jego książki (co nagłaśniano, nie unikając zresztą przesady), a historycy literatury, jakby ogarnięci amnezją, przestali o nim pisać. A przecież Żukrowski to – jak wyraził się Melchior Wańkowicz – „pisarz rasowy” [Wańkowicz 1962, 3], pisarz pełną gębą! Pozostawił po sobie ogromną spuściznę literacką, z całą pewnością godną zainteresowania i fachowej analizy. O sytuacji autora *Kamiennych tablic* trafnie i – co ważne – zgodnie mówią profesor Maria Szyszkowska i Jan Stępień:

Polityka negatywnie ciąży na życiu literackim w Polsce, a w tym na stosunku do wielu wybitnych pisarzy. Jednym z nich jest Wojciech Żukrowski, którego twórczość jest po 1989 roku całkowicie pomijana. To przemilczanie dorobku wielkiego pisarza ze względu na to, że pełnił znaczącą rolę w czasach PRL – porównać można z losem Wojciecha Siemiona. Okazuje się, że cenieni są obecnie szczególnie ci twórcy, którzy mając przywileje w PRL, po zmianie systemu krytykują poprzedni, mimo że go umacniali. Oceny dorobku literackiego powinny być oddzielone od ocen politycznych. Dzieje życia i dokonywane przez pisarza wybory polityczne, to zagadnienie odrębne od wartości pozostawionych dzieł [Szyszkowska, Stępień 2009, 102].

Sam Żukrowski w *Zsypie ze śmietnika pamięci* – ostatniej książce, (notabene niedokończony, opublikowanej już po śmierci pisarza), zbeletryzowanych wspomnieniach poddaje następującą myśl: „[...] Należy oddzielać twórczość od powszedniego życia, [...] może nawet nie byłoby literatury, gdyby pisarze nie byli grzesznymi ludźmi, pełnymi słabości...” [Żukrowski 2002, 143]. Warto w tym miejscu dodać, iż twórca (czemu dał wyraz w tomie recenzji *W głębi zwierciadła*) szczególnym sentymentem darzył wiersz księdza Jana Twardowskiego: „Mój ty w gorącej wodzie kąpany/ proszę cię nade wszystkim/ nie sądz przedwcześnie nikogo” [Żukrowski 1973, 170].

Jak powiedzieliśmy, twórczość Wojciecha Żukrowskiego jest bogata, wielotematyczna (do głównych wątków należą: wojna, Azja, współczesność oraz niesamowitość, zjawiska paranormalne), z jednej strony tradycyjna, wolna od eksperymentów (Żukrowski nie rezygnuje z fabularności na rzecz sylwiczności, pozostaje wierny antropomorficznemu bohaterowi, spójnej narracji), z drugiej zaś chwilami nawet awangardowa (najlepszym przykładem groteskowy tom *Piórkiem flaminga*). W interesującej nas prozie – co pomnaża jej walory artystyczne, a poza tym świadczy o erudycji autora – występują stosunkowo liczne reminiscencje biblijne. Ich obecność w jakimś stopniu należy wiązać z faktem, iż Żukrowski nigdy nie był ateistą, przeciwnie – zawsze (choć z różną siłą) deklarował się jako katolik. W jednym z późniejszych wywiadów wyznał:

Ja nigdy nie byłem pisarzem zakrystii, a tym bardziej klerykałem. Interesowała mnie świętość, tak jak innych interesuje zło, od admiratorów diabła zaroilo się teraz w naszej literaturze i to nie jest przypadek. [...] Jestem na pewno złym katolikiem, grzesznym, jednak się Boga nigdy nie zapierałem i liczę skrycie, że i On zechce się w swym miłosierdziu w ostatecznym rozrachunku do mnie przynajmniej [Maślińska 1989, 22–23].

W przedostatniej swej książce, we wspomnieniu tytułowym poświęconym Stefanowi Kisielewskiemu, w *Zabawie w chowanego*, złożył publiczne wyznanie wiary: „Tak. Zawsze wierzyłem. Przecież to widać w książkach. Wierzę i wcale mi z tym nielekkko. Wierzę, bo cóż innego mi zostało” [Żukrowski 1995, 255]. Trzeba w tym miejscu przypomnieć, iż już w początkach drogi twórczej mówiono o Żukrowskim „szkaplerznym” [Mach 1946, 134], krytykowano go za „emocjonalny typ katolicyzmu” [Matuszewski 1950, 60]. Pisarz przez jakiś czas związany był z PAXem (tu ukazały się *Juwenilia*), sympatyzowali z nim katolicy krytycy, związani z „Dziś i jutro” lub z „Tygodnikiem Powszechnym” – Zygmunt Lichniak oraz Stefan Kisielewski. Ten pierwszy wydał swego czasu książkę *Dokoła Wojtka. Rzecz o Wojciechu Żukrowskim* (Warszawa 1963). Później – o czym decydowały względy po-

lityczne – różnie bywało z katolicyzmem Żukrowskiego. „Socrealistyczna czytanka” *Mądre ziola* miała być świadectwem jego postępującej laicyzacji, wstąpienia na drogę realizmu socjalistycznego; z kolei summa powieściowa – *Kamienne tablice* była postrzegana – i słusznie – jako powrót autora *Lotnej* na łono Kościoła katolickiego [Melkowski 1985, 180].

Prześledźmy obecność Biblii na kartach utworów Żukrowskiego. Tego rodzaju ślady odnajdziemy w dość znacznej ilości tytułów; wyliczmy je: *Przed furką*, *Kantata*, *Przebieg* (z tomu *Z kraju milczenia*), *Wskrzyszony Łazarz, czyli radość życia*, *Święta cytryna, czyli tajemnice Watykanu* (ze zbioru opowiadań przewrotnych *Piórkiem flaminga*), *Ręka Ojca*, *Pan Golebiowski* (z *Okruchów weselnego tortu*), *Kamienne tablice*, *Plaża nad Styksem*, *Zapach psiej sierści*<sup>1</sup>. Reminiscencje biblijne w tekstach autora *Lotnej* mają dwójaki charakter – bezpośredni bądź pośredni. Te pierwsze, notabene dominujące w interesującej nas twórczości, to odwołania bardzo wyraziste, czytelne, niepozostawiające wątpliwości, iż czerpią z Biblii. Reminiscencje pośrednie z kolei są bardziej odległe, metaforyczne, trochę zakamuflowane, nienazwane wprost. W tym wypadku czytelnik jedynie domyśla się, iż pisarz, kreśląc obraz rzeczywistości czy kreując daną postać, sięgnął do księgi życia, napisanej przed wiekami przez natchnionych autorów. W przypadku reminiscencji pośrednich, których zresztą w prozie Żukrowskiego nie jest zbyt wiele, odbiorca – zmuszony do większej aktywności i samodzielności – poszukuje tropów Biblii w tekście literackim.

Zacznijmy od reminiscencji bezpośrednich, te bowiem – jak zostało powiedziane – przeważają w pisarstwie Żukrowskiego, ich pozycja – w zestawieniu z nawiązaniem pośrednimi – wydaje się donioślejsza. Są w dorobku omawianego twórcy teksty, w których nawiązania biblijne zostały wyeksponowane w tytułach. Mowa o *Wskrzyszonym Łazarzu*, *Ręce Ojca* oraz *Ka-*

---

<sup>1</sup> Cytaty z analizowanych utworów Żukrowskiego oznaczam bezpośrednio w tekście głównym, podając w nawiasie cyfrę przyporządkowaną danemu utworowi (zgodnie z poniższym spisem) oraz numer strony. W przypadku *Kamiennych tablic* dodatkowo umieszczam cyfrę rzymską, wskazującą tom powieści. Oto wykaz utworów Żukrowskiego:

- (1) *Przed furką*, [w:] *Z kraju milczenia*, Warszawa 1947;
- (2) *Kantata*, [w:] *Z kraju milczenia*, Warszawa 1947;
- (3) *Przebieg*, [w:] *Z kraju milczenia*, Warszawa 1947;
- (4) *Wskrzyszony Łazarz*, [w:] *Piórkiem flaminga. Nieśmiały narzeczony*, Warszawa 1974;
- (5) *Święta cytryna, czyli tajemnice Watykanu*, [w:] *Piórkiem flaminga. Nieśmiały narzeczony*, Warszawa 1974;
- (6) *Ręka Ojca*, Warszawa 1976;
- (7) *Pan Golebiowski*, [w:] *Okruchy weselnego tortu*, Warszawa 1958;
- (8) *Kamienne tablice*, Warszawa 1972;
- (9) *Plaża nad Styksem*, Warszawa 1987;
- (10) *Zapach psiej sierści*, Warszawa 1989.

*miennych tablicach*. Przewrotne opowiadanie, skreślone piórkiem egzotycznego ptaka flaminga<sup>2</sup>, wpisuje się w nurt utworów o Łazarzu, do którego zaliczyć trzeba dramaty E. O’Neilla *I śmiał się Łazarz* (1927) oraz L. Pirandella *Łazarz* (1928), a także znacznie późniejszą powieść A. Malraux *Łazarz* (1974). Łazarz O’Neilla zmartwychwstaje (dzięki cudownej interwencji Chrystusa) po to, by – jak głosi tytuł – ustawicznie się śmiać (nawet w obliczu własnej śmierci, zostaje bowiem spalony na rozkaz Tyberiusza) i głosić światu: „Jest tylko życie! [...] Śmierć umarła! Nie ma już lęku! [...] Jest tylko śmiech!” [O’Neill 1973, 316]. Łazarz Żukrowskiego z kolei zostaje wskrzeszony, by upajać się winem. Prozaik zatem w sposób niecodzienny, naprawdę niezwykle, odmienny od oczekiwań odbiorcy wykorzystuje scenę nadprzyrodzonego przywrócenia Jezusowego przyjaciela do życia. Zresztą w całym tomie – jak stwierdza w recenzji Mieczysław Kurzyna – „[...] autor chciał zakpić sobie z czytelników, [...] chciał ich wprowadzić w błąd [...]” [Kurzyna 1948, 1]. Żukrowski pokazuje życie biblijnego bohatera po jego wskrzeszeniu i – co niezwykle istotne – zupełnie nie przystaje ono do naszych wyobrażeń. Postać z utworu Żukrowskiego, zgodnie z przekazem biblijnym przywrócona światu przez Jezusa, nie chce mówić o swym przeżyciu metafizycznym, doświadczeniu eschatologicznym, spotkaniu ze Stwórcą w zaświatach. O jej życiu pozagrobowym dowiadujemy się z tzw. „drugiej ręki”, dokładnie od żony Łazarza. Ten bohater, pomimo doświadczenia śmierci i cudownego powstania z martwych, nie jest kimś uduchowionym; jego zachowanie zaskakuje, nocą wymyka się bowiem z domu, powraca do grobowca, by opróżnić dzbanki z winem.

Przed laty Kazimierz Wyka uznał opowiadanie o Łazarzu za najlepsze w całym tomie [Wyka 1989, 101], Zofia Starowieyska-Morstinowa zaś nazwała je „niesamowitym w pomysłu” [Starowieyska-Morstinowa 1948, 141]. Rzeczywiście nie da się odmówić Żukrowskiemu „niesamowitości pomysłu”, skoro jego Łazarz – by odwołać się do stylu biblijnego – pozostaje człowiekiem „z tego świata”, zajmują go sprawy doczesne, nie zaś wieczne, chce przede wszystkim czerpać radość z życia. Przytoczmy chociaż fragment tej przewrotnej implikacji biblijnej. Oto finałowy dialog upojonego winem Łazarza, jego żony (wywołującej go z grobu niczym Chrystus) oraz sąsiadki zaciekawionej niecodzienną postawą zmartwychwstańca:

<sup>2</sup> Pisarz tak wyjaśniał tytuł *Piórkiem flaminga*: „Jakoś nikt nie zapytał autora: dlaczego flaminga? Dlaczego nie swojskiej sroki czy kuropatwy? Otóż, skoro już nie chcecie wiedzieć, na złość powiem wam: długich piór flaminga używali rozwaleni na łóżach Rzymianie, łaskotali nimi gardła, by zwrócić spożyte potrawy na alabastrowe misy – podsuwane im usłużnie – ażeby zrobić sobie miejsce na nowe dania. Po wyplukaniu ust i rozgryzieniu listków mięty nabierali ochoty do dalszego ucztowania...” [Żukrowski 2002, 89–90].

Łazarzu! Łazarzu! [...] Dlaczego ode mnie nocą uciekasz?

– Bo te przeklęte pchły... [...]

– Łazarzu, wstań!

– Jak miło słyszeć to wołanie i nie usłuchać. Kobieto, nawet gdybym chciał, nie potrafię. Nogi mi się gną, rozumiesz? Pozwól mi do południa poleżeć tu w chłodzie. Trzeba mieć przecie dla zmartwychwstałego odrobinę serca. [...]

– Co mu jest? – nachyliła się niespokojnie stara.

– Nic – odpowiedziała młoda podnosząc się z klęczek. – Nie czujesz zapachu młodego wina? On jest pijany (4, s. 119).

Kiedyś Melkowski stwierdził, iż Żukrowski ożywia biblijnego Łazarza, by dowieść, że człowiek rozdarty jest pomiędzy doczesnością a wiecznością, pomiędzy sprawami ziemskimi a sprawami metafizycznymi. Zdaniem tego historyka literatury *Łazarz* „[...] to przypowieść na temat arcytrudnej, wręcz heroicznej sztuki godzenia tych dwu elementów – ognia i wody – w życiu każdego człowieka” [Melkowski 1975, 21]. Wydaje się wszakże – i na tym polega niesamowitość prezentowanej reminiscencji biblijnej – iż bohater Żukrowskiego wykazuje zdecydowanie większe zainteresowanie doczesnością. Doświadczwszy śmierci, pełnymi garściami, ba – z przesadą, czerpie z życia codziennego.

*Ręka Ojca* – pierwsza powieść Żukrowskiego adresowana do dorosłego czytelnika, także nie jest wolna od bezpośrednich reminiscencji biblijnych, więcej – jak zostało powiedziane, są one sygnalizowane już w tytule. W tym wypadku jednak odwołanie biblijne; ściślej – teza o czuwającej nad światem i każdym człowiekiem Opatrzności, zostało wprowadzone w sposób mało fortunny. Wydaje się jakby sztucznie doklejone do powieści, nie jest prezentowane przez rozwój wydarzeń, lecz za pomocą tyrad jednego z bohaterów – księdza Bazylego Horbaczewskiego. Tę wadę od razu zauważyli pierwsi recenzenci książki (Zofia Starowieyska-Morstinowa, Antoni Jackiewicz) i słusznie dali wyraz swemu niezadowoleniu:

[...] Autor chciał nam przedstawić działanie Opatrzności Bożej na świecie, pokazać, jak w tym życiu, dla nas niewidocznie, ale istotnie, spoczywa na ludziach ręka dobrego Ojca-Boga. Zamiar ten nie został zrealizowany [Starowieyska-Morstinowa 1949, 6];

Pojęcie Ręki Ojca nic nie wyjaśnia i nie wiąże się zupełnie z fabułą utworu [Jackiewicz 1949, 2].

Jak powiedzieliśmy, powieść Żukrowskiego zawiera przesłanie o czuwającej nad światem ręce miłującego Boga-Ojca, stąd koresponduje z fragmentami Ewangelii według św. Mateusza (6, 25–34) i św. Łukasza (12, 22–31)

o zbytńich troskach oraz (choć juź w mniejszym stopniu) z ustępeń o męstwie w ucisku (Mt 10, 30), gdzie słyszemy: „U was [...] nawet włosy na głowie wszystkie są policzone”. W interesującej nas powieści motyw tytułowy, o proveniencji biblijnej, pojawia się dwukrotnie. Po raz pierwszy w czasie kazania księda Bazylego w zamku w Suchowodach. Wówczas, biorąc za przykład życie dzieci z sierocińca, zwraca się on do słuchaczy:

Czuwa nad nimi [wychowanekami sierocińca, A. W.] Ojciec, zawisa nad ich głowami ręka pełna dobroci i miłosierdzia! Wyprowadziła juź je raz z nocy, ognia i nienawiści, bądźcie pewni: i teraz zachowa je bezpiecznie! Wszystko, cokolwiek mógłby zrobić dla nich człowiek, nawet gdyby ofiarował siebie, jest niczym wobec tego, co daje im Ojciec. Łaskawy, rozumiejący cierpienie. Czyż Jego ręka może krzywdzić? Wszystko, co nas spotyka, dzieje się dla naszego dobra. Często wydaje się, że los wydziera nam to, co mieliśmy najcenniejszego, najbliższego sercu. Zaufajmy tej ręce, odbiera tylko to, co mogłoby nam przesłaniać cel ostateczny, daje wszystko, co będzie na drodze do zbawienia niezbęde (6, s. 70).

Po raz wtóry motyw tytułowy pojawia się w rozmowie księda Horbaczewskiego z Łucją po jej nocnej wyprawie, która nie dość, że nie rozwiązała problemów finansowych sierocińca (zdobyte z poświęceniem pieniądze okazują się bezużyteczne z racji edycji nowych banknotów przez rząd w Lublinie), to jeszcze spowodowała śmierć jednej z córek Ratajczakowej, Maryni. Łucja, dostrzegając bezsens swej ofiary, wypowiada mocne słowa: „Zmarnowałam dziecko! Zamiast pieniędzy przyniosłam śmieci!” (6, s. 193). Ksiądz Bazyl poucza bohaterkę, iż czas być może odsłoni sens jej ofiary. Podkreśla także, iż działanie Łucji – bez względu na konsekwencje – jest głęboko humanitarne, altruistyczne, heroiczne, podyktowane autentyczną troską o los sierot. Bohater Żukrowskiego powiada: „Człowiek jest tylko tyle wart, ile jest gotów dać drugim, ile naprawdę im daje” (6, s. 193). Ze słów księda Bazylego jasno wynika, iż Opatrzność jednych skazuje na zagładę (Marynia), innym pozwala trwać (dzieci z sierocińca); wyroki boskie – tak różne, niejednokrotnie bardzo dramatyczne – nie podlegają ludzkiej ocenie; ich sens poznajemy dopiero w dalszej perspektywie, jaką jest zbawienie. Przyszłość zatem odsłoni zarówno znaczenie śmierci Maryni (Horbaczewski powiada: „Trudno dziś stwierdzić, czy to jest kara czy próba... może Ratajczakowa znajdzie w sobie odpowiedź” – 6, s. 193), jak i nocnej wyprawy Łucji (ksiądz stwierdza: „Może kiedyś będzie dla pani ta noc wielkim poźrzeniem... Może pamięć tych dni podniesie panią z jakiejś słabości...” – 6, s. 193–194). Po latach pisarz tak mówił o biblijnym motywie w swej pierwszej powieści:



Jak zwykle u mnie, wątek metafizyczny jest skrywany tak, jak w życiu bywa. Ludziska, których losy przedstawiam, mają swoje plany, wyrachowania, czynią różne zabiegi, jednak wszystko dzieje się inaczej. Nad sierocińcem czuwa Dłoń Łaski pełna, Opatrzność – żeby dosadniej. I oto ginie najlepsza dziewczynka, z poświęcenia nic nie wychodzi, małość, ambicje i chciwość muszą skłócić do wczoraj jeszcze sprawnie pracujący zespół [Maślińska 1989, 21–22].

Podsumowaniem rozważań o zakorzenionym w Biblii wątku ręki Ojca niech stanie się konkluzja, iż motyw ten – przez pisarza wprowadzony, niestety, niezbyt zręcznie i udanie – spełnia zasadniczo ważną funkcję dla czytelnika. Ułatwia mu pogodzenie się ze śmiercią najbardziej niewinnej bohaterki.

W summie powieściowej – podobnie jak w *Ręce Ojca* – sposób włączenia motywu biblijnego również budzi zastrzeżenia. Tym razem Żukrowski sięga do sceny na górze Synaj, gdy Izraelici otrzymali od Boga kamienne tablice z dekalogiem. W ten sposób wprowadza czytelnika w krąg zagadnień związanych z wiernością prawu boskiemu. Biblijne kamienne tablice potrzebne są Żukrowskiemu głównie po to, by rozwiązać wątek romansowy, bez wątpienia najatrakcyjniejszy dla czytelnika, wątek, o którym Drewnowski orzekł, iż „fabularnie trzyma powieść” [Drewnowski 1966, 12]. Motyw biblijny wprowadzony jest jednak zbyt późno, nie wydaje się też odpowiednio umotywowany. Para głównych bohaterów – Istvan Terey, radca kulturalny węgierskiej ambasady w Indiach, mężczyzna żonaty, a zarazem ojciec dwojga dzieci, oraz piękna lekarka Margit Ward, Australijka walcząca z epidemią jaglicy wśród Hindusów, rozstają się między innymi ze względów światopoglądowych, z powodu lęku przed złamaniem bożych przykazań. W jednym z ostatnich monologów Istvan stwierdza, iż mógłby być szczęśliwy z Margit, ale „za cenę potrójnej zdrady” (8, II s. 515) – małżonki, ojczyzny i wiary. Żukrowski stawia swego bohatera w sytuacji wyboru; musi on ostatecznie opowiedzieć się za żoną lub za kochanką, za ojczyzną (wkraczającą akurat w nowy, owiany tajemnicą etap rozwoju) albo za słoneczną Australią (gdzie miałby zagwarantowaną wolność słowa), musi wreszcie posłuchać głosu serca lub głosu sumienia. Wielu recenzentów – i trudno się z nimi nie zgodzić – podkreślało, iż finałowa decyzja Istvana o rozstaniu z ukochaną (wynikająca z tego, że bohater ostatecznie wybiera rodzinną ziemię, kobietę, z którą związany jest sakramentem, oraz prawo boskie) jest niewystarczająco umotywowana. Nie wynika z wcześniejszych deklaracji i postaw bohatera, wydaje się jakby sztucznie doczepiona do jego powieściowej biografii. Dla przykładu przytoczmy głos Anny Bukowskiej:

Zdradzając żonę, Istvan nie przywołuje na pomoc kamiennych tablic, nie ma w nim tak charakterystycznego dla świadomości chrześcijańskiej poczucia grzechu. Dopiero wobec moralnych konsekwencji swego postępowania, zasłania się prawem boskim. To właśnie odczuwam jako fałsz [Bukowska 1967, 36].

Również Janusz Wilhelmi pisał z ironią:

Bóg objawiony Mojżeszowi na górze Synaj, tak kompletnie nieobecny w świadomości Istvana, kiedy tylko sypiał z Margit, interweniuje nader pomyślnie, kiedy już wypada z nią się ożenić... Czy w ten sam sposób nie interweniuje tutaj i owa ojczyzna, podobnie w świadomości Istvana długo nieobecna, a pojawiająca się akurat w porę, aby wziąć się za rękę z bożym przykazaniem [Wilhelmi 1966, 3].

Tę wadę *Kamiennych tablic*, ściślej: nieumiejętne prowadzenie motywu tytułowego, wytknął także Gustaw Herling-Grudziński:

Jakkolwiek Istvan przysięgał wielokrotnie biednej Margit, że jej nigdy nie porzuci, że nie mógłby bez niej żyć, że załatwi jakoś kwestię żony i dzieci na Węgrzech, przecina w ciągu pięciu minut romans, gdy go odwołują do Budapesztu. [...] Że mu wcześniej nie spadły dla otrzeźwienia na głowę „kamiennie tablice”, jest naturalnie winą „słabości ciała”, z której będzie miał okazję wypowiadać się po powrocie do domu w obu konfesjonałach: partyjnym i kościelnym [Herling-Grudziński 1998, 357].

Jak widać, motyw biblijny na kartach *Kamiennych tablic* cierpi. Źle się stało, że o przymierzu Stwórcy z człowiekiem zawartym na górze Synaj, o grzechu, o skutkach wiarołomstwa Istvan rozmyśla nade wszystko w końcowych partiach utworu. Wcześniej autor daje jedynie wątle sygnały przywiązania Istvana do wiary katolickiej. Na początku II tomu Terey wyznaje otwarcie: „Wierzę w Boga” (8, II, s. 71). Potem z kolei rozmyśla o sakramencie małżeństwa: „Milczałem, tak mi było wygodniej. Orzeczenie sądu jest tylko formalnym rozwiązaniem małżeństwa, ja jestem katolikiem, dla nas nie ma zwolnienia z przysięgi, gdy na świadka wezwaliśmy Boga” (8, II, s. 178). Nieco później dwukrotnie podkreśla wszechobecność dekalogu w życiu katolika. Przypomnijmy te dwa niezwykle ważne dla naszych rozważań monologi bohatera: „Można potrzaskać dziesięcioro przykazań w bezsile gniewu. Jednak nie ma od nich uwolnienia. Towarzyszą wyrte w sumieniu, ważą każdy czyn, kładąc znak aprobaty lub potępienia, by w ostatniej godzinie przywalić i oskarżać na wieczność” (8, II, s. 178); „Można we wściekłym buncie potrzaskać kamienne tablice, podeptać w furii, z poczuciem radosnego wyzwolenia. Oswobodzić się od nich. A jednak znów drogę zastąpią, będą grozić, wypalą swoje znaki...” (8, II, s. 514). Podkreślmy zatem raz jeszcze: szkoda, że Żukrowski tak późno odsłania „zniewolenie” Istvana przez tytułowe

kamienne tablice z dekalogiem. Po pierwsze obniża to wartość motywu biblijnego, po drugie zaś rzuca niekorzystne światło na kreację Tereya. Warto wszakże podkreślić, iż wątek romansowy, przez Żukrowskiego „zniweczony ideologicznie”<sup>3</sup> (i to niezbyt umiejętnie!), pomimo wszystkich usterek i niekonsekwencji w prowadzeniu tytułowego motywu – tak bardzo spodobał się publiczności, że czuła się rozczarowana jego przerwaniem w najciekawszym, najbardziej frapującym momencie, gdy Istvan ma powrócić do Budapesztu. Czytelnicy otwarcie domagali się dalszego ciągu miłosnych perypetii. Pisarz, chcąc zaspokoić ich ciekawość, spróbował w nieco żartobliwym tonie opowiedzieć dalsze losy Margit i Istvana:

Po dziesięciu latach Margit z mężem przyjeżdża do Budapesztu, naznacza spotkanie w kawiarni, której nazwę zapamiętała, zna ją z opowiadań kochanka... Depeszę odbierają jego synowie, zdrowe, rosłe chłopaki, mówią: zrobimy staremu kawał, weźmiemy go ze sobą, ale nic nie powiemy, z kim się ma spotkać... I kawał się nie udaje, Istvan nie poznał Margit, ufarbowanej na brunetkę, z bardzo sympatycznym mężem, przemysłowcem... Ona natomiast, pokazując na starszego z synów, mówi do męża: – Pytałeś, jak wygląda ten Węgier, który się we mnie kochał? Właśnie tak, podobny do tego chłopaka. – Miałś dobry gust [Radomińska 1970, 404].

W prozie Żukrowskiego odnajdziemy także bezpośrednie, a zatem wyrażone *expressis verbis*, nawiązanie do Księgi Hioba. Trzeba przypomnieć, że jest to frekwentywne, cieszące się znacznym powodzeniem w literaturze odwołanie biblijne. Dość powiedzieć, iż występuje już w *Trenach* Jana Kochanowskiego (cierpiącego po stracie dziecka ojca przyrównuje się do biblijnego bohatera), obecne jest w *Rytmach abo wierszach polskich* Mikołaja Sępa-Szarzyńskiego (1601), a z tekstów nieco młodszych wypada przypomnieć *Placówkę* Bolesława Prusa (1886), międzywojenną komedię Brunona Winawera *Księga Hioba* (1921), wiersz Anny Kamińskiej *Hiob i młodzieńiec* (1974), gdzie biblijna postać staje się dla tytułowego młodzieńca nauczycielem cierpliwości i pokory, czy dramat Karola Wojtyły *Hiob* (1940). O motywie Hioba w *Placówce* Wiesław Ratajczak pisze:

[...] Historia Hioba przeniesiona w realia wsi polskiej drugiej połowy XIX wieku. Spokojne i dostatnie życie gospodarza Ślimaka nagle zakłóciła seria nieszczęść. Był „kuszony” przez niemieckich kolonistów, chcących kupić jego ziemię, w pożarze stracił cały dobytek, jeden z jego synów utonął, drugi trafił do więzienia, żona zmarła [Ratajczak 2006, 37].

<sup>3</sup> Odwołuję się w tym miejscu do uwag B. Czeszki, który zestawiając *Kamienne tablice* i nieco późniejszą *Plażę nad Styksem*, stwierdził, że w tym drugim przypadku miłość została „zniweczona biologicznie, nie zaś ideologicznie” [Czeszko 1977, 50].

W opowiadaniu Żukrowskiego *Pan Gołębiowski* odwołanie biblijne jest dość czytelne, ale – w przeciwieństwie do omówionych wcześniej tytułów – niestety połowiczne, powierzchowne. Utwór pochodzi z tomu *Okruchy weselnego tortu*, dającego dziecięcy ogląd świata, książki, będącej – by powtórzyć za Zofią Lipińską – czymś w rodzaju „proustowskiej próby z kręgu poszukiwań utraconego czasu” [Lipińska 1966, 43]. Powiedzmy tak, nawiązując do spostrzeżeń Henryka Berezy: powrót Żukrowskiego do „krajiny straconego czasu” [Bereza 1959, 99] zaowocował historią współczesnego Hioba. Trzeba wszakże podkreślić, że Hiob Żukrowskiego, noszący nazwisko – o czym informuje tytuł opowiadania – Gołębiowski – jest nade wszystko dziwakiem. Wprawdzie uchodzi za „bożego człowieka” (7, s. 68), ale mówi się o nim również „biedny człowiek” (7, s. 68) lub „nawiedzony” (7, s. 67). Hiob Żukrowskiego, analogicznie do bohatera biblijnego, traci wszystko, dokładnie – żonę, dzieci, majątek, „z bogacza stał się żebrakiem” (7, s. 65) – jak czytamy w opowiadaniu. Ale na tym właściwie kończy się jego podobieństwo do mieszkańca ziemi Us. Pisarz, kreśląc losy pana Gołębiowskiego, nie zagłębia się w historię biblijną. Jego bohater, pouczony przez duchownych, jest pogodzony z sytuacją; przeżywa tylko chwilowy bunt, raz jeden zapytuje „co zawinił?” (6, s. 65), ale przede wszystkim wyczekuje znaku od Stwórcy obnażającego sens jego cierpienia. Biblijny Hiob z kolei pytał, dlaczego Bóg wybrał właśnie jego, czemu wziął go na cel. Jak wspomniano, ogrom cierpień tak przygniata Gołębiowskiego-Hioba, że wydaje się nawet niezrównoważony psychicznie. Wyglądem przypomina włóczęgę, wzbudza strach u dzieci, w ogóle trudno nawiązać z nim kontakt. Hiob-ekscentryk Żukrowskiego doświadcza wizji (notabene przez dziurę powstałą po sęku) swej pośmiertnej chwały; przekonuje się, iż znajdzie się dla niego miejsce u tronu Jezusa i Najświętszej Panny:

Przyłożył oko i zdumiał się ogromnie: zobaczył plac koło wielkiej świątyni, ruch jak na odpuszcie, tłoczą się pątnicy, odświętnie ubrani, ale wszyscy sobie życzliwi, uśmiechnięci... [...] Pod kwitnącymi lipami, gdzie w koronach pszczele roje grają jak organy, tron stoi, wiadomo na nim Matka Boża zasiądzie i z Dzieciątkiem będzie igrała... Trawa w pobliżu tronu puszysta, zielona, chłodna jak włos wiatrem wyczesany. [...] dwaj aniołowie, rosłe parobczaki, które tu widać w niebie furmanią, w palonych butach z cholewami, grubszym końcem biczyńska trącają napierających i napominają: „Odejdźcie, dobrzy ludzie, to miejsce trzymamy dla pana Gołębiowskiego, bardzo go Bóg doświadczył, bo go chciał wypróbować...” (7, s. 66–67).

Bezpośrednią, ale znów niezwykle lakoniczną aluzję biblijną wprowadził Żukrowski do jednego z monologów Janka z *Przebiegu (Z kraju milczenia)*. Ten bohater – zbieg obozowy, rozważając kwestię swej lojalności wobec cier-

piącego, niezdolnego do dalszej ucieczki Woźniaka, wypowiada Chrystusowe słowa „cokolwiek uczyniliście jednemu z tych” (3, s. 229). Ta formuła ostatecznie utwierdza go w postanowieniu trwania przy współtowarzyszu niedoli. Janek z *Przebiegu* – jak powie o nim Helsztyński – „[...] nie opuszcza w ucieczce zranionego towarzysza, lecz go, chroni, zaopatruje w żywność i ratuje ostatecznie, a sam przyplaca poświęcenie wpadnięciem w ręce gestapo i zagładą” [Helsztyński 1946, 5].

Rozpatrzmy teraz jawne, otwarcie wyrażone nawiązania biblijne w kolejnej dużej powieści Żukrowskiego w *Plaży nad Styksem*. Tym razem pisarz nawiązuje do przypowieści o chwaście (Mt 13, 24–30), talentach (Mt 25, 14–30), do *Listu do Efezjan* (2, 8–9). Te – od razu podkreślmy – bardzo lakoniczne nawiązania do Biblii znajdują się w dialogach Łucji Goray z Węgrem Andraszem oraz z osiemdziesięcioletnim, a zatem doświadczonym życiowo prezesem Castiglione. Andrasz, niczym wytrawny teolog, głos sumienia, wyjaśnia Łucji, niemogącej pogodzić się nie tylko z odejściem Jarka, ale również z tym, iż skrywał nieuleczalną chorobę, że śmierć ukochanego w okolicznościach czyniących zeń bohatera to akt miłosierdzia Stwórcy, jego łaska dająca zmarłemu zbawienie. „Dał [Bóg, A. W.] szansę – tłumaczy Andrasz – pozwolił odejść, gdy myślał tylko o ratunku tamtej dziewczyny, nie o sobie [...]. Zabrał oczyszczonego... I nie było to nadaremne, ocalił ją i siebie. Ofiarował najcenniejsze: życie. I ofiara została przyjęta” (9, s. 199–200). Nie da się zaprzeczyć, że w słowach bohatera pobrzmiewa echo *Listu do Efezjan*, gdzie powiedziane jest: „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga: nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił” (2, 8–9). Andrasz poucza Łucję, a wraz z nią i czytelnika, że Bóg, który „jest samą Miłością” (9, s. 199) – bo tak o nim powie, trwa przy cierpiących, zbawia, daje szansę odkupienia swych win. Andrasz przekonuje, że ze śmierci Jarka może wypłynąć wiele dobra; z tego tragicznego zdarzenia może narodzić się świetna literatura. Toteż zachęca pannę Goray (miejscami używając nawet stylu biblijnego):

Tylko o tym pisz, daj świadectwo. [...] Cierpienie może być wielkim darem dla pisarza, choć na pewno nieupragnionym. Nie powiem, że ci zazdroścę. Ale znam dla ciebie jedno lekarstwo – pisz, pisz o tym, co cię poraziło (9, s. 200–201).

Ten bohater Żukrowskiego, przynaglając Łucję do uczynienia z historii tragicznie zmarłego ukochanego tematu powieści, używa ważnych dla naszej refleksji słów. Przypomina o zakopanym w ziemi talencie, który, niewykorzystany przez osobę obdarowaną – zgodnie z biblijną opowieścią – ściągnął karę „na sługę złego i gnuśnego” (Mt 25, 26).

W rozmowie Łucji i Andrasza pojawia się jeszcze inna reminiscencja biblijna. Panna Goray, rozczarowana postawą ukochanego ukrywającego fakt nieuleczalnej choroby, powie z wyrzutem: „Co za straszliwa дума. Nawet Chrystus Pan przyjmował pomoc w dźwiganiu krzyża!” (9, s. 199). Jak widać, Łucja byłaby dla cierpiącego Jarka Cyrenejczykiem, pomagającym zмагаć się z ciężarem śmiertelnej sarkomy.

Duch ewangeliczny przebija także z mowy prezesa Castiglione. Ta z kolei postać Żukrowskiego wyraźnie nawiązuje do słów Chrystusa o konieczności oddzielenia ziarna od plewy; przypomina, że dobre czyny usprawiedliwiają nas przed Stwórcą:

Ja myślę, że trzeba prosić o dar dobrej starości, byśmy mieli czas na rozliczenie się z życia, przebrać, rozdzielić te plewy, co dla nas, a ta garsteczka to dla Niego. Choć i to jest też dla nas, tylko nam potrzebne na usprawiedliwienie. On by się przecież mógł bez nas obyć... (9, s. 237).

Podobna w treści aluzja biblijna, czerpiąca z przypowieści o chwaście, jednak znów bardzo delikatna, lakoniczna, wieńczy opowiadanie groteskowe *Święta cytryna, czyli tajemnice Watykanu*. Bohater-narrator, oburzony zachowaniem nielojalnych wobec Kościoła i papieża katolików<sup>4</sup>, zwraca się do Stwórcy w znamienych słowach, niemalże w modlitwie:

Boże! Boże, daj wielkie sito i przetrząśnij katolików. Jeśli jestem plewą, niech szybko idę w ogień. Ale jeśli jestem zdrowym ziarnem, chcę leżeć pośród zdrowych ziarn [sic!] (5, s. 99).

Prześledźmy teraz odwołania biblijne w ostatniej powieści Żukrowskiego dla dorosłych – w *Zapachu psiej sierści*. Pisarz wprowadza je głównie za pośrednictwem bohaterki drugoplanowej – francuskiej pływaczki Marie Chantal, nazywanej przez Jasiona – ze względu na delikatność równą kruchości, nietrwałości kwiatów – Makową Panienką. Bardzo ciekawe i – co ważne – pełne odwołań do Biblii są metafizyczne dysputy tej pary bohaterów. Marie poucza Pawła, iż codzienne wypowiadanie słów zaczerpniętych z Modlitwy Pańskiej: „bądź wola Twoja” zobowiązuje do całkowitego poddania

<sup>4</sup> Wielu badaczy zwróciło uwagę na to, że utwór jest rozrachunkiem z tchórzliwym katolicyzmem. J. Lewański pisał: „[...] drwi Żukrowski z naiwnych ataków na Kościół, przestrzega przed łatwym potępieniem i plotkami” [Lewański 1949, 3]. W tej sprawie głos zabrała także Zofia Starowieyska-Morstinowa: „Jest to opowiadanie [Święta cytryna, czyli tajemnice Watykanu, A. W.] «ku przestrodze», tym wszystkim, którzy zwłaszcza w ostatnich latach tak wiele nam zdradzili «tajemnic Watykanu», tyle różnych z «dobrych źródeł» zaczerpniętych kolportowali wiadomości, opowiadania wyczytane we wszystkich zawistnych i podchwytliwych oczach” [Starowieyska-Morstinowa 1947, 9].

się woli Najwyższego; obliguje do pogodzenia się z tym wszystkim, co nas spotyka. Marie kieruje do rzeźbiarza następujące przesłanie: „Przecież jako dziecko tylekroć pan powtarzał, nie bardzo zdając sobie sprawę, co to znaczy: bądź wola Twoja! Niech się pan z nią pogodzi... I jeszcze powie: Amen” (10, s. 174). Te słowa w życiu głównego bohatera nabierają szczególnego znaczenia zwłaszcza wtedy, gdy bezpowrotnie traci Krystynę (którą traktuje już nie jako wakacyjną miłość, lecz ukochaną kobietę) oraz ogromną fortunę, nazywaną przez niego „kluczem do świata” (10, s. 187). W obliczu okrutnej klęski życiowej, w poczuciu przegranej Jasion powtarza za Makową Panienką: „Amen... Niech się dalej życie toczy według Twojej woli, nie mojej” (10, s. 187).

W usta Marie wkłada też Żukrowski wykład o sensie cierpienia i krzyża. Każe jej przypomnieć mękę Chrystusa, każe jej wygłosić sentencję, iż Stwórca „[...] musi sięgać po tych, którzy są uczciwi, dobrzy, szlachetni i zapewniają, że Go kochają” (10, s. 175).

I jeszcze jedno. Postać francuskiej pływaczki jest dla pisarza okazją do napomknięcia o Izaaku oraz o pannach roztropnych i nierozsądnych (Mt 25, 1–13). Jasion przyrównuje pannę Chantal do Izaaka; stwierdza, że nosi ona w sobie zaufanie do Boga, zgodę na swój los na miarę syna Abrahama (10, s. 155). Na marginesie dodajmy, że historia Izaaka w podobny sposób zainspirowała również Sorena Kierkegaarda, który w filozoficznym eseju z 1843 roku – *Bojaźń i drżenie* wyraził myśl (podobną do spostrzeżeń włożonych w usta Jasiona), iż w postawie Abrahama widać bojaźń i zarazem bezradność człowieka wobec bożych planów. Odwołanie Żukrowskiego do historii Izaaka z Księgi Rodzaju – jak to zwykle bywa w prozie omawianego autora – znów jest bardzo lakoniczne, zbyt skrótowe. Na pewno nie wytrzymuje porównania ze znacznie późniejszym opowiadaniem Gustawa Herlinga-Grudzińskiego *Ofiarowanie* (1997), gdzie historia Izaaka i Abrahama rozrasta się, ulega nawet częściowej modyfikacji (w drodze na górę Moria Abraham gubi nóż i dlatego próbuje uduśnić syna).

W *Zapachu psiej sierści* Żukrowski na krótko sięga do przypowieści o pannach idących na spotkanie z Oblubieńcem. Ma to miejsce po tragicznym zgonie pływaczki (utonąła w czasie burzy na morzu), kiedy rzeźbiarz Paweł zastanawia się: „Czyżby ona jedna [Marie, A. W.] była ową mądrą panną z przypowieści? Dobrze tęsknoty ulokowała?” (10, s. 191). Na tak postawione pytanie autor zdaje się odpowiadać twierdząco, bo przecież jego bohater – początkowo kwestionujący filozofię panny Chantal, podkreślający, iż człowiek posiada rozum i wolną wolę, ostatecznie godzi się z wyrokami losu, ze swym przeznaczeniem, z odwiecznymi planami Stwórcy.

Zajmijmy się teraz bardziej odległymi reminiscencjami biblijnymi. Jak wspomniano, są w prozie Żukrowskiego motywy, opisy, w których skłonni jesteśmy dopatrywać się proveniencji nowotestamentowej. Do takich z pewnością należy obraz wojny nasuwający skojarzenia z biblijną apokalipsą, końcem świata. W literaturze współczesnej Żukrowskiemu, powstającej równoległe do jego debiutanckiego tomu *Z kraju milczenia*, oraz w nieco późniejszej istnieje cały szereg utworów dających taką wizję wojny – *Medaliony* Zofii Nałkowskiej, *Pożegnanie z Marią* i inne opowiadania obozowe Tadeusza Borowskiego, *Inny świat* Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, *Pamiętnik z powstania warszawskiego* Mirona Białoszewskiego, *Mała apokalipsa* Tadeusza Konwickiego (tutaj jednak powojenna rzeczywistość totalitarna ma znamiona apokaliptyczne). W pierwszym zbiorze krótkich form narracyjnych Żukrowski – pośrednio nawiązując do Objawienia Janowego – kreśli obraz wojny jako rzezi, niesamowitego ludzkiego cierpienia. Stanisław Barańczak i Maria Janion zgodnie twierdzą, że w polskiej literaturze istnieją dwa przeciwstawne ujęcia wojny: wojna – western oraz wojna – kataklizm. O pierwszym z nich Barańczak pisze:

Groza wojny nie interesuje tego rodzaju literatury, gdyż rzeczywistość podlega w niej swoistemu „wyczyszczeniu”; wojna sprowadzona tu zostaje do konfliktu ludzkich postaw, który tym tylko różni się od normalnych międzyludzkich sporów, że zawiązuje się przy akompaniamencie strzelaniny. Do charakterystycznych cech tego rodzaju literatury trzeba też zaliczyć czarno – białe nacechowanie moralne wujujących stron, a co za tym idzie również specyficzną pozycję narratora, mianowicie pozycję dystansu, wyższości, wszechwiedzy na temat losów bohaterów i ich racji [Barańczak 1973, 202].

Wojna w ujęciu westernowym jawi się jako przygoda, bohaterem jest „[...] postać «bez skazy i trwogi»”, „prawdziwy mężczyzna – jak powie o nim Janion – o jasno wytyczonym celu, bez żadnych słabostek cywilnych” [Janion 1976, 197]. Wojna jako western to przede wszystkim czas niezwyklego bohaterstwa, ale również czas na miłość. W interesującym nas zbiorze Żukrowskiego, pisany ku upamiętnieniu zmarłych towarzyszy walk, owszem, znajdziemy namiastkę wojny – westernu. W rzeczywistości wykreowanej w *Lotnej* czy *Przed furtą* często nie brakuje brawury, ryzykancstwa, junackiej fantazji. Na dodatek ważną rolę odgrywa motyw szczególnego sentymentu do konia, notabene przynoszącego nieszczęście kolejnym właścicielom. Trzeba jednak podkreślić, iż w przeważającej części utworów zawartych w omawianym tomie wojna przedstawiona jest jako apokalipsa, rzeź, największy kataklizm w dziejach świata, niewyobrażalne ludzkie cierpienie, próba charakterów, „egzamin z człowieczeństwa” (który bohate-



rowie Żukrowskiego zdają wprost celująco). W świecie wykreowanym przez Żukrowskiego wojna to czas obozów, niewolniczej pracy, nieludzkich warunków egzystencjalnych (*Kantata*), nieustannego zagrożenia życia (*Lotna*, *Pozdrowienie anielskie*, *Przebieg*, *Pod śniegiem*), czas niezwykle dramatycznych, brzemiennych w skutki wyborów, ale i czas heroizmu, niespotykanego w warunkach pokojowych bohaterstwa (Janek z *Przebiegu* ratuje Woźniaka, narażając własne życie, równie desperacko zachowują się bohaterowie *Pod śniegiem*, ukrywający Żyda). Jak widać, w debiutanckim tomie Żukrowski, dając obrazy wojny (choć w żadnym miejscu nie mówi o tym wprost) sięga do biblijnej apokalipsy, czerpie z wizji końca świata, objawienia zapisanego przez św. Jana.

Pośrednie reminiscencje biblijne, a zatem pozostające w sferze domysłów, polegają w omawianym zbiorze na tym, iż pisarz kreśli sylwetki postaci, które osiągnęły doskonałość duchową, bardzo poważnie potraktowały przykazanie miłości Boga i bliźniego. Autor w żadnym miejscu wprost, otwarcie nie przywołuje nakazu Zbawiciela zachęcającego nawet do miłości nieprzyjaciół, ale daje wzorce takich zachowań. Mowa przede wszystkim o bohaterach kapłanach: ojcu Pawle z *Przed furką* oraz księdzu Czesławie z *Kantaty*. Obaj wdrażają w życie utrwalone na kartach Biblii nowe przykazanie Jezusa, obaj zachowują się wspaniałomyślnie. Pierwszy już na wstępie nazwany jest „innym” (1, s. 25), potem narrator dopowie, iż „[...] całym swym skromnym życiem stanowił nieustanny wyrzut” (1, s. 35), był „sługą bożym” (1, s. 43). Drugi – jak stwierdzi bohater-narrator – „[...] był na progu świętości” (2, s. 120); w finale utworu zostaje niemalże kanonizowany, gdyż – jak czytamy – „rozdrapali wszystkie drobiazgi, nawet powycinali kawałki sutanny. [...] Uważali [...] za świętego” (2, s. 162). Badacze – jakby zapominając o fikcyjności księdza Czesława – nieprzypadkowo przyrównują go do największych świętych Kościoła – św. Franciszka z Asyżu [Helsztyński 1946, 5] czy Maksymiliana Kolbego [Melkowski 1985, 43]. Ojciec Paweł (*Przed furką*) wręcz perfekcyjnie realizuje przykazanie miłości bliźniego; modli się nawet za okupantów, bo – jak stwierdza – „każdy ma nieśmiertelną duszę” (2, s. 31). Na dodatek czuwa nad moralnością rotmistrza Sołtana, łączy węzłem małżeńskim parę żyjącą na wiarę, na końcu zaś ginie niczym męczennik. Składa ofiarę z własnego życia, w chrześcijańskim geście osłania leżącego na linii ognia Niemca (ten jego wyczyn Matuszewski uzna nawet za pozbawiony prawdopodobieństwa życiowego [Matuszewski 1950, 60]). Wcześniej jeszcze udziela rozgrzeszenia swemu zabójcy – porucznikowi Drewnowskiemu. Ostatnie słowa narratora sugerują jakby wniebowzięcie bohatera: „Ponad drzewami, tam w miodowej chmurze, otwarła się szczelina – jakby furta na ogród lazuru” (1, s. 44). Drugi „święty” Żukrowskiego, rzecz można

– szaleniec Boży, zapaleniec w wypełnianiu nakazu miłości Boga i bliźniego, nawet w warunkach obozowych nie zapomina o nowotestamentowym przykazaniu Jezusa. Dość przypomnieć, że wybacza swemu zdrajcy (z powodu którego otrzymuje tęgie cięgi), obdarza zaufaniem komunistę Huberta K., stać go na życzliwość nawet wobec obozowego komendanta.

Tak przedstawiają się nawiązania biblijne w prozie autora *Lotnej*. Jest ich całkiem sporo, ale nie zostały – niestety – odpowiednio pogłębione, rozbudowane. Żukrowski przywołuje Biblię wprost lub tylko pośrednio. Reminiscencje biblijne występują w najlepszych jego tekstach – *Kamiennych tablicach*, debiutanckim tomie *Z kraju milczenia*, zbiorze opowiadań przewrotnych, ale ich wartość jest różna. Niejednokrotnie pisarz wyłącznie napomyka, czyni wtrącenie o tym czy innym wątku biblijnym (tak jest w *Świętej cytrynie*, *Panu Gołębiowskim*, *Plaży nad Styksem*, *Zapachu psiej sierści*). W dwóch dużych utworach (*Ręka Ojca*, *Kamienne tablice*) nawiązanie biblijne sygnalizowane jest wprawdzie w tytule, ale sposób jego wprowadzenia do powieściowej rzeczywistości, a następnie rozwijania i umotywowania, nie satysfakcjonuje ani krytyków, ani czytelników. Za najciekawszą, najbardziej wartościową implikację biblijną w twórczości Żukrowskiego – bez wątpienia – uznać należy opowiadanie o Łazarzu. W tym wypadku pisarz zdobył się na oryginalność, pokazał bowiem inne, przerastające wyobrażenia odbiorców oblicze Łazarza z Betanii. Warto podkreślić, że w twórczości Żukrowskiego nie ma kontrowersyjnych, niemalże bluźnierczych odwołań do Biblii w stylu Henryka Panasa, który – przypomnijmy – w dwóch swoich powieściach o Judaszu (*Według Judasza. Apokryf* – 1973; oraz *Judasza dziennik intymny* – 1983) „uświęcił” wizerunek ucznia – zdrajcy, uczynił zeń kogoś, kto przyczynił się spełnienia starotestamentowych prorocत्व o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Żukrowski sięga po frekwentywne reminiscencje biblijne. Wykorzystuje motyw apokalipsy, Hioba, przywołuje przypowieść o pannach mądrych i głupich, której znaczną częstotliwość występowania nie tylko w literaturze, ale w ogóle w sztuce potwierdza Władysław Kopaliński [Kopaliński 2003, 917].

### Literatura

- Barańczak S., 1973, *Ironia i harmonia. Szkice o najnowszej literaturze polskiej*, Warszawa.
- Bereza H., *Okruchy legendy straconego czasu*, „Twórczość”, 1959, nr 4, s. 99–101.
- Bukowska A., *Mozaika wschodnia Żukrowskiego*, „Miesięcznik Literacki”, 1967, nr 2, s. 34–37.

- Czeszko B., *Pani Bovary to ja*, „Nowe Książki”, 1977, nr 2, s. 48–50.
- Drewnowski T., *Polityka, egzotyka, erotyka*, „Polityka”, 1966, nr 51, s. 12.
- Helsztyński S., *Pomnik poległym*, „Rzeczpospolita”, 1946, nr 199, s. 5.
- Herling-Grudziński G., 1998, *Barwy miłości*, [w:] tegoż, *Wyjścia z milczenia*, Warszawa, s. 354–358.
- Jackiewicz A., *Sprawa Żukrowskiego*, „Kuźnica”, 1949, nr 12, s. 2.
- Janion M., 1976, *Wojna i forma*, [w:] *Literatura wobec wojny i okupacji*, red. M. Głowiński i J. Sławiński, Wrocław, s. 187–267.
- Kopaliński, W., 2003, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa.
- Kurzyna M., *Recenzja nieliteracka*, „Dziś i jutro”, 1948, nr 6, s. 1.
- J. Lewański, *Intelektualizm flaminga*, „Odra”, 1949, nr 9, s. 3.
- Lipińska Z., *Wojciech Żukrowski (W pięćdziesięciolecie urodzin)*, „Widnokreśli”, 1966, nr 4, s. 43–45.
- Mach W., *Kwitujące krzyże*, „Twórczość”, 1946, nr 6, s. 134–143.
- Maślińska I., *Pora grabarzy, pora akuszerok. Rozmowa... z prezesem ZG ZLP Wojciechem Żukrowskim*, „Kontrasty”, 1989, nr 11, s. 20–24.
- Matuszewski R., 1950, *Pod znakiem szabli i ryngrafu*, [w:] tegoż, *Literatura po wojnie. Szkice krytyczne*, Warszawa, s. 57–62.
- Melkowski S., *Jeden z Żukrowskich*, „Nowe Książki”, 1975, nr 6, s. 19–22.
- Melkowski S., 1985, *Wojciech Żukrowski*, Warszawa.
- O'Neill E., 1973, *I śmiał się Łazarz*, przekł. M. Słomczyński, [w:] tegoż, *Teatr*, Warszawa.
- Radomińska J., 1970, *Spotkania zapisane*, Kraków.
- Ratajczak W., 2006, *Słownik motywów literackich*, Poznań.
- Starowieyska-Morstinowa Z., *Świat do góry nogami*, „Tygodnik Powszechny”, 1947, nr 51/52, s. 9.
- Starowieyska-Morstinowa Z., *Przegląd piśmiennictwa*, „Przegląd Powszechny”, 1948, t. 225, s. 137–141.
- Starowieyska-Morstinowa Z., *Winogrona Apellesa*, „Tygodnik Powszechny”, 1949, nr 3, s. 6.
- Szyszkowska M., Stępień J., 2009, *Materiały nadestane*, [w:] *Wojciech Żukrowski we wspomnieniach córki i przyjaciół*, red. M. A. Zarebski, Zagnańsk – Warszawa, s. 102.
- Wańkiewicz M., *Pamiętliwe słonie*, „Przegląd Kulturalny”, 1962, nr 22, s. 1, 3.
- Wilhelmi J., *Kamienne tablice*, „Kultura”, 1966, nr 50, s. 3.
- Wyka K., 1989, *Opowiadania przewrotne Żukrowskiego*, [w:] tegoż, *Pogranicze powieści*, Warszawa, s. 410–418.
- Żukrowski W., 1973, *W głębi zwierciadła. Gawędy o pisarzach i książkach*, Warszawa.
- Żukrowski W., 1995, *Za kurtyną mroku. Zabawa w chowanego*, Warszawa.
- Żukrowski W., 2002, *Zsyp ze śmietnika pamięci*, Warszawa.

## BIBLICAL REMINISCENCES OF WOJCIECH ŻUKROWSKI'S WORK

## S U M M A R Y

The article is about biblical reminiscences of Wojciech Żukrowski's prose. The author refers to the Bible directly and indirectly. Biblical references appear in his most important works such as: *Lotna*, *Kamienne tablice*, *Z kraju milczenia* and also in his collection of grotesque short stories.

Unfortunately the value of his books is different and some of them are not well developed. The writer merely mentions biblical plots on numerous occasions (for example, *Święta cytryna*, *Pan Gołębiowski*, *Plaża nad Styksem*, *Zapach psiej sierści*). In two of his stories (*Ręka Ojca*, *Kamienne tablice*) biblical connections are indicated in the titles only and they dissatisfy both: critics and readers.

Without a doubt, the story of Lazarus (*Wskrzeszony Łazarz*) is the most interesting and valuable biblical work of Żukrowski. The writer shows his original writing in this case. He demonstrates the other face of Lazarus of Bethany, which indeed is out of our imagination. Returned to life thanks to a miraculous intervention of Jesus, Lazarus does not talk about his metaphysical experience, but instead he returns to the tomb and gets drunk with the wine.

e-mail: ag.wzorek@wp.pl

## KULTUROZNAWSTWO

*Wojciech Józwiak*

*Poznań*

### **Filmowy obraz chrystianizacji państwa bułgarskiego – pomiędzy sztuką a ideologią**

**Słowa kluczowe:** kino bułgarskie, socjalizm, historia, ideologizacja kultury

Film historyczny będący swoistym połączeniem faktów i fikcji bardzo często staje się ofiarą politycznej propagandy i pod maską ukazania wydarzeń z mniej lub bardziej odległej przeszłości wykorzystany zostaje do przesyłania ideologicznego przekazu<sup>1</sup>, czy też przedstawienia „jedynie słusznej” wersji wydarzeń historycznych, zgodnych z aktualną polityką państwa. Wykorzystując mechanizm „metahistorii” – opisany przez Pierra Sorlina proces postrzegania własnej historii jako serii zaczerpniętych z kina obrazów, które tworzą szczelną barierę uniemożliwiającą dostrzeżenie zdarzeń „w weryfikowalnych kategoriach historycznych” [Sorlin 2008, 283], kino historyczne pozwala skonstruować niezwykle sugestywny, silnie podbudowany ideologicznie obraz wpływający na świadomość historyczną i pamięć zbiorową widzów. Bariera ta nie jest dziełem wyłącznie twórców, gdyż dzieło filmowe, podobnie jak każde inne dzieło sztuki, nigdy nie jest, według stanowiska radzieckiego poety i dramaturga Siergieja Trietjakowa, wyrażonego w 1926 roku na łamach periodyku *Киножурнал АРК* – „swobodną emanacją twórczego ducha artysty”, gdyż na ostateczny kształt obrazu decydujący wpływ ma społeczeństwo. „Zamówienie społeczne” to decydujący czynnik w procesie powstawania dzieła sztuki zarówno w społeczeństwie kapitalistycznym jak i państwie socjalistycznym, w którym to dodatkowym źródłem oddziałującym na twórców i posiadającym ogromny wpływ na osta-

---

<sup>1</sup> Więcej na ten temat np. M. Hendrykowski [2000].

teczny efekt ich pracy jest państwo. Występuje ono w bardzo ważnej i odpowiedzialnej funkcji regulującej – nadrzędnej w stosunku do „praw rynku”. Zgodnie z tą teorią rządzący, jako ideologicznie lepiej uświadomieni, posiadają władzę nadrzędną wobec woli społeczeństwa i, znając jego potrzeby, zgodnie z nimi wpływają na twórców socjalistycznej kinematografii. Nowy – socjalistyczny, uświadomiony ideologicznie widz – aktywista, wymaga od kina ukazania specyfiki epoki, nie chce przedstawienia kostiumowego, oczekuje nowych bohaterów, których postępowania są determinowane przez „prawa zdobywania i zbywania zapasów” [Trietjakow 2001,165], a nie pałacowe intrygi, uczucia, czy zmysłowe porywy.

Okazją do ideologicznej eksploatacji kina historycznego są wszelkie jubileusze i rocznice wielkich wydarzeń, które w decydujący sposób wpłynęły na losy państwa i narodu<sup>2</sup>. W kinematografii bułgarskiej taką okazją stały się uroczyste obchody 1300 lat istnienia państwa bułgarskiego, które zaplanowano na rok 1981<sup>3</sup>. Przygotowania do uroczystości rozpoczęto w połowie lat siedemdziesiątych XX wieku, kiedy to powołano Narodowy Komitet Obchodów Trzynastowiekowego Jubileuszu Bułgarii, na którego czele stanęła córka Todora Żiwkowa – Ludmiła [Христов 2009, 508–610], będąca autorką przedstawionych w październiku 1976 roku „Основни положения за честването на 1300-годишнината от основаването на българската държава” oraz „Идеен проект за характера, целите и насоките на дейността, свързана с 1300-годишнината от основаването на българската държава” – dokumentów zawierających założenia ideologiczno-programowe jubileuszowych uroczystości<sup>4</sup>. Obchodom przyświecał cel trwałego związania historii Bułgarii z nową, socjalistyczną mitologią i symboliką, czego efektem miał być nowy państwowy kult, wyrażający się w połączeniu wszystkich „świętości” występujących w tysiącletniej bułgarskiej tradycji kulturowej.

---

<sup>2</sup> Przykładem takiego zabiegu w historii kina polskiego był film Aleksandra Forda „Krzyżacy” z 1960 roku, którego premiera musiała się odbyć 15 lipca – w 550 rocznicę bitwy z 1410 roku i jednocześnie zainicjowała obchody tysiąclecia państwa polskiego. Patrz np. [Lubelski 2009, 225].

<sup>3</sup> Biuro Polityczne BPK zdecydowało o zmianie daty powstania państwa bułgarskiego i zamiast podawanego przez podręczniki roku 680, przyjęto 681 rok. Tym samym rokiem jubileuszowym został 1981. Jak głosiła wielce prawdopodobna plotka, to historyczne oszustwo miało sprawić, że uroczystości stały się swoistym prezentem na przypadające w 1981 roku siedemdziesiąte urodziny przywódcy partii i narodu bułgarskiego – Todora Żiwkowa. Patrz [Ковачев 2008, 514].

<sup>4</sup> Żiwkowa sformułowała w nich ideę będącą w istocie podstawowym składnikiem tworzonych ideologicznych koncepcji jubileuszu – „чрез съчетаване на триединството на минало-настояще-бъдеще, тя трябва да очертае изминатия път, да утвърди нашите постижения във всички направления към 1981 г. И на тази основа да очертае бъдещите перспективи” [Истирия на Народна Република България 2009, 554].

Jubileusz miał być okazją do uczczenia całej bułgarskiej historii ukazanej w kontekście znaczenia, jakie jednakowo oceniane i równo traktowane wydarzenia historyczne miały dla przyszłości widzianej z perspektywy drugiej połowy wieku XX. Taki stosunek do przeszłości uzasadniał fundamentalne dla uroczystości jubileuszowych zalecenie, według którego współczesny etap rozwoju Bułgarii należy przedstawiać jako szczyt rozwoju ewolucyjnego państwa bułgarskiego [НРБ от начало до края 2011, 373]. Przygotowanom do obchodów przyświecał program historyzacji kultury oficjalnej, co wyrażało się w permanentnym legitymizowaniu socjalistycznej współczesności poprzez przypominanie przeszłości historycznej. Historyzacja oznaczała także poszukiwanie formuły, która mogłaby pogodzić „големия национален исторически разказ, непомръкналата съвсем памет за близкото минало, историческата наука като експерно знание с актуалната политика” [НРБ от начало до края 2011, 373], a przede wszystkim – historię Bułgarii z historią Bułgarskiej Partii Komunistycznej, jako ostatniej zamykającej części końca bułgarskiej historii – „сега, в настоящия живот, и завинаги” [НРБ от начало до края 2011, 374]. Historyzacja miała dać podstawę uzasadniającą zakorzenienie w przeszłości współczesnego – socjalistycznego aparatu władzy, jego narodowe pochodzenie i niczym niezachwianą trwałość i nieprzemijalność. Jako cel wyznaczone zostało znalezienie formuły, która pozwoli ukazać nieprzerwany trzynastowiekowy rozwój państwa i z perspektywy socjalistycznej współczesności podkreślić nieuniknioną komunistyczną przyszłość Bułgarii.

Historia Bułgarii, zgodnie z dokumentami programowymi, miała być ukazana jako siła duchowa od czasów najdawniejszych, aż do współczesności, stale obecna w dziejach państwa i narodu. To los – „историческа съдба” [Истия на Народна Република България 2009, 554], który nie poddając się racjonalnej rekonstrukcji, odbierany jest raczej za pomocą uczuć i wrażeń. Taka formuła jubileuszu zintegrowała wiele dyskursów na temat bułgarskiej przeszłości i włączyła je do „единна настояща юбилейна реторическа идентичност, пренасяща участника в Голямото тържество в насочено конструираната трансцендентност на българското «минало-настояще-бъдеще»” [Истия на Народна Република България 2009, 554]. W tej retoryce historia staje się tożsama z kulturą, wyzwoloną współcześnie odwieczną bułgarską siłą duchową, która przebywszy z odległej przeszłości, w kolejnym, rozpoczynającym się czternastym stuleciu istnienia Bułgarii, potwierdza triumf władzy u progu nowego, drugiego (po czasach panowania cara Symeona I) „humanistyczno-klasowego” („хуманно-класов”) [Истия на Народна Република България 2009, 555] złotego wieku państwa bułgarskiego.

Estetyka licznych, powstałych w związku z jubileuszowymi uroczystościami, przedsięwzięć artystycznych również podporządkowana była wymogom ideologicznym i propagandowym, wtapiając się w specyficzny pluralizm estetyczny „epoki Żiwkova”, formułując charakterystyczną dla tego okresu zasadę różnorodności wyrazu artystycznego przy jednoczesnej konieczności zachowania oficjalnych i podbudowanych ideologicznie tematów i treści. Dzieła powstałe dla uczczenia 1300-lecia państwa bułgarskiego, których celem była historyczna legitymizacja władzy i potwierdzenie jej wiecznego istnienia w przyszłości, wywodziły się w najróżniejszych gałęzi kultury, sztuki i nauki. Były wśród nich zarówno monumentalne budowle-pomniki upamiętniające wielkie wydarzenia z historii państwa i narodu oraz władców, którzy w szczególnie sposób wpłynęli na losy Bułgarii<sup>5</sup>, ekspozycje muzealne (tylko na terenie kraju – około 3000 wystaw prezentujących ponad 800 000 eksponatów), setki wystaw, specjalne spektakle teatralne wystawiane pod hasłem „Поглед към вековете” i „Поглед на историческата пиеса”, niezliczone publikacje książkowe i utwory muzyczne, liczne przedsięwzięcia o charakterze naukowym oraz bardzo bogaty program zagranicznych wystaw artystycznych. W program jubileuszowych obchodów włączyła się również bułgarska kinematografia, która przygotowała z tej okazji szereg obrazów historycznych odwołujących się do fundamentalnych dla dziejów państwa i narodu bułgarskiego wydarzeń i postaci. Upamiętniający wydarzenia związane z antytureckim powstaniem Ilindensko-preobrażeńskim, film Georgiego Djulgerowa *Мера според мера* (1981) nieoficjalnie rozpoczął cykl kinowy upamiętniający doniosłą rocznicę<sup>6</sup>, jednak szczególne znaczenie miały dwie największe i najdroższe bułgarskie „superprodukcje” poruszające po raz pierwszy w historii kinematografii bułgarskiej zagadnienia odnoszące się do początków bułgarskiej obecności na Bałkanach – obraz *Хан Аспарух*<sup>7</sup> oraz przedstawiający wydarzenia związane z przyjęciem chrześcijaństwa przez chana Borysa, a de facto powstaniem narodu bułgarskiego – dwuczęściowy, istotny dla niniejszych rozważań film *Борис I* (pierwsza część – *Покръстването*, druga – *Слово за буквите*) w reżyserii Borisa Szarali-

---

<sup>5</sup> Można tu wymienić np. ogromny pomnikowy kompleks „Twórcy państwa bułgarskiego” w Szumen, pomnik „Chan Asparuch” w miejscowości Tołbuchin, pomnik cara Samuila niedaleko Petricz, Panteon działaczy bułgarskiego odrodzenia narodowego w Kotel, Dom partii na górskim szczycie Buzłudża i ukoronowanie jubileuszowej architektury – Narodowy Pałac Kultury w Sofii. Patrz [Истияра на Народна Република България 2009, 555].

<sup>6</sup> Film nie otrzymał zgody na umieszczenie w czołówce napisu „Посветен на 1300-годишнина-та на българската държава”.

<sup>7</sup> Dwuczęściowy film w reżyserii Ludmiła Stajkowa, według scenariusza Wery Mutaftczijewej, który swą premierę miał w jubileuszowym 1981 roku.



jewa i według scenariusza Anżela Wagesztajna, który swą premierę kinową miał w roku 1984. O rok wcześniejszy, również dwuczęściowy obraz – *Константин Философ*, którego reżyserem był Georgi Stojanow, a scenarzystą Nikola Rusew wybiórczo charakteryzując działalność Braci Sołuńskich przed ich wyruszeniem na Misję Morawską, stał się swoistą drugą częścią tryptyku poruszającego zagadnienia związane z korzeniami państwa, narodu i kultury bułgarskiej.

Poruszany przez filmy Szaralijewa i Stojanowa temat powstania piśmiennictwa słowiańskiego, chrystianizacji Bułgarii i umacniania nowej religii w państwie Borysa to wydarzenia tak historycznie odległe od momentu powstania obrazów filmowych o nich opowiadających, że pomimo wielu konsultacji historycznych, niemożliwym było, z powodu ograniczoności zachowanego historycznego materiału porównawczego, a także i praw rządzących poetyką kina, dochowanie całkowitej wierności historycznej świata przedstawionego i zamieszkującego go bohaterów. Fakt ten otwierał pole do umieszczenia szeregu stereotypowych uproszczeń oraz przede wszystkim pozwalał na „przemycenie”, mniej lub bardziej zakamuflowane, zgodnych z programem jubileuszu, treści ideologiczno-propagandowych, zaakcentować odpowiednie momenty z najstarszych dziejów państwa i narodu, a tym samym wyznaczyć wyraźną barierę ideologiczną zgodną z odgórnie narzuconą, programową wizją przeszłości.

Anżel Wagesztajn, nie tylko scenarzysta, ale także pomysłodawca filmu *Борис I*, w rozpoczętej w 1978 roku pracy, której konsultantem naukowym był bizantynolog – prof. Iwan Dujczew, postawił sobie za cel „да покаже голямата драма на владетеля, изправил се пред непосилната задача да обърне мислението и религията на един много упорит народ” [Ковачев 2008, 514]. Ukończenie filmu planowano na jubileuszowy – 1981 rok. Tytułowym bohaterem Wagesztajn uczynił władcę, postrzeganego przez niego jako sprawcę pierwszego „wyboru cywilizacyjnego” mieszkańców państwa bułgarskiego, który „загърби Азия и включи страната си към християнска Европа” [Ковачев 2008, 514]. Twórcy nie zdołali jednak uświetnić projekcją filmu obchodów roku jubileuszowego, gdyż Borisa Szaraliewa zmuszono do przerwania zdjęć i zajęcia się realizacją filmu o początkach Ludowej Republiki Bułgarii – wydarzeniach września 1944 roku<sup>8</sup>. Efektem tej

---

<sup>8</sup> Był to film *Ударът* z 1981 r. na podstawie scenariusza Nikołaja Nikiforowa. Penczo Kowaczew przekazuje plotkę głoszącą jakoby kierownictwu partyjno-politycznemu zależało, aby przed filmem o pierwszym chrześcijańskim władcy Bułgarii powstał obraz o twórcy nowego – socjalistycznego państwa. Koniecznym było, aby oba obrazy reżyserowała ta sama osoba [Ковачев 2008, 514].

wymuszonej pauzy była konieczność przesunięcia premiery obrazu *Борис I* dopiero na rok 1984.

Pod względem wykorzystania schematu współlistnienia i współdziałania dobra i zła oraz okrucieństwa jako drogi do zbawienia Władimir Utiłow wskazuje na podobieństwo bułgarskiej produkcji do osadzonego w realiach średniowiecznych i przesyconego wyraźnymi podtekstami ideologicznymi (odnoszącymi się do postaci Stalina) filmu Sergieja Eisensteina z 1944 roku *Iwan Groźny*<sup>9</sup>. Grany przez Stefana Danailowa chan Borys to w filmie Szaralijewa faktyczny twórca narodu powstałego z połączenia słowiańskiego i protobułgarskiego etnosu, zjednoczonego narzuconą przez władcę religią chrześcijańską. Centralną postacią obrazu jest władca – występujący niemal w każdej scenie, to w istocie opowieść o poświęceniu jednostki, która dla dobra kierowanego przez siebie narodu, gotowa jest działać nawet wbrew jego woli i wystąpić przeciw swym rodakom oraz najbliższej rodzinie, nawet, jeśli będzie się to wiązało z działaniami zbrojnymi. Dostrzegając pozytywne państwowotwórcze aspekty nowej religii, z taką samą zapalczewością gotów jest ją rozszerzać, z jaką wcześniej prześladował jej wyznawców. Władca wie lepiej, co dla jego ludu dobre i wszelkie przejawy nieposłuszeństwa karze z całą stanowczością: osobiście tropiąc tych, którzy chrześcijaństwo przyjęli tylko pozornie, a w rzeczywistości nadal oddają cześć dawnemu bogu, czy, zgodnie z prawdą historyczną, nakazuje zabić członków 52 protobułgarskich rodów bojarskich zbuntowanych przeciwko decyzji władcy oraz rozkazuje oślepić swego syna Włodzimierza Rasate (granego przez Antonija Genowa), który po wstąpieniu na tron powraca do wiary przodków. Przyjęcie chrześcijaństwa jest w filmie gestem wyłącznie politycznym, dla wielu poddanych chana niezrozumiałym i interpretowanym jako zdrada wiary i tradycji ojców, przestępstwo tym cięższe, że oznaczało narzucenie religii śmiertelnego wroga – Bizantyjczyków. Niezwykle patetyczna charakterystyka Borysa i jego działań to bardzo czytelna aluzja do „ojców założycieli” socjalistycznej Bułgarii Georgiego Dymtrowa, a przede wszystkim Todora Żiwkowa, stawiająca ich w jednym szeregu ze średniowiecznymi twórcami państwa i sugerująca analogiczne postrzeganie wprowadzenia chrześcijaństwa w Bułgarii i zmian polityczno-ustrojowych, jakie zaszły w tym kraju po wrześniu 1944 roku.

Filmowemu obrazowi obrzędu masowego chrztu ludności towarzyszy jedna z najbardziej sugestywnych i wieloznacznych scen – ukazująca rozmowę chrześcijańskiego już, bułgarskiego władcy Borysa – Michała z kontestującym działania księcia, przywiązany do krzyża starcem, który kryty-

<sup>9</sup> Patrz [История на световното кино 1945–2000 2008, 96].

kuje władcę wprowadzającego pod przymusem nową religię – religię miłości, a nie przemocy. Nowa wiara, jak głosi pojmany, powinna być wprowadzana przy pomocy serca, a nie miecza, narzędziami winny być cierpliwość i dobry przykład, religia przyjęta ze strachu stanie się wiarą wyznawaną z lęku o utratę chleba, a nie z powodu wiary w chleb, stanie się drogą do królestwa ziemskiego, a nie niebiańskiego. Obrzucający anatema postępowanie Borysa starzec porównuje przyjmujących nową religię ze strachu, do całujących krzyż Faryzeuszy i przekonuje, że Bogu bliżsi są uczciwi poganie niż fałszywi chrześcijanie. Pod wpływem rozmowy Borys nakazuje wypuścić wszystkich pojmanyh wyznawców religii innych niż chrześcijańska, starzec zaś ginie przebity włócznią przez jednego z rozwścieczonych jego krzykami żołnierzy bułgarskich. Pod tym sugestywnym, chrystologicznym obrazem krytyki sposobu wprowadzania nowego ładu Wagensztajn miał (jak sam utrzymuje) [Ковачев 2008, 514] ukryć ocenę wydarzeń, które nastąpiły w Bułgarii po 1944 roku – metod wprowadzania socjalistycznego ładu w państwie, braku tolerancji dla innych postaw i poglądów. Można tę scenę odczytać jako negację tzw. „wypaczeń”, nie jest to bowiem krytyka nowej religii (nowego systemu), a tylko „nadgorliwości” w jego wprowadzaniu i w tym kontekście nie powinno dziwić, że Rada Artystyczna Kinematografii Komitetu Centralnego Bułgarskiej Partii Komunistycznej, pomimo dostrzeżonych aluzji, nie domagała się usunięcia sceny – krytyka była wszakże wymierzona w procesy zachodzące u początków „nowego ładu” polityczno-społecznego, które miały miejsce w potępionym już okresie stalinowskim.

Brak choćby krótkiej wzmianki o kontaktach Borysa z Kościołem Zachodnim, jego bogatej korespondencji z papieżem i planach przyjęcia chrześcijaństwa z Rzymu, twórcy filmu uzasadniają ograniczeniem spowodowanym czasem trwania filmu [Ковачев 2008, 517]. Na uwagę zasługuje jednak fakt, że świat zachodni jest w filmie przedstawiony jako źródło zagrożenia, prześladowca uczniów Sołuńskich Braci i wróg piśmiennictwa słowiańskiego, z którego wysłannikami pertraktuje nieposłuszny woli ojca książę Włodzimierz. Podstępny Zachód, mający borysowego syna bursztynowymi „świecidełkami” i wykorzystujący próżność jago żony, aby wpływać na nowego władcę, ukazywany jako opozycja dla pokojowego, uczciwego i bogobojnego Wschodu, to oczywista aluzja do podzielonej „żelazną kurtyną” Europy, a konflikt pomiędzy wyznaniem, pomiędzy dwoma europejskimi centrami polityczno-religijnymi i kulturowymi, w który Bułgaria włączyła się u swych korzeni jest kontynuowany na gruncie polityczno-społecznym w wieku XX. Przekaz propagandowy był niezwykle czytelny – deklarująca umiłowanie pokoju, socjalistyczna Bułgaria kontynuuje drogę wyznaczoną przez jej średniowiecznych założycieli, a współcześni przywódcy państwowo-polityczni

stają w obliczu wroga, który zarówno w przeszłości jak i obecnie, posługując się podobnymi metodami, stara się naruszyć suwerenność państwa.

Przyjęcie chrześcijaństwa zmienia sytuację wewnętrzną państwa, dotychczasowy czytelny podział na „swoi-poganie” wewnątrz i „obcy-chrześcijanie” poza granicami kraju staje się definitywnie nieaktualny. Obecnie obcy/wróg, przeciwnik nowej religii i poczynań władcy jest również wewnątrz granic państwa, sytuacja stała się bardziej skomplikowana i zmusza do zastosowania nowych środków – dotychczasowy przyjaciel może obecnie okazać się zaciekłym wrogiem, skrycie planującym wystąpienie przeciwko władcy<sup>10</sup>. Taka sytuacja uzasadnia, graniczącą z okrucieństwem, surowość chrześcijańskiego władcy i, w odpowiedni sposób propagandowo przedstawiona, służy do usprawiedliwienia działań zmierzających do tropienia we własnych szeregach oponentów, zawsze pojawiających się w przełomowych i trudnych momentach historycznych.

Według autorów filmu, decyzja Borysa nie wiązała się wyłącznie ze zmianą religii i zastępowaniem pogańskich świątyń cerkiewiami, to w ogromnym stopniu także reforma administracyjno-polityczna i kulturowa związana z przenikaniem na tereny kraju nowych, greckich wzorców. Dalekowzroczny władca doskonale zdawał sobie sprawę z konieczności obrony przed hellenizacją kraju, która mogłaby zagrozić jego suwerenności oraz niezależności osoby zasiadającej na bułgarskim tronie, stąd starania zmierzające do uzyskania niezależności cerkiewnej i wprowadzenie języka słowiańskiego do liturgii, czego efektem było przyjęcie prześladowanych na Zachodzie uczniów świętych Cyryla i Metodego: Klimenta (Kosta Conew), Nauma (Płamen Donczew) i Angelarego (Petyr Petrow). Trzej mnisi, osobiście i w sposób bardzo uroczysty przyjmowani w drzwiach pałacu przez Borysa, przedstawieni zostali w filmie jako Bułgarzy, których w potrzebie przyjmuje już ochrzczona – prawosławna ojczyzna. Odwdzięczają się podarowaniem tekstów zapisanych w języku „bułgarsko-słowiańskim”, przed którymi naród kłeka oddając im cześć, a rozprzestrzeniana dzięki działalności nauczycieli, w ośrodkach presławskim oraz ochrydzkim, nauka i wiedza stanie się w przyszłości, w założeniu Borysa, barierą przeciw obcym wpływom – przeciw greczyzacji państwa i jego kultury. Przyniesione przez mnichów słowiańskie litery mają być symbolicznymi 36 stopniami do „świętyni wielkiego porządku”, który będzie rozwijany nie tylko na terenie Bułgarii – najmłodszy syn Borysa, Symeon wstępując na tron obiecuje go utrzymać i rozprzestrzeniać.

---

<sup>10</sup> Gotowi do ataku wrogowie są nawet na dworze Borysa, w jego najbliższym otoczeniu. Ich ofiarą pada osobisty pisarz władcy – Grek Spiro (Stojan Stoew) oraz siostra Borysa – ochrzczona na konstantynopolitańskim dworze Ewpraksija (Aneta Petrowska).

Tym samym twórcy obrazu podkreślili zasługi Bułgarów dla pielęgnowania i krzewienia dzieła Sołuńskich Braci oraz ich uczniów, a także uwypuklili bułgarski charakter ich dokonań. Ze względów ideologicznych aspekt religijno-liturgiczny pracy świętych Cyryla i Metodego został zmarginalizowany – alfabet jest przede wszystkim orężem do walki z obcymi wpływami, ma pomóc we wprowadzaniu nowego porządku, jego funkcja liturgiczna jest drugoplanowa.

Treść filmu Stojanowa *Константин Философ* wyprzedza o parędziesiąt lat wydarzenia przedstawione w obrazie Szaralijewa. To pean na cześć tytułowego bohatera, kończący się w momencie wyruszenia na wielkomorawską misję<sup>11</sup>. Grany przez Rudego Czanewa Konstantyn Filozof przedstawiony został jako mędrzec, którego od najmłodszych lat dręczy kwestia ograniczonej liczby języków, którymi można głosić Słowo Boże, sprzeciwiający się twierdzeniu, że nie wszystkie są tego godne. Całe swoje życie podporządkowując idei stworzenia alfabetu słowiańskiego, tworzy go w zasadzie dla Bułgarów, w poznaniu których pomaga mu przetrzymywana jako zakładniczka na konstantynopolińskim dworze siostra Borysa – Teodora. Wymusza ona na Konstantynie obietnicę przysłania do Bułgarii gotowego już alfabetu, którzy pomoże w przyjęciu przez jej rodaków chrześcijaństwa, bez którego państwo nie będzie mogło dłużej istnieć. Temat państwa bułgarskiego, jego teraźniejszości, a częściej przyszłości przewija się przez cały film. Staje się ono, jako najpotężniejsze państwo słowiańskie – „jeśli nie dziś to w przyszłości” punktem sporu pomiędzy Wschodem i Zachodem, spośród których będzie musiało dokonać wkrótce wyboru. Bułgaria przedstawiona została jako klucz do Wschodu, najważniejsze państwo w regionie, którego obawiają się dwa wielkie ośrodki polityczno-kulturowe. Najdobitniej pokazuje to jedna z ostatnich i prawdopodobnie najważniejsza scena filmu – widzenie senne Konstantyna, ukazujące jego oniryczne spotkanie z przedstawicielami Rzymu i Konstantynopola. Filozof stojąc na arenie antycznego teatru/cyрку, rozmawia z łacińskim duchownym, jednocześnie opierając się na krzyżu broni się przez coraz głębszym zapadaniem w piasek. Przedstawiciel Zachodu oskarża Konstantyna o zamach na panującą w Kościele zasadę trzech języków, w których można głosić Słowo Boże, tym samym praca nad słowiańskim alfabetem otwiera drogę do nowej herezji. Filozof demaskuje prawdziwe intencje Rzymu – obawę przed utratą prawa wyłączności na nauczanie i interpretację Słowa Bożego. Wysłannik Rzymu kusi jak diabeł –

---

<sup>11</sup> Co ciekawe, kino bułgarskie nigdy nie uzupełniło tej swoistej pustki chronologicznej i nigdy nie powstał film przedstawiający wydarzenia związane z działalnością Braci Sołuńskich w państwie wielkomorawskim.

namawiając do oddania się pod opiekę Zachodu, który zapewni Konstantynowi wszelką niezbędną pomoc w pracy nad słowiańskim alfabetem. Filozof dekonspiruje, będące jego zdaniem w istocie dziełem szatana, plany Rzymu – stworzony alfabet użyty zostanie do podporządkowania sobie Bułgarii, która zniewolona stanie się tarczą broniącą Zachód przed Wschodem. Konstantyn – bułgarski orędownik zapewnia, że pomimo iż Bułgaria zawsze stanowiła cel ataków dyplomatycznych i militarnych obcych państw, będzie ona należeć wyłącznie do zamieszkujących jej ziemie Bułgarów. Coraz głębiej zapadającego się w piachu Filozofa ratuje Bizantyjczyk, odpędzając łacinnika i kończąc dyskusję. Tym samym po raz kolejny kino bułgarskie postrzegane w odpowiednim ideologiczno-propagandowym kontekście, demaskuje prawdziwe intencje Zachodu wobec Bułgarii, ujawnia jego fałsz, obłudę i kolonialne zamiary. Pomimo zepsucia, niemoralności i intryg panujących na dworze bizantyjskim, którym zdecydowanie przeciwstawiał się Konstantyn (jest to w zasadzie jeden z głównych tematów filmu) Bułgaria jest nieodłączną częścią Wschodu ze wszystkimi tego konsekwencjami. Narodowości Filozofa nie wskazano w filmie jednoznacznie, jednak nie było to potrzebne, nawet jeśli Sołuńscy Bracia nie byli rodowitymi Bułgarami, to film pokazywał ich emocjonalnie niezwykle silnie z nimi związane, wyrażające się w gotowości do poświęcenia wszelkich wygod życia doczesnego oraz szczęścia osobistego dla dobra tego narodu.

Konstantyn, po przybyciu do stolicy Cesarstwa Wschodniego, dołącza do zespołu Teoktysta, który na polecenie władz prowadzi prace nad stworzeniem alfabetu słowiańskiego, jednak są to tylko działania pozorne, gdyż w rzeczywistości w istnieniu pisma słowiańskiego upatruje się zagrożenia dla bezpieczeństwa imperium. Alfabet będzie miał moc państwowotwórczą, a konstantynopolscy decydenci zdają sobie sprawę, że po przyjęciu chrztu (do czego nowy alfabet ma być pomocny) Bułgarzy będą starali się wydostać spod greckiej kontroli i staną się jeszcze groźniejszymi wrogami. Konstantyn w zasadzie pracuje sam, korzystając jedynie z pomocy młodego ucznia, obdarzonego nadnaturalnymi zdolnościami Nauma. Film zamyka scena długo przez Konstantyna oczekiwanego spotkania Braci, którzy odtąd wspólnie ze swymi uczniami: Naumem, Klimentem, Sawą i Angelarym, będą pracować na rzecz oświecenia narodów słowiańskich (Bułgarii).

Propagandowe znaczenie filmu było oczywiste – Bułgaria jako państwo będące w centrum zainteresowania średniowiecznego świata, o którą spory toczą dwa główne europejskie ośrodki polityczne, zachowała swe kulturowo-polityczne znaczenie po czasy współczesne, a praca, jaką dla państwa Borysa wykonali Sołuńscy Bracia (zawłaszczeni przez ateistyczną propagandę BRL) – wymyślenie alfabetu i stworzenie piśmiennictwa bułgarskie-

go, było czynnikiem nobilitującym i stawiającym Bułgarów na piedestale już u początków ich państwowości.

Zgodnie z opinią założyciela BPK Dymitra Błagojewa „sztuka jest potężnym środkiem samopoznania, za pomocą którego naród zyskuje samoświadomość. Komuniści nie powinni pozostać obojętni na jej losy, nie mogą nie interesować się, po czyjej stronie opowiada się ona, muszą dążyć do jej pełnego zespolenia z życiem mas pracujących” [cyt. za Obretenow 1979, 419]. Bułgarskie kino historyczne, szczególnie to związane z jubileuszem 1300-lecia istnienia państwa bułgarskiego, stało się niezwykle skutecznym narzędziem propagandy, za pomocą którego, wykorzystując doniosłe momenty z dziejów państwa i narodu, władze kształtowały świadomość historyczną narodu oraz legitymizowały siebie i swą działalność, sytuując siebie jako bezpośrednich kontynuatorów dzieł wielkich historycznych władców. W tym kontekście chrzest państwa – w dużej mierze, z powodów ideologicznych, odarty ze znaczenia religijnego stał się czynem o charakterze państwowotwórczym, jednoczącym żyjące dotychczas obok siebie etnosy słowiański i protobułgarski, który w efekcie doprowadził do powstania słowiańskiego narodu bułgarskiego.

### Literatura

- Ferro M., 2011, *Kino i historia*, przeł. T. Falkowski, Warszawa.
- Hendrykowski M., 2000, *Film jako źródło historyczne*, Poznań.
- Lubelski T., 2009, *Historia kina polskiego. Twórcy, filmy, konteksty*, Chorzów.
- Obretenow A., 1979, *Życiowe bogactwo sztuki socjalistycznej*, przeł. K. Wierzbicka, [w:] *Antologia współczesnej estetyki bułgarskiej*, red. S. Krzemień-Ojak, Warszawa, s. 398–420.
- Sorlin P., 2008, *Telewizja i nasze rozumienie historii. Pogawędka*, przeł. A. Rogozińska, [w:] *Film i historia. Antologia*, red. I. Kurz, Warszawa, s. 281–306.
- Trietjakow S., 2001, *Czym żyje kino*, przeł. B. Żyłko, [w:] *Cudowny Kinemo. Rosyjska myśl filmowa*, wyb. Szczepański T., Żyłko B., Gdańsk, s. 162–171.
- История на Народна Република България. Режим и обществото*, 2009, ред. И. Знеполски, София.
- История на световното кино 1945–2000*, 2008, ред. В. А. Утилов, София.
- Ковачев П., 2008, *50 златни български филма*, София.
- НРБ от начало до края*, 2011, ред. Знеполски И., София.
- Христов Х., 2009, *Тодор Живков. Биография*, София.

CINEMATIC PICTURE OF CHRISTIANISATION OF BULGARIA –  
BETWEEN ART AND IDEOLOGY

S U M M A R Y

Bulgarian cinema devoted to history, especially the part related to 1300<sup>th</sup> anniversary of the existence of Bulgaria, became an effective tool of propaganda. By using the significant moments of the history of the Bulgarian state and the nation, the authorities influenced the historic consciousness of people while legitimizing the power and the actions taken by authorities and by posing as the continuators of the great historic deeds of the rulers from the past. In this context the christening of the country was – due to mainly ideological reasons – stripped from the religious significance and became the founding moment of state creation, uniting the Slavic and proto-Bulgarian ethnos, thus founding the Bulgarian nation which developed finally into the socialist Bulgarian People's Republic.

e-mail: [wojj@amu.edu.pl](mailto:wojj@amu.edu.pl)



*Anna Lebet-Minakowska*  
*Kraków*

**Zachować dla przyszłości.  
Kolekcja XIX-wiecznych haftów ruskich  
w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie**

**Słowa kluczowe:** Bojkowie, haft, strój

Traczu lita w lutom hori  
I kińcia nie baczu.  
Tylko myni leksze stane  
Jak troszki popłaczu...

(pieśń ludowa)

W zbiorach działu Tkanin Muzeum Narodowego w Krakowie znajduje się zespół haftów bojkowskich, pochodzących z miejscowości Tarnawa Wyżna nad Sanem. Wart uwagi jest fakt, że zostały one darowane lub zakupione do zbiorów muzealnych pod koniec XIX wieku, w tym samym czasie, w którym zostały wykonane. Najprawdopodobniej zostały specjalnie przygotowane dla Muzeum Techniczno-Przemysłowego w Krakowie, jako przykład sztuki bojkowskiej. Po rozwiązaniu Muzeum Techniczno-Przemysłowego w Krakowie w latach pięćdziesiątych XX wieku trafiły do zbiorów Muzeum Narodowego w Krakowie, w którym znajdują się do dzisiaj. Być może nie byłoby w tym nic ciekawego, wiele różnych, pięknych przedmiotów było darowane lub kupowane w tym czasie do zbiorów muzealnych, ale te są szczególne – miejscowość, z której pochodzą, już dawno nie istnieje, a ludzie ją zamieszkujący zostali rozproszeni. Dlatego nasze hafty i elementy stroju bojkowskiego są nie tylko wyrazem nieistniejącej już sztuki Bojków, mniejszości narodowej zamieszkującej Rzeczpospolitą w jej przedwojennych granicach, ale też swoistego rodzaju pamiątką po tym co przeminęło.

## Tarnawa Wyżna i okolice

Obecnie wyludnione tereny Bieszczad, wsie Tarnawa Wyżna i Smreków, gdzie mieszka dzisiaj zaledwie kilka rodzin, które przyjechały w te rejony po II wojnie światowej do pracy w PGR albo w poszukiwaniu przygód, przed wielu laty były terenami gęsto zaludnionymi.

Historia Tarnawy korzeniami swoimi sięga XV wieku, wtedy to znajdujemy pierwsze wzmianki na jej temat. Podobno nazwa wywodzi się od słów: ternyna, terna, tereń i wskazuje na obszar, na którym rośnie tarnina. Rozważania te pozostawiam jednak językoznawcom, nie one bowiem są tematem artykułu. Tarnawa Wyżna, bo o niej mowa, w poprzednich wiekach przechodziła różne koleje losu, zmieniała właścicieli, nigdy wcześniej nie spotkał ją jednak los tak tragiczny, jakiego doświadczyła w latach czterdziestych XX wieku.

Miejscowość w XVI wieku należała do Kmitów, potem zmieniała właścicieli, w XVII wieku należała do Stadnickich, potem Mniszchów, Kieszkowskich, a w 1895 kupił ją Żyd, Lejb Rand. Do 1930 roku zarządza nią Mendel Rand<sup>1</sup>. Ostatnimi właścicielami, w latach 1931–38, była rodzina Kosturkiewiczów.

Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich w tomie XII, wydanym w roku 1892 podaje następujące informacje: Tarnawa Wyżna, w roku 1880 liczy 502 mk, mieszka tutaj: 461 grekokatolików – Rusinów, 12 rzymskokatolików – Polaków, 29 izraelitów narodowości niemieckiej. Na terenie Tarnawy znajdowała się Cerkiew pw. Św. Piotra i Pawła” [*Słownik* 1892 t. XII, 178–179]. Słownik podaje również charakterystykę zatrudnienia mieszkańców, którzy to: „trudnią się przędzeniem wełny i wyrabianiem grubych sukien, część ludności trudni się pasterstwem, hodowlą owiec i wyrabianiem serów” [*Słownik* 1892 t. XII, 141].

W okresie międzywojennym Tarnawa, podobnie jak wcześniej, zamieszkiwana była przez różne nacje, z przewagą, Rusinów – jak sami siebie nazywali grekokatolicy. Spis z roku 1921 podaje, że wieś zamieszkuje 614 osób w tym 542 grekokatolików, 17 rzymskokatolików, 55 osób wyznania mojżeszowego<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Poza folwarkiem w Tarnawie Wyżnej do Randów (uważanych za najbogatszych w okolicy) należały też folwarki w okolicznych wsiach: w Chmielu, Tarnawie Wyżnej i Żurawinie. Samuel Rand zakupił je zapewne pod koniec XIX wieku wraz ze dworem i folwarkiem w Lutowiskach. Z zagłady uratował się wspomniany już Lejb Rand wraz z żoną [online, <http://www.sztetl.org.pl/pl/article/lutowiska/5,historia/>, 10.01.2013].

<sup>2</sup> [online, <http://www.bieszczady.net.pl/tarnawanizna.php>, 07.01.2013].

Na terenach mieszanego osadnictwa, jak wiem ze wspomnień mojej babci, podział na wiernych pomiędzy cerkiew i kościół był niezbyt czytelny. Katolicy często uczęszczali na nabożeństwa do cerkwi grekokatolickiej, a tylko w największe święta udawali się do odległych kościołów<sup>3</sup>. Unifikacja w niektórych miejscowościach była jeszcze większa, wymiennie uczestniczono w nabożeństwach świątecznych, w zależności od tego, która godzina odpowiadała komuś udającemu się na modlitwę. Zgodnie z opublikowanymi 14 czerwca 1714 przez arcybiskupa lwowskiego Jana Skarbka, w porozumieniu z arcybiskupem ruskim Bazylim Szeptyckim, tzw. *Artykułami*<sup>4</sup>, w małżeństwach mieszanych, synowie przejmowali wyznanie po ojcu, a więc potomkowie męscy katolików przyjmowali chrzest w kościele katolickim i wraz z ojcem uczęszczali do kościoła, a córki z matki grekokatolickiej otrzymywały chrzest w cerkwi unickiej, a następnie wraz z matką do niej uczęszczały<sup>5</sup>. Podobnie było w odwrotnej konfiguracji, gdy matka była katoliczką, a ojciec grekokatolikiem. Sytuacja powyższa często była żartobliwie komentowana powiedzonkiem, że: „granica między Polakami i Ukraińcami przebiegała na tej ziemi przez łoża małżeńskie”. Pomimo, że ludność była różnych wyznań, relacje sąsiedzkie układały się dość poprawnie.

Burzliwe dzieje Tarnawy Wyżnej zaczynają się w momencie wybuchu II wojny światowej. W roku 1939 miejscowość została podzielona na strefę okupacyjną niemiecką i rosyjską, granica przebiegała na rzece San, który podzielił Tarnawę na dwie części. Część, która znalazła się po stronie ZSRR, została, jako pas nadgraniczny, szybko oczyszczona z zabudowań, a ludność wysiedlono, rozebrano wówczas także zabudowania dworskie, które znalazły się właśnie po tej stronie granicy. Znajdująca się po stronie okupacji niemieckiej część miejscowości początkowo uniknęła tego losu, można powiedzieć, że w pierwszych latach okupacji życie toczyło się tu dość normalnie.

Po II wojnie światowej Tarnawa podzieliła los wielu miejscowości z terenu Bieszczad wschodnich, została wysiedlona i zniszczona, podobnie jak

<sup>3</sup> Informacja ustna – Wspomnienia Stefani z Purchów Lebetowej.

<sup>4</sup> Tzw. Artykuły arcybiskupa lwowskiego Jana Skarbka z 14 czerwca 1714 są zbiorem przepisów, które wystosował do swego duchowieństwa, rodzajem rozporządzenia regulującego stosunki łacinników i Rusinów składające się z 10 akapitów – artykułów.

<sup>5</sup> „Chrzest dzieci ma iść za obrzędem ojców, pogrzeby powinny być według każdego obrzędu Kościoła, jeden kapłan drugiemu diversi ritus nie powinien w tym czynić przeszkody, jako też w jurysdykcji duchownej i administracji Sakramentów ludowi własnego obrzędu. Kiedy Polak bierze Ruską w stan małżeński, albo Rusin Polkę, zapowiedzi powinny być w obydwóch parochiach i wiara ma być dana od kapłanów parochialnych ab utrinque po odprawionych zapowiedziach; ślub ma iść za płcią białogłowską według dawnego zwyczaju; nie powinien ani mąż żony, ani męża żona przyciągać do swego obrządku” [Budzyński 2008; 1993].

i inne miejscowości, które miały wówczas całkowicie zniknąć z mapy Polski. W myśl podpisanego we wrześniu 1944 roku przez PKWN i rząd Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Rad układu<sup>6</sup>, dotyczącego przesiedlenia ludności ukraińskiej z terytorium Polski do USRR i obywateli polskich z terytorium USRR do Polski ludność pochodzenia Ukraińskiego zamieszkująca Tarnawę została wysiedlona w głąb USRR.

Ponieważ osoby wyznania grecko-katolickiego niezależnie od pochodzenia etnicznego traktowano jak Rusinów, Bojkowie zamieszkujący Tarnawę, podobnie jak i mieszkańcy innych miejscowości starali się o metryki rzymskokatolickie, a nawet fałszywe dokumenty. Starania te nie przyniosły oczekiwanych skutków i pomimo różnych zabiegów, ludność Tarnawy została wysiedlona do ZSRR w czerwcu 1946 roku, z Tarnawy Wyżnej wysiedlono wówczas 114 właścicieli domów, a wszystkie zabudowania zostały zniszczone. Do dzisiaj jedynymi materialnymi śladami istnienia przedwojennej Tarnawy są krzyż po polskiej stronie granicy i ruiny dzwonnicy cerkwi po ukraińskiej.

Dzisiaj po Tarnawie Wyżnej nie pozostał ślad dawnych mieszkańców. Podzieliła ona los innych bieszczadzkich „miejscowości” posiadających jedynie nazwę, a całkowicie pozbawionych stałego osadnictwa. Wraz z mieszkańcami odeszła też ich kultura materialna, domy zostały zburzone. W latach 70 XX wieku pozostałości zabudowy Tarnawy Wyżnej zostały usunięte za pomocą materiałów wybuchowych, a teren oczyszczony, powstał na tym miejscu PGR, postawiono obory i zajęto się hodowlą bydła. Pod tym względem historia Tarnawy przypomina dzieje Kartaginy w 146 roku p.n.e. czy Jerozolimy w roku 70 n.e.

Nie wszystko jednak zaginęło. W zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie przechowywane są ubiory i poszczególne elementy stroju bojkowskiego pochodzące z terenów Bieszczad, z miejscowości Tucholka i Pieczary, Seneczowa i Smerek. W tym niezwykle ciekawy zbiór stanowią hafty z miejscowości Tarnawa Wyżna. Ofiarowane zostały do zbiorów Muzeum Techniczno-Przemysłowego w Krakowie pod koniec XIX wieku, kiedy miejscowość

---

<sup>6</sup> Układ pomiędzy Polskim Komitetem Wyzwolenia Narodowego a Rządem Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Rad dotyczący ewakuacji obywateli polskich z terytorium USRR i ludności ukraińskiej z terytorium Polski. Układ dotyczył m.in. przesiedlenia ludności ukraińskiej z terytorium Polski do USRR i obywateli polskich z terytorium USRR do Polski, był jednym z tzw. „Układów republikańskich”, umów międzynarodowych, zawartych 9 września 1944 pomiędzy PKWN a republikami radzieckimi: Białoruską, Ukraińską i Litewską. Umowę o wymianie ludności podpisał przewodniczący PKWN Edward Osóbka-Morawski, oraz przewodniczący Rady Komisarzy Ludowych USRR Nikita Chruszczow. Dawała ona podstawę do wysiedlenia osób narodowości ukraińskiej, białoruskiej, rosyjskiej i rusińskiej z Polski do USRR, oraz przesiedlenie w nowe granice Polski Polaków i Żydów, którzy do 17 września 1939 byli obywatelami polskimi.

ta kwitła. Wnioskując z ich wyglądu, niektóre zostały specjalnie wykonane na potrzeby kolekcjonerskie Muzeum (nr 1)<sup>7</sup>.

Warta uwagi jest też postać ofiarodawcy, którym był Bazyli Sołohub, paroch. Pomimo, że jego następca na parafii Włodzimierz Wenhrynowicz<sup>8</sup>, w swoich wspomnieniach przedstawia nam jego osobę w niezbyt korzystnym świetle, Bazyli Sołohub bardzo się dla przetrwania ludowego rękodzieła zasłużył, wzbogacając kolekcję Muzeum. Ofiarował on w latach 1883–4 i w roku 1889, do zbiorów muzealnych zbiór haftowanych elementów ubiorów bojkowskich.

Muzeum Techniczno-Przemysłowe w Krakowie było instytucją bardzo zasłużoną dla rozwoju sztuki i rękodzieła. Jego działaniu zawdzięczamy ocalenie dla przyszłych pokoleń licznych przykładów sztuki i rzemiosła ludowego z terenów Polski, znajdujących się zarówno pod zaborem rosyjskim jak i austriackim. W programie Muzeum czytamy, iż: „Muzeum według statutu swego, jest instytucją poświęconą wyłącznie potrzebom sztuk i rękodzieł, czyli przemysłowi artystycznemu we wszystkich jego działach i kierunkach”. Muzeum zakładało różne formy działalności, miało to być: tworzenie zbiorów muzealnych, zbiorów bibliotecznych, organizowanie wystaw, odczytów, wydawanie publikacji i organizacja konkursów. Wszelkie te działania miały przyczynić się jak mówi program: „(...) aby estetyczny pierwiastek swojski i utrzymał się i rozwijał w sztukach i rękodzielach, aby tradycyjny zmysł form swojskich, o ile jeszcze żyje, utrwalił się i udoskonalił” [*Program* 1891, 1–2]. Jednym z celów było stworzenie kolekcji, która składałaby się z zabytków, które „uwytatniają aplikację sztuki do rękodzieła i służyć mogą za wzór materiału, formy, stylu i technicznej procedury” [*Program* 1891, 2]. W pierwszej kolejności nabywano oczywiście zabytki polskie, z szeroko pojętych terenów przedrozbiorowej Polski. Poza, jak to nazywa *Program*, okazami „starożytnymi”, miały w kolekcji znajdować się wytwory rzemieślnicze współczesne czasowi tworzenia zbiorów, które, jak mówi

<sup>7</sup> Fragment haftowanego przyrządka, część dołu jest ładnie wykończona frędzlami, co wskazuje, że nie miał być nigdy wszyty w koszulę, a został przygotowany jedynie w celach prezentacyjnych.

<sup>8</sup> „Żona moja była chora, zapracowana, coś jej dolegało, lekarze doradzili – w góry a będzie jeszcze zdrowa. Ja z dosyć ciężkim sercem szukałem parafii w górach i trafiła się w moich rodzinnych stronach w Tarnawie koło Turki (ja urodziłem się w Dźwiniaczu). Do Tarnawy przeprowadziłem się w czerwcu 1913 r. Parafia zapuszczona do niemożliwości. W cerkwi nieład, brud, kiedy przyjechałem nie miałem się w co ubrać do nabożeństwa. (...) Ale ja się nie zraziłem i mimo to zmianę przeprowadziłem i przy pomocy moich dzieci w niedługim czasie do jako takiego ładu doprowadziłem cerkiew i dom. Ludzie chętnie pomagali. Wspomnę, że moim poprzednikiem w Tarnawie był proboszcz Bazyli Sołohub, z którym to przeprowadziłem zmianę (...)” [online, <http://region.halicz.pl/worek/byly.htm>, 11.08.2012].

*Program*, powstały „w najnowszej chwili”, ale które są „tylko dalszym ciągiem i wiernym odbiciem prastarej techniki i dziedzicznej tradycji formy i ornamentyki. Są to okazy przemysłu ludowego, przechowujące w sobie najczystsze i najpierwotniejsze źródło rodzinnej imaginacji podającej całą skarbnice motywów (...), które rozwinać się mogą wysoce i przyczynić się do wytworzenia własnego rodzimego stylu w naszym przemyśle artystycznym” [*Program* 1891, 5]. Powyższym działaniom zawdzięczamy właśnie zbiór haftów bojkowskich z miejscowości Tarnawa Wyżna. Muzeum organizowało też wystawy, jak wspomina *Program*: „systematyczne i przygodne” [*Program* 1891, 8], miały być one ograniczone do prezentacji jednej dziedziny sztuki z uwzględnieniem materiału z którego były wykonywane. Z założenia każda z wystaw miała być opracowana w osobnym katalogu naukowym. Kolejnym ważnym aspektem działania Muzeum było popieranie rozwoju sztuki ludowej rodzimej poprzez organizowanie: „Bazaru wyrobów ludowych”, pod nadzorem muzeum, które obiekty mogą być zakwalifikowane do wystawienia i sprzedaży, przyjmowano wyłącznie te, które miały cechy „pierwotnej twórczości ludowej”, a wykluczano te, które były robione wyłącznie na sprzedaż [*Program* 1891, 8], a więc nosiły znamiona czegoś, co obecnie nazywamy sztuką ludową w wydaniu „Cepelii”, albo „cepeliadą”. W przypadku naszych obiektów mamy więc prawie pewność, że jest to autentyczne rękodzieło ludowe, wytwór rzemiosła z Tarnawy Wyżnej z końca XIX wieku. Posiadane w zbiorach obiekty starano się popularyzować poprzez odczyty, które miały pokazywać historię konkretnego rękodziela, wskazywały na jego walory estetyczne i objaśniały technikę wykonania, mówiąc więc językiem kolokwialnym były praktycznym objaśnieniem sposobu ich wykonania. Działania te miały na celu nie tylko przybliżenie słuchaczom i gościom muzeum wytworów rodzimego rzemiosła, ale także poprzez objaśnienie i wypuklenie wartości estetycznej dzieła wyczulay ich na piękno rodzimej kultury i sztuki, miały na celu „wprowadzenie zamiłowania do stylowych wyrobów rękodzielniczych niejako w obyczaj domowy, a tym sposobem wyrabianie rzeczywistego społecznego gruntu dla krajowego przemysłu artystycznego” – jak pisze *Program* [*Program*, 1891, 8]. Ten sam cel miały też publikacje muzealne. Z pewnością działania te, propagujące krajowe rzemiosło, należy traktować jako przejaw patriotyzmu. Działaniom tym zawdzięczamy właśnie tak wiele przykładów różnorodnego rzemiosła ludowego z różnych regionów ziem Polskich<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Zagadnienie kolekcjonerstwa, jako wyraz patriotyzmu reprezentują zarówno Warchałowski jak i Till, oboje byli związani z działalnością Muzeum Techniczno-Przemysłowego w Krakowie, ich działaniom Muzeum zawdzięcza też znaczną część swoich zbiorów [zob. Warchałowski 1906, 2-6; Till 1914].

Los powojenny zarówno zbiorów jak i samego muzeum był dość skomplikowany. Zlikwidowane przez władzę komunistyczną w latach 50 XX wieku, przez dłuższy czas było parcelowane, a zbiory przekazywane do rozmaitych instytucji państwowych. Sam budynek wraz z biblioteką znalazł się pod zarządem Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, obecnie znajduje się tam Wydział Form Przemysłowych. Znaczna część przedwojennej kolekcji Muzeum trafiła do zbiorów Muzeum Narodowego w Krakowie<sup>10</sup>.

Wśród zbiorów tych, które trafiły do Działu Tkanin Muzeum Narodowego w Krakowie, znajduje się sporo przedmiotów sztuki ludowej z rejonów wschodniej i południowo-wschodnich, przedrozbiorowych ziem Polski, w tym tkaniny z Polesia i Wołynia, bardzo dobrze reprezentowane są ubiory i elementy strojów huculskich, nieco mniej jest zabytków związanych z kulturą Łemków i Bojków. Fakt, że w zbiorach znajdują się hafty bojkowe z Tarnawy Wyżnej i Smereka, nie istniejących już, bo całkowicie wysiedlonych i wyburzonych miejscowości w Bieszczadach, stanowi swoiste „memento mori” minionej epoki. Sztuka mieszkańców tych miejscowości zapewne pozostałaby nieznaną, gdyby nie działalność naszych przodków, którzy zgromadzili je w muzeach aby ocalić od zapomnienia.

### Bojkowszczyzna

XIX-wieczni Bojkowie są potomkami osadników rusko-wołoskich przybyłych na tereny Karpat wschodnich i osiadłych w rejonie Bieszczad w XVI wieku<sup>11</sup>. W interesującym nas okresie rejon ich zamieszkiwania na zachodzie obejmował źródła Solinki i Wysoki Dział i sięgał na wschodzie aż do doliny Łomnicy w Gorganach. Od zachodu Bojkowie sąsiadowali z Łemkami, a na wschodzie z Hucułami.

Bojki lub Bojkowie samych siebie nazywali Wierzchowienkami, a miejsce zamieszkania Wierzchowiną, nazwę Bojko uważali za prześmiewczą i szyderczą [Słownik 1880 t. 1, 294–295; Karłowicz 1882, 2].

<sup>10</sup> Parcelacja Muzeum Techniczno-Przemysłowego w latach pięćdziesiątych XX wieku, doprowadziła do rozproszenia zbiorów pomiędzy różne instytucje. Wiele lat nikt nie poruszał tego zagadnienia, dopiero w ostatnich latach ukazało się nieco artykułów na ten temat wraz z głosami domagającymi się reaktywacji Muzeum, którego budynek dzisiaj zajmuje Akademia Sztuk Pięknych [zob. Bywalec 1989, 349–354; Beiersdorf 1991, 162–163].

<sup>11</sup> Nie jest do końca wyjaśnione tak naprawdę etniczne pochodzenie Bojków. Mamy tu wiele hipotez i dociekań na ten temat. Zamieszczona w artykule informacja bazuje na teorii R. Reinfussa, który uważa ich za górali pochodzenia rusko-wołoskiego przybyłych na te tereny w XVI wieku, a Tadeusz Sulimirski [Sulimirski 1974] wysnuł teorie o ich lokalnym, autochtonicznym pochodzeniu.

Teren zajmowany przez osadnictwo bojkowskie w opracowaniach przedwojennych był dzielony przez badaczy na kilka regionów. Uproszczając, te skomplikowane podziały, na rzecz niniejszego artykułu można wyróżnić: Bojkowszczyznę środkową, wschodnią, zachodnią i Werchowynę oraz rejony mieszanego osadnictwa [Reinfuss 1939, 239–240]. Zgodnie z tym podziałem Tarnawa Wyżna znajduje się na terenie Bojkowszczyzny środkowej, tę grupę więc reprezentują nasze hafty. Teren ten przez badaczy był w okresie międzywojennym zaliczany do mało zbadanego, a kultura uważana za swoistego rodzaju ostoję i relikty dawnej tradycji. Badania etnograficzne utrudniały z jednej strony warunki geograficzne, rozproszenie osiedli bojkowskich, niedostępność w kotlinach Bieszczadzkich z drugiej strony to właśnie ta izolacja wpływała na stosunkowo tradycyjne rzemiosło i sposób życia, wykazujące stosunkowo mały wpływ kultury miejskiej, choć badacze zauważają wpływ kultury szlachty zagrodowej i gdzieś tam osiadłych kolonii niemieckich z czasów kolonizacji Józefińskiej [Reinfuss 1939, 242].

Postawione przez badaczy w roku 1939 pytania dotyczące kultury materialnej i życia codziennego Bojków zamieszkujących tereny Rzeczypospolitej, na które można by znaleźć odpowiedź jedynie w wyniku długofalowych badań etnograficznych i pracy terenowej, pozostaną na zawsze bez odpowiedzi.

### Ubiór Bojków

W powojennej literaturze poświęcono wiele miejsca ubiorom i tradycji Łemków, w ostatnim czasie ukazało się też sporo pozycji, poświęconych Hucułom, mało jednak wspomina się o Bojkach, mieszkańcach wschodnich terenów Rzeczypospolitej. Może dlatego, że ich strój nie był tak barwny i dekoracyjny jak ich sąsiadów [Falkowski 1938, 12; Ossendowski 1939, 147–169]. Roman Reinfuss w artykule poświęconym kulturze i ubiorom Bojków wspomina, że był on bardzo skromny [Reinfuss 1939, 238–290]. Odzież szyto głównie z samodziiałowych lnianych lub wełnianych materiałów, produkcji domowej. Kupowano jedynie dodatki do stroju, metalowe guziki, korale, buty i nakrycia głowy, barwne nici lub włóczki do haftów, zazwyczaj na jarmarkach lub w sklepach. Brak krzykliwych haftów i dekoracji był zapewne efektem przywiązywania mniejszej wagi do zdobienia odzieży, a nie braku pomysłowości w jego zdobieniu, ubiór miał być przede wszystkim praktyczny i funkcjonalny, dopiero potem dekoracyjny. Dlatego koszule noszone na co dzień były zazwyczaj białe lub szare. Koszula spodnia, zwana *soroczka*, była długa, sięgała przynajmniej „do kolan”, o kroju przyramkowym lub bezprzyramkowym. Góra takiej koszuli o kroju przyramkowym była zazwy-



czaj marszczona, wszyta w niski, wykładany kołnierzyk, a bezprzyramkowe go w oszewkę. Pazuchy w koszulach o kroju przyramkowym umieszczone są pośrodku piersi, a w kroju bezprzyramkowym w rejonie prawego ramienia. Rękawy w kroju przyramkowym byłyby góry nieco zmarszczone, na dole ujęte w wąski mankiet lub oszewkę. Koszula kobieca, od pasa zazwyczaj była odcinana z doszytym *nadołkiem*, pasem materiału gorszej jakości. Ta część wpuszczana była pod spódnicę zwaną *farbanką*, niewidoczna, ukryta pod spódnicą fałda materiału mogła być gorszej jakości, nie musiała się prezentować tak bogato. Przód spódnicy zazwyczaj był nie plisowany – bowiem zakładano w tym miejscu zapaskę marszczoną – tył natomiast i boki były bogato marszczone. Fartuch, zwany *piuka*, zakładany na przód spódnicy był bogato marszczony, dekorowany szczypankami i przeszywany w drobne fałdki, ujęte w wąski pasek, dołem dekorowany koronką, mereżkami lub haftem ażurowym. Początkowo noszono spódnice niedekorowane lub jedynie dołem haftowane czerwoną nitką, czasem haftowano wełną w kolorze naturalnym – czarnym – szlak szerokości około 10 cm.

Pod koniec XIX wieku i w okresie międzywojennym modne stają się spódnice drukowane, zwane *wybijankami* [Kolberg 1965, 74]. Drukiem na samodziśle roboty domowej zajmowali się zazwyczaj małomiasteczkowi drukarze – Żydzi [Reinfuss 1953, 38, 47]. W omawianym powiecie turczańskim, rejonie Lutowisk, gdzie znajdowała się Tarnawa Wyżna, *wybijanki* były bardzo rozpowszechnione. W Lutowiskach jeszcze w latach trzydziestych XX wieku działał warsztat produkujący właśnie owe *wybijanki* – druki zazwyczaj czarno-białe. Osobną kategorią są *farbanki*, spódnice z tkaniny o osnowie lnianej lub konopnej i wełnianym wątku.

Zewnętrzne okrycia, szyte z wełny, zwane *lejbikami* – noszone przez kobiety, *kurtaki*, *hunie* czy *siraki* były często w kolorze brązu.

Jedynymi barwnymi dodatkami do tego stroju, ale za to w kolorach czerwonych były korale i krajki, którymi chętnie przepasywały się kobiety. Kolor czerwony jest powszechnie kojarzony z krwią, życiem i siłami witalnymi, ma też moc przyciągania „złego spojrzenia”, być może właśnie użycie tego koloru miało spełniać funkcje magiczne, a pasy miały spełniać funkcje ochronne. Bezsprzecznie czerwone pasy, kontrastując z tonacjami szarości i brązu ożywiały ubiory i nadawały im specyficznego kolorytu, wyrażając równocześnie gust ich właścicieli.

Bardzo dbano o odzież, która stanowiła znaczny majątek jej właściciela, do przechowywania odzieży w domu służyła specjalna skrzynia zwana *zwarka*.

Dekoracja ubiorów w zależności od czasu powstania była skromna lub bogatsza. W XIX wieku, szczególnie w początkowym okresie, autorzy wska-

zują, że ubiory były prawie wcale nie zdobione i w zasadzie były białe. Pod koniec wieku XIX pojawiają się wąskie szlaki haftów na ramionach koszul, a w okresie międzywojennym spotykamy już zdobione całe zewnętrzne płaszczyny rękawów, przy czym dekoracje te, jak wskazuje Reinfuss były kopowane z różnorodnych drukowanych wzorników [Reinfuss 1939, 254]. Technika którą wykonywano hafty był zazwyczaj ściegi krzyżowane, w tym popularny drobny ścieg krzyżykowy, zwany nieraz *liczonym* – ze względu na to, że odliczano taką samą ilość nici wтку lub osnowy pomiędzy które wbijano igłę prowadząc ściegi. Ścieg taki dawał możliwość równomiernego pokrywania nawet dużych powierzchni równomiernym, nieco geometrycznym haftem.

Zawarte w źródłach z okresu przedwojennego, z czasów gdy kultura ta rozwijała się bujnie, opisy ubiorów bojkowskich znajdują potwierdzenie w materiałach znajdujących się w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie. Na przechowywanych w dziale tkanin fragmentach haftów z Tarnawy dominują wzory geometryczne. Linie zygzaków, trójkątów i rombów układają się w barwne szlaki. Dominujące kolory to czerwony i niebieski. Hafty wykonane są ręcznie, na samodziałowym płótnie, tkanym ręcznie metodą domową, na poziomym warsztacie tkackim z płochą. Początkowo do haftów używano nici konopnych, przędzionych i farbowanych domowym sposobem, naturalnymi barwnikami uzyskiwanymi z roślin, zwierząt czy minerałów, pod koniec XIX i w XX wieku w użycie wchodziły nici bawełniane, typu *moulina* i kordonek przędzone i farbowane metodą przemysłową, syntetycznymi barwnikami anilinowymi. Barwniki te, stosowane w XIX wieku są dość nietrwałe i łatwo ulegają fotodegradacji. Sporządzane i farbowane fabrycznie nici i przędza do haftów zapewne były kupowane na jarmarkach i targach, ewentualnie u wędrownych handlarzy, którzy obnosili się z galanterią po wsiach i małych miasteczkach. Nadmienić warto, iż znaczną grupę wśród takich domokrajnych handlarzy stanowili Żydzi, którzy przemierzali nieraz znaczne odległości, oferując do sprzedaży swoje towary. Zaopatrywano się także w małomiasteczkowych żydowskich sklepikach, w których można było zakupić wszystko, począwszy od igieł i nici, a skończywszy na dziegiu i zapalkach.

Znajdujące się w zbiorach Muzeum Narodowego elementy ubioru haftowane były niemi przędzionymi i farbowanymi fabrycznie, nietrwałymi barwnikami, stąd w niektórych miejscach widoczne są ślady zmiany koloru na jaśniejszy pod wpływem warunków zewnętrznych.

Analizując formy dekoracji haftowanych fragmentów odzieży bojkowskiej pozyskanej do Muzeum pod koniec XIX wieku, możemy wskazać kilka prawidłowości. Kolorem dominującym w haftach jest kolor czerwony. Dekoracje złożone są z ornamentów geometrycznych, układających się w szlaki

przecinających się zygzaków, tworzących wzór sieciowy równomiernie pokrywających powierzchnię płótna, jak w przypadku fragmentu przyramka nr 3. Niektóre z haftów uwypuklają centralnie biegnący zygzak, różnej szerokości, jak w przypadku elementów ubiorów nr 2, 7, 10, 13, mamy też dekoracje układające się w szeregi gwiazd nr 9, 11 lub rombów nr 6, 12, czasem rombów wyodrębnionych dwoma liniami zygzakowatymi stykającymi się wierzchołkami nr 8. Odbiegające od innych są dwa ornamenty, jeden złożony z rombów wypełnionych wewnątrz małymi równoramiennymi krzyżkami nr 5, oraz jednokolorowy haft pionowych zygzaków wyglądem przypominającym błyskawice nr 4, podobny ornament „błyskawic” znajdujemy też na obiekcie nr 10. Oprócz czerwonego w naszych haftach pojawiają się nici w kolorach: zielonym, brązowym i niebieskie nici farbowane naturalnym barwnikiem – indygiem, zapewne metodą domową lub w lokalnych farbiarniach, które specjalizowały się w farbowaniu i druku tkanin właśnie tą metodą [Falkowski, Pasznyicki 1935, 42–48; *Katalog...* 1894, 35].

### Podsumowanie

Bojkowie, zamieszkujący niegdyś tereny Polski, jako grupa etnograficzna już nie istnieją, miejsca domów w Tarnawie Wyżnej już dawno zarosły trawą, jedyne pozostałości kultury materialnej zachowały się w muzeach, jednym z tych ważnych śladów jest właśnie zbiór haftowanych elementów odzieży pozyskany od samych Bojków do zbiorów muzealnych pod koniec XIX wieku i przechowywany w nim do dzisiaj. Kolekcja daje nam wyobrażenie o bogactwie tej kultury wyrażonej w dekoracji strojów jej reprezentantów.

### Aneks<sup>12</sup>

#### 1. Przyramki (ilustr. 1)

Dział XIX – Tkanin; MNK XIX-6373; materiał i technika: konopie, samodział; zdobienie haftem, ścieg warkoczowy, ścieg za igłą; czas powstania: między 1883 a 1884 rokiem; miejsce powstania: Polska, Małopolska Wschod-

<sup>12</sup> Wszystkie obiekty są własnością Muzeum Narodowego w Krakowie.



Ilustracja 1

nia, wieś Tarnawa Wyżna nad Sanem, pow. Turka, Bojkowszczyzna; wymiary: 53 cm 16 cm. Dwa haftowane przyramki do koszuli damskiej. Dwa równoległe pasy złożone ze wzorów geometrycznych uformowanych z trójkątów i prostokątów. Zakup lub dar w 1883 roku do zbiorów Muzeum Techniczno-Przemysłowego w Krakowie.

## 2. Przyramki (ilustr. 2)

Dział XIX – Tkanin; MNK XIX-6402; materiał i technika: konopie, samodział; ścieg krzyżykowy, ścieg warkoczowy Kraj, miejscowość; czas powstania: między 1883 a 1884 rokiem; miejsce powstania: Polska, Małopolska Wschodnia, wieś Tarnawa Wyżna nad Sanem, pow. Turka, Bojkowszczyzna; wymiary: 37 cm 18 cm. Para przyramków do koszuli ludowej, kobiecej haftowane na samodziale konopnym barwnymi nićmi, wzór geometryczny. Data wpływu: między 1883 a 1884 do zbiorów Muzeum Techniczno-Przemysłowego.



Ilustracja 2

### 3. Przyramki (ilustr. 3)

Dział XIX – Tkanin; MNK XIX-6414; materiał i technika: konopie, samodział; ścieg krzyżykowy; czas powstania: na przełomie 1883 i 1884 roku; miejsce powstania: Polska, Małopolska Wschodnia, wieś Tarnawa Wyżna, nad Sanem, pow. Turka, Bojkowszczyzna; wymiary: 30 cm 14,5 cm. Para nierozciętych przyramków do koszuli kobiecej ludowej. Na prostokącie płótna konopnego haftowane pasy złożone z ornamentów geometrycznych. Dar lub zakup na przełomie 1883 i 1884 roku, do zbiorów Muzeum Techniczno-Przemysłowego w Krakowie.



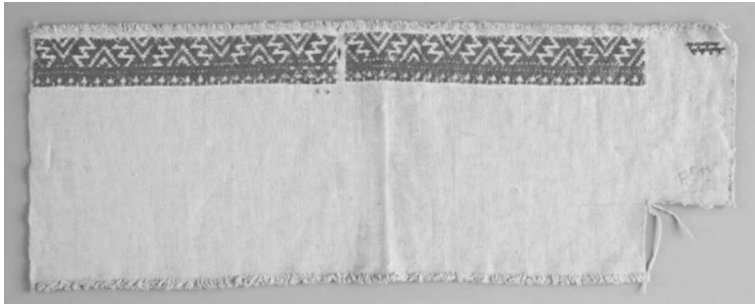
Ilustracja 3

### 4. Przyramki (ilustr. 4)

Dział XIX – Tkanin; MNK XIX-6384; materiał i technika: konopie, samodział; ścieg krzyżykowy; czas powstania: między 1883 a 1884 rokiem; miejsce powstania: Polska, Małopolska Wschodnia, wieś Tarnawa Wyżna nad Sanem, pow. Turka, Bojkowszczyzna; wymiary: 53 cm 20 cm. Para nierozciętych przyramków do koszuli ludowej, damskiej, na samodziale konopnym haftowane dwa pasy niemi konopnymi, składające się z ułożonych liniowo elementów geometrycznych: trójkątów i rombów, tworzących wzór zygzaku i drabinki. Zakup lub dar, na przełomie 1883 i 1884 roku, do zbiorów Muzeum Techniczno-Przemysłowego w Krakowie (ilustracja 4).

### 5. Przyramki (ilustr. 5)

Dział XIX – Tkanin; MNK XIX-6378; materiał i technika: konopie, samodział; ścieg krzyżykowy, ścieg warkoczowy; czas powstania: między 1883



Ilustracja 4

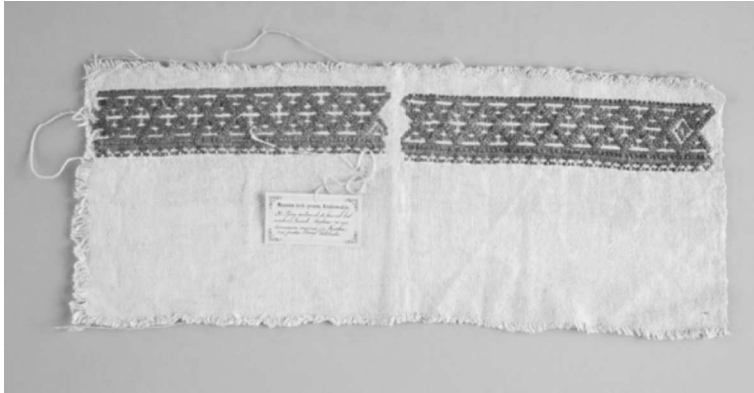


Ilustracja 5

a 1884; miejsce powstania: Polska, Małopolska Wschodnia, wieś Tarnawa Wyżna nad Sanem, pow. Turka, Bojkowszczyzna; wymiary: 46 cm 21 cm. Para nierozciętych, haftowanych przyramków do bluzki damskiej, ludowej. Dwa pasy złożone z elementów geometrycznych, trójkątów i kwadratów. Zakup lub dar, na przełomie 1883 i 1884 roku, do zbiorów Muzeum Techniczno-Przemysłowego w Krakowie

## 6. Przyramki (ilustr.6)

Dział XIX – Tkanin; MNK XIX-6405; materiał i technika: płótno, konopie; ścieg krzyżykowy; czas powstania: około 1889 roku; miejsce powstania: Polska, Małopolska Wschodnia, wieś Tarnawa Wyżna nad Sanem, pow. Turka, Bojkowszczyzna; wymiary: 42 cm 17 cm. Dwa nierozcięte przyramki do koszuli kobiecej ludowej, haftowane na prostokącie płótna konopnego, pasy



Ilustracja 6

wzoru geometrycznego. Dar proboszcza Bazylego Sołohuba w 1889 roku do zbiorów Muzeum Techniczno-Przemysłowego w Krakowie.

### 7. Przyramki (ilustr. 7)

Dział XIX – Tkanin; MNK XIX-6406; materiał i technika: konopie, samodział, wełna; ścieg krzyżykowy; czas powstania: około 1889 roku; miejsce powstania: Polska, Małopolska Wschodnia, Tarnawa Wyżna nad Sanem, pow. Turka, Bojkowszczyzna; wymiary: 45 cm 18,5 cm. Para nierozciętych przyramków do koszuli kobiecej ludowej. Na prostokącie płótna konopnego haftowane pasy złożone z ornamentów geometrycznych. Dar księdza Bazylego Sołohuba w 1889 roku do zbiorów Muzeum Techniczno-Przemysłowego w Krakowie.



Ilustracja 7

### 8. Przyramki (ilustr. 8)

Dział XIX – Tkanin; MNK XIX-6407; materiał i technika: konopie, samodział, nić bawełniana; ścieg krzyżykowy, ścieg warkoczowy; czas powstania: około 1889 roku; miejsce powstania: Małopolska Wschodnia, wieś Tarnawa Wyżna nad Sanem, pow. Turka, Bojkowszczyzna; wymiary: 41 cm 18,5 cm. Para nierozciętych przyramków do koszuli kobiecej ludowej. Na prostokącie płótna konopnego haftowane pasy złożone z ornamentów geometrycznych. Dar Bazylego Sołohuba 1889 roku do zbiorów Muzeum Techniczno-Przemysłowego w Krakowie.



Ilustracja 8

### 9. Przyramki (ilustr. 9)

Dział XIX – Tkanin; MNK XIX-6412; materiał i technika: płótno, len, samodział, nić bawełniana; ścieg krzyżykowy; czas powstania: na przełomie 1883 i 1884 roku; miejsce powstania: Polska, Małopolska Wschodnia, wieś Tarnawa Wyżna, nad Sanem, pow. Turka, Bojkowszczyzna; wymiary: 30 cm 21 cm. Para nierozciętych przyramków do koszuli kobiecej ludowej. Na prostokącie płótna konopnego haftowane pasy złożone ze zgeometryzowanych rozet ułożonych liniowo. Dar proboszcza Bazylego Sołohuba 1883/84 r. do zbiorów Muzeum Techniczno-Przemysłowego.

### 10. Przyramki (ilustr. 10)

Dział XIX – Tkanin; MNK XIX-6409; materiał i technika: płótno, konopie, nić bawełniana; ścieg krzyżykowy, ścieg warkoczowy; czas powstania:





Ilustracja 9



Ilustracja 10

około 1889 roku; miejsce powstania: Małopolska Wschodnia, wieś Tarnawa Wyżna, nad Sanem, pow. Turka, Bojkowszczyzna; wymiary: 44 cm 20 cm. Para nierozciętych przyrąbeków do koszuli kobiecej ludowej. Na prostokącie płótna konopnego haftowane pasy złożone z ornamentów geometrycznych. Dar Bazylego Sołohuba w 1889 roku do zbiorów Muzeum Techniczno-Przemysłowego w Krakowie.

### 11. Przyramki (ilustr. 11)

Dział XIX – Tkanin; MNK XIX-6395; materiał i technika: konopie, samodział, płótno; ścieg krzyżykowy, ścieg warkoczowy; czas powstania: koniec XIX w., ok. 1889 roku; miejsce powstania: Polska, Małopolska Wschodnia, wieś Tarnawa Wyżna, nad Sanem, pow. Turka, Bojkowszczyzna; wymiary: 40 cm 19 cm. Dwa nierozcięte przyramki do koszuli lodowej kobiecej, szlak haftu z ułożonych liniowo zgeometryzowanych rozetek wykonanych barwnymi nićmi konopnymi na tle samodziałowego płótna konopnego. Dar Bazylego Sołohuba, 1889 rok, do zbiorów Muzeum Techniczno-Przemysłowego w Krakowie.



Ilustracja 11

### 12. Przyramki (ilustr. 12)

Dział XIX – Tkanin; MNK XIX-6404; materiał i technika: konopie, samodział; ścieg krzyżykowy; czas powstania: około 1890 roku; miejsce powstania: Polska, Małopolska Wschodnia okolice wsi Tarnawa Wyżna nad Sanem, pow. Turka, Bojkowszczyzna; wymiary: 17 cm 16 cm. Przyramki do koszuli ludowej, kobiecej, na prostokącie samodziału konopnego haftowany pas składający się z rombów ułożonych liniowo, stykających się wierzchołkami. W połowie długości wąski pas pionowy, z dwóch rzędów krzyżyków. Dar do zbiorów Muzeum Techniczno-Przemysłowego w Krakowie, ok. 1890 roku.

### 13. Przyramki (ilustr. 13)

Dział XIX – Tkanin; MNK XIX-6411; materiał i technika: konopie, płótno, samodział; ścieg krzyżykowy; czas powstania: na przełomie 1883



Ilustracja 12



Ilustracja 13

i 1884 roku; miejsce powstania: Polska, Małopolska Wschodnia okolice wsi Tarnawa Wyżna, nad Sanem, pow. Turka, Bojkowszczyzna; wymiary: 3,5 cm 18,5 cm. Para nierozciętych przyramków do koszuli kobiecej ludowej. Na prostokącie płótna konopnego haftowane pasy złożone z ornamentów geometrycznych z przebiegającą pośrodku linią falistą. W połowie długości pionowe linie haftowane krzyżykami. Dar do zbiorów Muzeum Techniczno-Przemysłowego w Krakowie, ok. 1884 roku.

### Literatura

- Beiersdorf Z., 1991, *Muzeum Techniczno-Przemysłowe w Krakowie*, „Rocznik Krakowski”, t. 57, s. 162–163.
- Budzyński Z., 1993, *Ludność pogranicza polsko-ruskiego w drugiej połowie XVIII wieku. Stan, rozmieszczenie, struktura wyznaniowa i etniczna*, Rzeszów, [online] [http://romanikowie.org/artykuly\\_skarbka.php](http://romanikowie.org/artykuly_skarbka.php) [07.01.2013].
- Budzyński Z., 2008, *Kresy południowo-wschodnie w drugiej połowie XVIII wieku*, t. 3: *Studia z dziejów społecznych*, Przemyśl.
- Bywalec Cz., 1989, *Kraków w latach 1945–1984. Szkic do powojennej historii miasta*, [w:] *Z przeszłości Krakowa*, red. J. M. Małecki, Warszawa – Kraków, s. 349–354.
- Falkowski J., 1938, *Etnografia górali środkowych i wschodnich Karpat*, Warszawa.
- Falkowski J., Pasznycki B., 1935, *Na pograniczu lemkowski-bojkowskiem: zarys etnograficzny*, Lwów.
- Karłowicz J., *Imiona niektórych plemion i ziem dawnej Polski*, [w:] *Pamiętnik Fizjograficzny*, t. II, s. 2–13.
- Katalog działu etnograficznego. Powszechna Wystawa Krajowa we Lwowie 1894 r.*, 1894, Lwów.
- Kolberg O., 1965, *Sanockie i krośnieńskie*, „Lud”, t. 49, Warszawa – Kraków, s. 70–84.
- Ossendowski F. A., 1939, *Karpaty i Podkarpacie*, Poznań.
- Program Miejskiego Muzeum Przemysłowego*, 1891, Lwów.
- Reinfuss R., 1953, *Polskie druki ludowe na płótnie*, Warszawa.
- Reinfuss R., 1939, *Ze studiów nad kulturą materialną Bojków*, [w:] „Rocznik Ziemi Górskich”, Warszawa, s. 238–279.
- Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, 1880–1914, Warszawa: nakł. Filipa Sulimierskiego i Władysława Walewskiego.
- Sulimirski T., 1974, *Trakowie w północnych Karpatach i problem pochodzenia Wołochów*, Kraków.
- Till St., 1914, *Powstanie Muzeum Przemysłowego i Krajowego Instytutu Popierania Rękodziel i Przemysłu w Krakowie: przeszłość, stan obecny, ogólne sprawozdanie za 1911 do 1913, szkic planu na przyszłość*, Kraków.
- Warchałowski J., 1906, *O Muzeum Przemysłowe w Krakowie*, „Polska Sztuka Stosowana”, Kraków.
- <http://region.halicz.pl/worek/byly.htm> [11.08.2012].
- [http://romanikowie.org/artykuly\\_skarbka.php](http://romanikowie.org/artykuly_skarbka.php) [07.01.2013].
- <http://www.bieszczady.net.pl/tarnawanizna.php> [07.01.2013].

PRESERVE FOR THE FUTURE.  
COLLECTION OF NINETEENTH CENTURY RUSSIAN EMBROIDERY  
IN THE NATIONAL MUSEUM IN KRAKOW

S U M M A R Y

The Textile Department of the National Museum in Cracow preserves a collection of Boyko embroidery originated from the village of Tarnawa Wyżna (on the San River). The pieces were acquired by the museum at the end of the 19th century, just after they were being made. Some of them were given by Basil Sołohub, the local parson. Boykos, who used to live in Poland for centuries, no longer exist as a distinct ethnographic group; there are only the remains of their material culture that are preserved in museums. The collection of embroidered pieces of garment, acquired from the Boykos themselves when they were still thriving is an important sign of their art.

e-mail: [alebet@muzeum.krakow.pl](mailto:alebet@muzeum.krakow.pl)



Izabela Lis-Wielgosz

Poznań

## Staroserbska kultura w kategoriach *Latinitas* i *Cyrillianitas*

**Słowa kluczowe:** staroserbska kultura, *Latinitas*, *Cyrillianitas*, *Slavia*, tradycja, język, literatura

Wypracowane i od dawna istniejące w obiegu naukowym definicje, terminy, pojęcia mające na celu czy to całościowy, czy szczegółowy opis europejskiej i słowiańskiej przestrzeni kulturowej, są tyleż użyteczne w swej funkcji porządkującej, ileż uogólniające w kategoryzacjach i schematyzacjach. Refleksję na temat tożsamościowych fundamentów słowiańskiej Europy, kształtujących ją cywilizacyjnych paradygmatów, budują wprowadzone i utrwalone dychotomiczne konstrukcje typu: *Slavia Romana/Slavia Latina* a *Slavia Orthodoxa*, *Slavia łacińska* a *prawosławna*, *Slavia zachodnia* a *wschodnia*; jednolite typu: *Slavia Christiana*, *Slavia Cyrillo-Methodiana* czy *Slavia grecka*; oraz ściśle z nimi sprzęgnięte kategorie: *Latinitas* i *Cyrillianitas*.

Pomimo iż wszystkie one są rodzajem generalizujących form deskrypcyjnych, stygmatyzujących rzeczywistość etykiet, to ich wartość ujawnia oferta czasoprzestrzennego uporządkowania idei, fenomenów i procesów kulturowych w pewne całości, modele definiujące, a zatem te „nie tylko nazywają pewne obszary europejskiej przestrzeni kulturowej, lecz zarazem – poprzez swe semantyczne nacechowanie – tworzą rodzaj map, tyleż odwzorowujących cywilizacyjną złożoność, co ją upraszczających” [Mikołajczak, Walczak-Mikołajczakowa 2003, 178].

Rozważania na temat tożsamości Słowiańszczyzny w ramach tych terminologicznych modeli zwykle zawierają podstawowy dwudzielny schemat

odzwierciedlający podział słowiańskiej Europy na dwie wielkie przestrzenie kulturowe, kręgi cywilizacyjne – zachodni i wschodni. Przy czym oba te obszary jednocześnie są tu ujmowane konfrontatywnie w pewnej dwoistości oraz paralelnie w nieco mechanicznym układzie symetrycznym, oczywiście wraz z uwypukleniem ich specyficznych cech, wyznaczających je tradycji – łacińskiej i greckiej oraz kryteriów przede wszystkim etniczno-językowego, konfesyjnego i instytucjonalnego. Jednak problem tkwi w odmienności ich funkcji i znaczenia w obu przestrzeniach kulturowych, czego zresztą dotyczył naukowy spór Riccardo Picchia i Sante Graciotiego o definiowanie i zestawianie kategorii konstytuujących pojęcia: *Slavia Romana/Slavia Latina – Slavia Orthodoxa, Slavia zachodnia – Slavia wschodnia* [vide: Gracioti 1998; Picchio 1999; Garzaniti 2007].

Obok tych parzystych terminów wskazujących na genetyczne i typologiczne związki Słowiańszczyzny z dwoma kręgami, zachodnią i wschodnią częścią Europy, pojawiły się również pojedyncze określenia, takie jak *Slavia Christiana, Slavia Cyrillo-Methodiana, Świat grecko-słowiański* [*эпеко-славянский мир*], odwołujące się do wczesnej fazy słowiańskiego chrześcijaństwa, rozwoju duchowości na gruncie tradycji cyrylometodejskiej, znaczenia tej tradycji i języka literackiego w aspekcie słowiańskiej wzajemności oraz jedności całej prawosławnej ekumeny [vide: Живов 1992; Живов 2002; Marti 1988; Толстой 1997; Толстой 1988]. W granicach długotrwałej refleksji naukowej owocującej tego rodzaju modelami definiującymi słowiańską rzeczywistość i tożsamość kulturową, powstały budzące równie wiele wątpliwości, niejednolite interpretacyjnie, lecz nieco jednak ukonkretniające opis kategorie – *Latinitas Slaviae Romanae* i *Cyrillianitas*.

Ogólnie rzecz ujmując, pierwsza ma określać wspólnotę językową rzymskiego chrześcijaństwa, słowiański model kultury wyrosły na gruncie tradycji łacińskiej [Picchio 1995, 13–14], druga zaś paralelnie do niej, mimo iż semantycznie odmienna, ma charakteryzować wspólnotę kulturową obejmując nie tylko wczesną fazę cyrylometodejską, ale „także zjawiska późniejsze, definiując logos i etos kultury wyrosłej z duchowego zasiewu Braci Sołuńskich” [Mikołajczak, Walczak-Mikołajczakowa 2003, 185]. Przy znacznej różnicy i niemożności zestawienia, u podstaw tych dwu kategorii leży te same konstytutywne kryteria – etniczno-językowe, konfesyjne i instytucjonalne, co oczywiście nadal nie umożliwia komparatywnego ujęcia, choć rysuje pewną perspektywę oglądu analogicznie zachodzących na obszarach obu Slavii procesów kulturowych. Obie kategorie posiadają potencjał aksjologiczny, który mogłoby znacznie rozwinąć postulowane wyjście poza model dwóch Slavii, oddzielenie od wartościujących je określeń, a samodzielne ich definiowanie w efekcie doprowadzić do zawarcia w nich właśnie aksjologicznej wizji sło-



wiańskiej kultury, rozumienia jej „jako pomostu i przestrzeni dialogu między zachodnim i wschodnim kręgiem kultury europejskiej” [Mikołajczak, Walczak-Mikołajczakowa 2003, 182]. Naturalnie wypada się z tą optymistyczną koncepcją zgodzić, jednak z pewną ostrożnością, bo rzeczywistość historyczna, polityczna, eklezjalna przynosi wspólnotom słowiańskim zgoła odmienne doświadczenia. Postulat dialogu i odwołanie do jedności jest „jednym z pięknych mitów europejskiej kultury chrześcijańskiej, tyleż fałszywym w odniesieniu do przeszłości, co utopijnym w perspektywie wcale nawet nie najbliższej przyszłości” [Naumow 2012, 87; vide: Naumow 2000].

Wyrażająca cyrylometodejski zamysł metafora mostu, bezkolizyjnego łącznika wartości, tradycji Zachodu i Wschodu, jest dość charakterystyczna dla obszaru Słowiańszczyzny południowej, jednak przede wszystkim jako składowa autodefinicji poszczególnych kultur narodowych, jako autoafirmująca deklaracja wyodrębniającej cechy podwójnej przynależności mającej dowodzić specjalnej pozycji na tle pozostałych, czego wyrazistym przykładem jest tradycja głągolicka instrumentalizowana raz to jako nadrzędna, raz to podrzędna w kulturze chorwackiej [Толстой 1997, 18]<sup>1</sup>. Słowiańskie kultury prawosławne nie są w prostej linii kontynuacją zasiewu-zamyśłu Braci Soluńskich w tym sensie, że nie jawią się jako idealna przestrzeń dialogu i wymiany wartości, lecz nader często determinuje je ostra przynależność i nie-przynależność do kręgu cywilizacyjnego, jego tradycji, instytucji i atrybutów.

Zatem pojęcie *Cyrillianitas*, które ma określać ukształtowane w sferze bizantyńskich wpływów, współtworzące bizantyńsko-słowiańską wspólnotę, tworzące *Slaviae Orthodoxae* systemy kulturowe, należałoby odnosić wyłącznie do adaptacji tradycji cyrylometodejskiej w jej podstawowych elementach, to jest języku i alfabetach [vide: Mikołajczak, Walczak-Mikołajczakowa 2003, 185]. W tym zakresie należy mówić, co zresztą zostało już wyeksponowane, przede wszystkim o językowej roli tej tradycji w historii słowiańskiego piśmiennictwa [Толстой 1963, 31], która nie stanowiąc symbolu całej prawosławnej przecież ekumeny i kultury, jest znakiem rozpoznawczym jej znaczącej części, wspólnym i jednoczącym ją elementem [Graciotti 1998, 9]. Starosłowiańska wspólnota językowa nie oznacza tu cywilizacyjnej i kulturowej jedności, bo każdy z systemów jest odmienny w rozwoju, kształcie, modelowości. Tradycja cyrylometodejska, posiadając walor kulturotwórczy, z jednej strony w podstawowym zakresie stanowi o ich komunikacyjnym powiązaniu i podobieństwie, z drugiej zaś jej różnie w tych

<sup>1</sup> Przynależność chorwackich *glagoljaszy* do obu *Slavii*, nie oznacza podporządkowania konfesyjnego i instytucjonalnego, lecz wyraża się jako szczególne ich połączenie.

przestrzeniach przebiegająca adaptacja, późniejsze pochodne i niepochodne fenomeny oraz mechanizmy decydują o ich etnonarodowej, politycznej, kościelnej, kulturowej odrębności. Pojęcie to wydaje się też nie ogarniać całości zjawisk, a przede wszystkim dalszych procesów, jakie zachodzą w poszczególnych słowiańskich kulturach prawosławnych, a raczej tylko wskazywać na pewien początkowy etap ich wspólnego rozwoju. Taki sens niesie już określenie *Slavia Cyrillo-Methodiana* uwypuklając wczesną fazę przyswajania tradycji cyrylometodejskiej będącej rodzajem jednego gruntu dla wielu systemów kulturowych. Obrazowo rzecz ujmując ów grunt można by sobie wyobrazić jako żyzne pole, z którego wyrastają podobne uroda, lecz samodzielne i jednak odmienne od siebie pędy.

Przyjmując, że kategoria *Cyrrillianitas* oznacza pewną jedną wspólną cywilizację ze wszystkimi jej instytucjami i atrybutami [Mikołajczak, Walczak-Mikołajczakowa 2003, 185], to nasuwa się elementarne pytanie: jak traktować ją samą oraz składające się nań systemy kulturowe wobec cywilizacji wschodniochrześcijańskiej? Czy należy tu analogicznie do *Latinitas* widzieć tę relację w układzie centrum – peryferia? Czy należy myśleć o konfiguracji szkatułkowej? W przypadku *Latinitas* określającym wspólnotę językową i kulturową kształtowaną przez tradycję rzymską, łaciński światopogląd, język i literaturę w jednakowych gatunkach, formach i artystycznych strategiach, przy całej jego złożoności sprawa wydaje się mniej problematyczna, gdyż poszczególne systemy słowiańskie jawią się wprost jako elementy większej całości, jako zespół regionów o wspólnych cechach kulturalnych [Picchio 1995, 14]. Natomiast kategoria *Cyrrillianitas* opisująca pewną cywilizację tworzoną przez słowiańskie kultury prawosławne, wskazywałaby na dość skomplikowaną i zawiłą budowę, nie tyle jej własną rozumianą jako zbiór systemów o wspólnych cechach, lecz w odniesieniu do wschodniochrześcijańskiej jako całość w innej całości – jedną cywilizację w drugiej cywilizacji. To zaś czyniłoby ten układ nieco zawiłym, prowadziło do zaciemnienia relacji – komunikacji między mikro- i makro-modelem, a nawet do niebezpiecznej separacji jednej przestrzeni od drugiej. Co więcej słowiańskie kultury prawosławne tworząc starosłowiańską wspólnotę językową, pozostają lokalnymi wariantami wielkiego wzorca, nie cyrylometodejskiego, lecz bizantyńskiego w światopoglądzie, konstrukcjach ideowych, przede wszystkim zaś w systemie gatunkowym, odmianach i formach literackich [Толстой 1997, 21]. Systemy te przy wspólnym [w różnych redakcjach] języku liturgiczno-literackim i komunikacji tworząc „słowiański językowy świat” (*славянский языковый мир*) [Толстой 1963, 30], wspólnotę językową (*comunità linguistica*) [Picchio 1991, 32], są przede wszystkim greckie/ bizantyńskie w modelach kultury, co już zresztą dawno zostało wyeksponowane w kontekście nieade-

kwatności względem siebie takich pojęć, jak *Slavia grecka* i *Slavia łacińska*; „Greckość wschodniej Slavii ma inny charakter niż łacińskość Slavii zachodniej: ta jest łacińska także w języku, tamta jest grecka w modelach kultury” [Graciotti 1998, 11]. Może więc zamiast cywilizacji kategoria *Cyryllianitas* mogłaby stanowić znak językowo-literackiej wspólnoty, ponadnarodowego modelu komunikacji [Толстой 1988, 165–166], w literackich podstawach bizantyńskiego, zaś w języku słowiańskiego; „w przypadku *Slaviae orthodoxae* można mówić o literackim systemie, w którym «jednostki wyrazu» okazywały się funkcjonalnie zjednoczone za pomocą jedynej [choć bardzo giętkiego] narzędzia językowego” [Picchio 1999, 73]. Stąd warto podkreślać przede wszystkim wykształcenie się wspólnoty nie cywilizacyjnej, ale komunikacyjnej rozumianej jako językowo-literackie zachowania funkcjonalnie wspólne twórcom i użytkownikom tekstów w granicach tworzonego przez słowiańskie kultury prawosławne zbioru [vide: Graciotti 1998, 32]. Takie ujęcie przy zachowaniu specyfiki i pewnej niezależności językowej, literackiej *Slaviae Orthodoxae*, pozwalałoby nie wyodrębniać jej nad wyraz czy wręcz sztucznie wrywać z prawosławnego obszaru kulturowego [vide: Naumow 2011, 305–316; Naumow 2009; Stantchev 2007, 345–361].

Wydaje się, że kategoria *Cyryllianitas* powstała jako odpowiedź na *Latinitas*, czy też analogiczna do opisu łacińsko-słowiańskiej wspólnoty kulturowej, próba scharakteryzowania bizantyńsko-słowiańskiej. I choć nie przyjęto mechanicznie tych samych kryteriów – językowego, konfesyjnego, instytucjonalnego, a nawet postulowano wyjście ponad ich deformującą perspektywę, to nie przewyżczono podobnych niejasności i płynności co w przypadku układu pojęć: *Slaviae Romanae/Slaviae Latinae* a *Slaviae Orthodoxae*. Jednak poza kilkoma wątpliwościami, ta w obszarze tego typu refleksji najmłodsza kategoria jest atrakcyjna przede wszystkim w wymiarze aksjologicznym oferując przewyżczenie oraz odejście od konfrontacyjnych nacechowań i granic obu *Slavii*, dostrzeżenie ich jedności w wielości lokalnych tradycji [Mikołajczak, Walczak-Mikołajczakowa 2001, 16]. Nie sposób się do tej propozycji nie odnieść pozytywnie, jednak z zachowaniem pewnej rezerwy, bo jej dość ogólna podbudowa definicyjna wywołuje pytania o funkcjonalność, jednakową zastosowalność wobec wszystkich słowiańskich kultur prawosławnych.

Skonstruowany temat referatu sugerujący definiowanie staroserbskiej kultury w kategoriach *Latinitas* i *Cyryllianitas*, jest z jednej strony zasygnalizowaniem problemu niespójności, komplikacji w stosowaniu nie tylko jednego określenia, ale i całego terminologicznego repertuaru, spośród którego żadne pojęcie nie może stanowić jednoznacznej i wyłącznej sygnatury danego systemu kulturowego czy też zbioru systemów kulturowych; z drugiej

zaś szkicową próbą odniesienia, ramowego zastosowania ich w opisie konkretnego przypadku. Prezentację staroserbskiej kultury przy pomocy obu wspomnianych kategorii, można by przeprowadzić wskazując na jej status bycia *po między, wobec i ponad* kręgami cywilizacyjnymi, centrami i tradycjami kulturowymi.

W przypadku jej lokacji *po między*, to jest ona początkowo w dużej mierze uwarunkowana geopolitycznie, znajdując się na styku czy przecięciu wielkich kręgów, kultura ta rozwija się jednocześnie w dwóch tradycjach – łacińskiej i cyrylometodejskiej w Dukli, Zecie oraz bizantyńskiej i cyrylometodejskiej w Raszce. Najstarsze uchwytnie ślady serbskiego piśmiennictwa mają charakter wyraźnie zachodni – pierwsze znaczące zabytki powstały w łacinie, czego przykładem jest *Legenda o św. Trifunie czy Regnum Slavorum (Latopis popa Duklanina)*. Najwcześniejsze spisy, co podkreślają jedni badacze, zaświadczenia o silnie prozachodnim kierunku kultury serbskiej, zaś inni ze względu na ich niejednorodność typologiczną, genologiczną mówią o niestabilnej orientacji, czy nawet o swoistej „tulańce” między Wschodem i Zachodem, greckim i rzymskim Kościołem, bizantyńską i łacińską tradycją [Деретић 1977, 568]. Niewątpliwie uwiadczenia się tu wielki podział, przebiegająca przez serbski obszar kulturowy granica dwóch kręgów cywilizacyjnych, dodatkowo pogłębianą przez łacińskie ośrodki, takie jak Bar, Kotor czy Trebinje. W opinii niektórych badaczy ten silny wpływ łaciński mógł nawet powodować barierę dla coraz prężniej rozwijającego się w cyrylicy kształcie nurtu słowiańskiego, który z sąsiedniej Bułgarii przez jakiś czas nie mógł przedostać się na tereny serbskie [Leśny 1987, 96].

Wprawdzie już wcześniej wiele zabytków powstało w głągolicy, lecz ta ze względu na swój skomplikowany system [vide: Jagić 1868, 1–35], a przede wszystkim na coraz częstsze wykorzystywanie jej przez zetski ośrodek w celach propagandowych, staje się nieatrakcyjna dla aspirujących do zarządzania wszystkimi ziemiami władców raszkańskich. Sytuacja zaczęła się stopniowo zmieniać wraz z ustanowieniem biskupstwa w Rasie jurysdykcyjnie podległego Arcybiskupstwu Ochrydzkiemu i silnie związanego z Bizancjum<sup>2</sup>. Wpływ tego prawosławnego ośrodka okazał się niezwykle znaczący dla dalszych losów serbskiej kultury, a jego intensyfikacja zbiegła się z potężnym oddziaływaniem Raszki ze Stefanem Nemanją na czele. Zachwiało to pozycją promowanego przez Zetę obok łacińskiego, głągoliczkiego alfabetu i powstającego w nim piśmiennictwa, bo zaczął być postrzegany jako

---

<sup>2</sup> Biskupstwo w Rasie jest wspomniane w *hrisovulji* cesarza Bazylego II z 1019 r.

narzędzie katolickiej propagandy i silnie spychany na kulturowy margines przez cyrylicę [Драгојловић 1974, 584; vide: Трифуновић 2001]. Czas poprzedzający rządy najbardziej znaczącej w serbskim średniowieczu dynastii można ujmować w kategoriach obecności obu wielkich tradycji, kiedy kultura funkcjonuje w równoległych nurtach, sytuje się *po między* w pewnej otwartości wobec dwóch obszarów kulturowych – zachodniego i wschodniego, a dodatkowo powoli adaptuje tradycję cyrylometodejską. Ten stan serbskiej kultury jest przez jednych nazywany „duchowością na rozdrożu” [Mikołajczak, Walczak-Mikołajczakowa 2003, 197], przez innych potem „ogniwem w wymianie duchowych wartości Wschodu i Zachodu”, specyficznie pojętym „złotym mostem” [Јеротић 1993, 11], co by oznaczało zarówno fazę określenia – wyboru orientacji, jak i budowania tej kultury przez łączenie dwóch, a nawet trzech tradycji. Czy wobec tego ówczesną przejściową sytuację mogłyby określać kategorie *Latinitas* i *Cyrillianitas*? Czy te mogą w pełni definiować ją jako świadomą aktualizację łacińskiego dziedzictwa i odwołanie do cyrylometodejskiej spuścizny? Wydaje się, że należałoby tu mówić jedynie o początkowym sytuowaniu się tej kultury *po między* Wschodem i Zachodem, nie zaś o jakimkolwiek odkryciu i rozwijaniu własnej tożsamości na gruncie czy to łacińskim, czy to greckim/bizantyńskim, czy też cyrylometodejskim. Tę wczesną fazę kształtowania się serbskiej kultury cechuje równoległość, współistnienie, ale także rywalizacja i ścieranie wpływów obu kręgów, a przykładem tej niejednoznacznej atmosfery jest w obszarze piśmiennictwa chociażby *Ewangeliarz Mirostawa* z ok. 1185 r. [vide: Деретић 1977, 568; Драгојловић 1974, 592]. W tym specyficznym stanie można także uchwycić załążek wykształconej potem serbskiej tożsamości *pogranicza* z jej warunkiem i najważniejszym wyznacznikiem – współistnieniem będącym „naturalnym polem nieustannej konfrontacji i konfliktu, tym ostrzejszego, im silniej społeczności pogranicza utożsamiają się z różnymi współ-obecnymi na jego obszarze centrami” [Dąbrowska-Partyka 2004, 37].

Kolejny etap rozwoju serbskiej kultury określany właściwym, samodzielny czy Nemanjiciowskim średniowieczem jest początkowo naznaczony swoistą dychotomią, współistnieniem kultur, modeli cywilizacyjnych, poszukiwaniem miejsca na etnokulturowej mapie Europy, które rychło zostaje odnalezione i wyrażone w probizantyńskiej orientacji, równie szybko zamienionej na serbską – własną narodową. Swoistym przypieczętowaniem wyboru, decyzji o przynależności do wschodniochrześcijańskiej ekumeny był powtórny po łacińskim, chrzest [zapewne bierzmowanie] założyciela dynastii w obrządku wschodnim właśnie [vide: Мандић 1990, 5–23], dalej koronacja pierwszego króla – najpierw w 1217 lub 1218 roku z rąk legata papieża Honoriusza III, a w 1220 roku powtórnie dokonana przez Sawę za zgodą greckie-

go patriarchy w obrzędzie bizantyńskim [vide: Оболенски 1991, 143–149]<sup>3</sup>. Rosnące w siłę państwo i uzyskanie w 1219 roku niezależności Cerkwi otworzyło drogę do wykształcenia się charakterystycznego homogenicznego modelu kultury, narodowego wariantu prawosławia – *svetosavljja*, specyficznie odrębnej serbskiej cywilizacji. A ta przy zachowaniu opozycyjności *wobec* Bizancjum, była budowana ściśle na jego wzorcach zarówno w sferze kultury czy sztuki, jak i prawa państwowego zespolonego z zasadą kościelnej ekonomii, czego przykładem jest zaadaptowana idea symfonii obu zwierzchności – państwowej i cerkiewnej, przekonstruowana w specyficznie serbską koncepcję *diarchii* regulującej stosunki wewnętrzne oraz relacje z wielkim centrum [vide: Gil 2005, 65–86]. Serbska Cerkiew już jako autokefaliczna nie tylko wyzwała się „z nieustannej tułaczki od Wschodu ku Zachodowi i od Zachodu ku Wschodowi”, ale poprzez swą organizację i oddziaływanie staje się istotnym czynnikiem rozwoju serbskiej państwowości i kultury [Грујић 1989, 19–20]. Warto dodać, że nie bez znaczenia było odwołanie się do tradycji cyrylometodejskiej, a dokładnie wprowadzenie słowiańskiego języka do serbskiej Cerkwi i wykorzystanie przełożonych tekstów liturgicznych, co dawało perspektywę wyzwolenia się spod wpływu zarówno greckiego, jak i rzymskiego [Оболенски 1991, 156]. Można to oczywiście rozumieć jako rodzaj wejścia do wspólnoty *Cyrrillianitas* w sensie aksjologicznym, lecz można też widzieć w tym pragmatyczną politycznie decyzję prowadzącą do usamodzielnienia i zmanifestowania odrębności wobec zachodniej i wschodniej strony. W tym sensie nie ma tu mowy o łączeniu obu wielkich tradycji, lecz definiowaniu się w kategoriach niezależności, co wprawdzie mieściłoby się w zakresie wspomnianej kategorii, jednak oznaczającej nie cywilizację, a pewien model słowiańskiej odrębności językowo-liturgicznej, szybko też literackiej [vide: Толстой 1997, 22].

Rozwijająca się w języku starsłowiańskim [od końca XII wieku w lokalnej redakcji] serbska literatura wraz z innymi systemami – bułgarskim, macedońskim, ruskim składa się na ponadnarodowy model komunikacyjny, dla którego wzorcem był bizantyński system literatury. Przy czym wszystkie one – zwłaszcza południowosłowiańskie – sytuując się opozycyjnie *wobec* Bizancjum, twórczo czerpią z wielkiego wzorca, stając się swoistą jego odmianką pod względem gatunków, form literackich, ich poetyki, etyki i estetyki [Трифунувић 1994, 15; vide: Лихачев 1971; Станчев 1995].

<sup>3</sup> Według źródeł łacińskich [głównie *Historii* Tomasza Archidiakona] Stefan przyjął koronę od papieża w 1217 lub 1218 r., według serbskich [przede wszystkim hagiograficznych – tekstów Domentijana i Teodosija] miało to mieć miejsce w 1220 r., co mogłoby wskazywać na przemilczenie pierwszej koronacji. D. Obolenski widzi w materiałach zachodnich większą wiarygodność.

W serbskim przypadku literatura głównie hagiograficzna i hymnograficzna jest najsilniejszym instrumentem budowania Nemanjiciowskiej ideologii cerkiewno-państwowej i to w odwołaniu do tradycji bizantyńskiej, nie cyrylometodejskiej, która zaadaptowana na poziomie języka i grafii, w zasadzie nie zaznacza się jakąś szczególną obecnością, a tym bardziej nie istnieje jako bezkolizyjny łącznik wartości Zachodu i Wschodu. Co więcej główni budownicy serbskiej tożsamości i kulturowego – narodowego światopoglądu: Sawa, Domentijan i Teodosije nie wykazywali postawy ekumenicznej w swym negatywnym stosunku wobec rzymskiego Kościoła i wiary katolickiej, nazywając ją „łacińską herezją” czy „złą herezją” [vide: Доментијан 1988; Теодосије 1988]. Takie nastawienie należałoby traktować jako niewyodrębniające się w obszarze prawosławnej ekumeny, która nieustannie się przecież eklezyjalnie i konfesyjnie konfrontowała ze wspólnotą rzymskokatolicką, niosąc sztandar prawosławia w opozycji do „schizmatyckiego” Rzymu [Graciotti 1998, 11].

Warto dodać, że w tekstach hagiograficznych pojawia się takie określenie serbskiej ziemi jak „zachodnia ojczyzna”, a jej relacja wobec centrum jest wskazana za pomocą figury „wschodniego cesarza”, co może być odzwierciedleniem średniowiecznej świadomości geokulturowej – Serbia definiuje się jako zachodnia wobec Bizancjum, zaś wschodnia wobec Rzymu, gdzie zresztą uznawano zwierzchnictwo-opiekę cesarza bizantyńskiego nad Serbami czy w ogóle Słowianami [Андрејић 2009, 60]. To też mogło leć u podstaw współcześnie przypisywanej św. Sawie tezy zawartej w rzekomym liście do jakiegoś bliżej nieznanego biskupa czy igumena, wyrażonej słowami: „Wschód myślał, że jesteśmy Zachodem, a Zachód, że jesteśmy Wschodem... A my jesteśmy Serbami przez los przeznaczeni byśmy byli Wschodem na Zachodzie i Zachodem na Wschodzie, byśmy uznawali nad sobą tylko Niebieską Jerozolimę, a na ziemi nikogo” [Ж. Андрејић 2009, 60; vide: Петровић 1996, 101]. Można w tej manipulacji dostrzec autodefiniującą i autoafirmującą serbską kulturę oraz naród metaforę „mostu”, łączącą wartości i tradycje, a przez to wskazującą na ich szczególne miejsce i rolę w historii [vide: Гавриловић 1991, 26–27; Јеротић 1995, 42]. Przede wszystkim jednak można widzieć w tej koncepcji manifestację tożsamości, według której Serbia jawiąca się równocześnie jako Wschód i Zachód, nie znajduje się *pomiedzy*, lecz *ponad* nimi, co ma oznaczać jej samodzielność i niezależność, odrębność i historiozoficzną podległość wyłącznie Bogu. Dodatkowo serbska kultura oparta na trwałym substracie bizantyńskim nieustannie definiuje się *wobec*, to jest w opozycji do wielkiego centrum, ale przede wszystkim w defensywnym stosunku do *Pax Latina*, szczególnie w aspekcie konfesyjnym i instytucjonalnym. Potęguje to wyznaczenie pojmowane jako

znak identyfikacji i przynależności do wschodniochrześcijańskiej ekumeny oraz nie-przynależności do świata rzymskokatolickiego, a jako *svetosavlje* będące narodowym wariantem prawosławia jest manifestacją niezależności, to jest specyficzną formułą bycia *ponad*. Naturalnie nie oznacza to jakiegoś wyizolowania serbskiej przestrzeni, bo ta nieustannie określa swą tożsamość na skrzyżowaniu wielkich tradycji, na obszarze ścierania się wpływów obu kręgów i centrów, lecz w swym głównym nurcie przy konsekwentnie deklarowanej samodzielności i odrębności, rozwija się przede wszystkim w granicach bizantyńsko-słowiańskiej wspólnoty kulturowej.

Wypada nadmienić, że sama dynastia Nemanjiciów nie była całkowicie odporna na działania z wielu stron, w tym też na chwilowe prozachodnie sympatie czy sojusze, lecz nie doprowadziło to do zasadniczej zmiany orientacji politycznej, eklezjalnej czy kulturowej. I raczej błędne byłoby upatrywanie w kontaktach z Zachodem czy to państwowych czy kościelnych jakiegoś szerszego otwarcia na tradycję i kulturę łacińską. Nawet istnienie na terenie serbskiego państwa licznych kolonii rzymskokatolickich nie wywarło znaczącego wpływu na tok rozwojowy serbskiej kultury. W państwie, w którym prawosławie było jednym z podstawowych wyznaczników tożsamości i przynależności, katolicy stanowili niewiele znaczącą i w ówczesnym rozumieniu niegroźną enklawę wyznaniową [vide: Хафнер 1979, 381–388]. Stosunek serbskich władców wobec nich można określać jako umiarkowanie tolerancyjny, a ich obecność była nawet postrzegana jako korzystna, lecz wyłącznie w sferze gospodarczej, czego przykładem jest ścisła współpraca z napływającą ludnością z Kotoru, Zadaru, Dubrownika czy Wenecji. Ekonomiczne, handlowe ożywienie w XIV i XV wieku przynoszące wzrost liczby rzymskokatolickich kolonii, nie powoduje zmiany polityki wobec nich. Kolejni serbscy władcy pozostają przychylni w sferze gospodarczej, lecz powściągliwi w konfesyjnej i kulturowej. Wprawdzie katolicy mogli swobodnie funkcjonować zgodnie z własnym wyznaniem, w ramach określonych struktur organizacyjnych [vide: Јовић 1994, 114–154], lecz było to uregulowane szeregami nierzadko restrykcyjnych zakazów, czego dobitnym przykładem jest *Kodeks cara Duszana* z 1349 r. (*Душанов Законик*) [vide: *Душанов Законик* 2002, 36], niepozbawiony wyraźnie antyłacińskich ustępów, przewidujący daleko idące konsekwencje za propagowanie wiary i nauki rzymskokatolickiej. Należy dodać, że poza tym w zasadzie dokument w żaden inny sposób nie wyróżnia ludności katolickiej, co świadczyłoby o względnej tolerancji, ale też niewielkiej aktywności tej grupy w sferze czy to politycznej, czy to kulturowej. Była ona traktowana jako stały i zamknięty element ówczesnej struktury społecznej, co zmieni się dopiero wraz z najazdem tureckim, masowymi emigracjami katolików z ziem serbskich i rosnącą troską Wa-



tykanu o pozostające tam wówczas już nieliczne środowiska łacińskie. Szybko okazało się, że ta opieka rozszerzona i na prawosławnych, kryje w sobie dążenia prozelickie i prounijne, co przyniosło znaczne pogorszenie stosunków zarówno z tamtejszą rzymskokatolicką ludnością, jak i całym Zachodem.

W zasadzie od czasu powołania *Towarzystwa Jezusowego*, którego głównym hasłem i celem była obrona Kościoła oraz propagowanie wiary, aktywność łacińskich duchownych oraz misjonarzy na terenie południowo-słowiańskim [w tym serbskim] znacznie wzrosła. Badacze podkreślają, że łacińska propaganda szczególnie nasiliła się po upadku serbskiej państwowości w 1459 roku, a po odnowieniu patriarchatu w Peci w 1557 roku została przekuta w rozmowy o unii [Грујић 1989, 98–99]. Sytuacja prawosławnych jeszcze bardziej się skomplikowała po powstaniu w 1622 roku instytucji, która na mocy konstytucji apostolskiej Grzegorza XV *Inscrutabili divinae providentiae* jako *Sacra Congregatio de propaganda fide*, trwale i szczególnie negatywnie wpisała się w krajobraz południowej Słowiańszczyzny [vide: Малаш 1889]. Działania Kongregacji rychło stały się bowiem zaprzeczeniem ideału chrześcijańskiego prozelityzmu, biblijnej wykładni ewangelicznego kerygmatu, nosząc znamiona usilnego *propagandum*, jawiły się jako nieustanne dążenia do podporządkowania prawosławnych Słowian, narzucenia im papieskiego zwierzchnictwa. Warto wspomnieć, że od XVI wieku w Kościele zachodnim, szczególnie w szeregach jezuickich następuje swoisty powrót – oczywiście w zmodernizowanej formie – do tzw. „herezji trójjęzycznej”, język słowiański w liturgii był tolerowany tam, gdzie mógł okazać się pomocny na polu prozelickim i pro unijnym [Толстой 1963, 36; vide: Радонић 1950]. Głośno przekonywano (jak na przykład Piotr Skarga) o nieistnieniu narodu posługującego się językiem starosłowiańskim, o niezajomości przez prawosławnych [Słowian] języka greckiego, podkreślając wyższość katolików używających łaciny w Kościele, szkołach, akademiach [vide: *O Jedności* 1577]. Na terenie peckiego patriarchatu wysłannicy kongregacyjni nie formułowali tak ostrych opinii, a raczej widzieli w języku słowiańskim narzędzie szerokiego oddziaływania, postulując nawet drukowanie serbskich ksiąg liturgicznych, naturalnie po ich odpowiednim dostosowaniu do nauki rzymskokatolickiej, co miało znacznie przyspieszyć osiągnięcie misjonarskiego sukcesu. O tym jak wielką rolę przypisywano językowi świadczą chociażby nieustanne zabiegi kanonika Tomka Mrnavicia o druk przełożonego przez niego na iliryski język słynnego katechizmu kardynała Bellarmino<sup>4</sup>. Prawosławni stanowczo odrzucali te księgi, wskazując na

---

<sup>4</sup> Najprawdopodobniej chodziło o *Mały katechizm* z 1597 r. – tłumaczony na wiele języków i wielokrotnie wydawany.

ich „łacińską skazę”, szukając wsparcia w takich ośrodkach, jak Kijów czy Moskwa dających gwarancję czystości, to jest prawowierności ksiąg liturgicznych [Богдановић 1991, 219]. Odpowiedzią strony łacińskiej na ten wzmożony popyt była intensyfikacja pracy propagandowej komórki zwanej *Typographia Polyglotta Sacra Congregationis de Propaganda Fide* odpowiedzialnej za druk także ksiąg cyrylicznymi czcionkami i ich szeroką dystrybucję na terenie południowosłowiańskim.

W takich okolicznościach nie było mowy o jakimkolwiek porozumieniu, wymianie wartości czy otwarciu na krąg *Latinitas*, który wówczas niesiony na sztandarach rzymskokatolickiej propagandy, jawił się jako zagrożający serbskiemu prawosławiu, wspólnocie i kulturze. I nawet jeśli niektórzy hierarchowie jak na przykład patriarcha Jovan, hercegowiński metropolita Visarion czy czarnogórski metropolita Mardarije skłonni byli do współdziałania widząc w zbliżeniu i zawiązaniu relacji z Zachodem szansę na wyzwolenie spod władzy tureckiej [vide: Томић 1903, 116–119, 140, 142; Радонић 1950, 77; Руvaraц 1888, 49–50; Ковачевић 1996, 80; Грујић 1989, 99–100; Тричковић 1980], to nigdy oficjalnie nie doszło do aktu zjednoczenia patriarchatu w Peci ze Stolicą Apostolską. Co więcej w czasie tzw. okupacji tureckiej patriarchat wyraźnie sytuował się wobec Athosu i Moskwy, pełniących rolę centrów prawosławnej ekumeny, strażników jej tradycji.

Wewnętrzny obieg serbskiej przestrzeni eklezjalnej i kulturowej wyzwalający zwłaszcza intensywne i pożądane kontakty z prawowierną Moskwą. Długotrwałe już relacje, bo sięgające okresu Nemanjiciowskiego, w XVII wieku były wyraźnie zacieśniane pod wpływem prozelickich i pronijnych dążeń Watykanu. Od czasu patriarchy Pajsija taki kierunek działania stał się dominujący i trwały, podtrzymywali go kolejni hierarchowie – Gavriło, Maksim, Arsenije III Crnojević świadomi pozycji Trzeciego Rzymu wówczas centrum „grecko-słowiańskiego świata” [Толстой 1963, 33], przypisując mu szczególną rolę w przestrzeni *Slaviae Orthodoxae*, upatrując w nim ostoi, ratunku dla serbskiej Cerkwi, wspólnoty i jej kultury. W kontaktach tych poszukiwano zarówno duchowego pokrzepienia, materialnego wsparcia, ochrony serbskiego prawosławia, politycznych perspektyw i sojuszu antytureckiego czy nawet antyłacińskiego, jak i drogi odnowienia, dalszego rozwoju kultury. Jak się okazało miało to dla niej istotne znaczenie, stało się bowiem stymulującą, ożywczą wymianą wartości, idei, lokalnych tradycji – głównie piśmienniczych i ikonograficznych. Relacje serbsko-ruskie wyznaczały swoistą przestrzeń demonstrowania wciąż nieutraconej tożsamości, od-budowania *wobec* islamskiego i łacińskiego naporu własnej odrębności poprzez bliskość, wspólność religijną (konfesyjną) i kulturową z prawowier-

na Moskwę. Rzec można, że przyczyniły się one do pogłębienia specyficzniej definiującej się serbskiej tożsamości w formule: *wobec*, to jest w opozycji zarówno do *Latinitas Slaviae Romanae*, jak i całego Zachodu. „W momencie zetknięcia się z kulturą zachodnią, z prozelityzmem Kościoła katolickiego, serbska kultura, z rozbudzoną silnie świadomością historyczną, jeszcze silniej zaczęła utożsamiać się z prawosławiem” [Naumow 1984, 37]. Trzeci Rzym jako spadkobierca Drugiego stał się dla serbskiej kultury punktem odniesienia, już bez manifestowania odrębności *wobec* wielkiego centrum, a w deklaracji przynależności do *Slaviae Orthodoxae*.

Interesujące jest to, że mimo licznych wypraw serbskich mnichów i hierarchów nie tylko do Moskwy, ale i na zachodnie ziemie ruskie, gdzie trwała zagorzała polemika pomiędzy prawosławnymi i katolikami, w przestrzeni staroserbskiej kultury nie pojawiła się – poza listem patriarchy Pajsija do papieża Urbana VIII [Јаџов 1986, 407–410] – jakakolwiek szersza reakcja na łacińskie działania prozelickie i prounijne. Nie wykształciła się również serbska tożsamość przedmurza prawosławnego chrześcijaństwa, której istotą – odwrotnie do chorwackiego *antemurale christianitatis* – byłaby samotna obrona przed Zachodem wartości i ładu Wschodu [vide: Rapacka 1997, 142–145].

Należy podkreślić, że ta prorosyjska orientacja serbskiej kultury, konsekwentnie podtrzymywana przez peckich patriarchów, nie zamykała drogi dla możliwych w bieżącej sytuacji politycznych sojuszy z zachodnimi państwami w nadrzędnej walce o wyzwolenie, tym bardziej kiedy w skład koalicji antytureckiej wchodziła także Rosja. Przykładem może być przyłączenie się ludności serbskiej i jej hierarchy do wojsk austriackich w czasie wojny Świętej Ligi (1683–1699), co w konsekwencji po zawirowaniach polityczno-zbrojnych doprowadziło w 1690 roku do tragicznego Wielkiego Exodusu Serbów (*Velike Seobe Srba*) pod przewodnictwem patriarchy Arsenija III Crnojevicia na tereny południowych Węgier. Dla kultury wydarzenia te okazały się brzemiennie w skutki, w orbicie wpływu rzymskokatolickich instytucji – państwowej i kościelnej oraz łacińskiej tradycji i języka, stopniowo zaczyna ona ulegać zmianom, z wolna opuszczając średniowieczny bizantyński (wówczas już postbizantyński) model [vide: Naumow 1984, 20]. Moment ten uważany przez wielu badaczy za swoistą cezurę w rozwoju serbskiej kultury, wprawdzie nie wywołuje natychmiastowej i gruntownej zmiany, lecz stan chwilowo niepewnej oscylacji doprowadza do przekształcenia formuły bycia z wyboru: *pomiędzy*, *ponad* i *wobec* na podyktowane wydarzeniami polityczno-historycznymi funkcjonowanie w kręgu *Latinitas*. To przemieszczenie, przeniesienie modelu kultury w rzeczywistość odmienną, obcą stworzyło „okazję projekcji własnych mitów w kierunku odczuwania niepewności,

strachu, poczucia wyobcowania, które powstaje zarówno w wyniku odrzucenia i ksenofobii społeczeństwa goszczącego, jak i niezdolności asymilacyjnej przybysza”, co zresztą ujawniły starania Serbów o gwarantujące swobodę przywileje, nie w imię przetrwania, lecz ocalenia własnej tożsamości eklezjalnej i kulturowej, znajdując „ujście w pielęgnowaniu własnej tradycji językowej, obrzędowej i zwyczajowej, silnego powiązania z życiem cerkiewnym, ponieważ człowiek prawosławny może żyć bez domu, ale bez cerkwi nie” [Naumow 2012, 96].

Nakreślony tu obraz staroserbskiej kultury w kategoriach *Latinitas* i *Cyrrillianitas* jest ramowym ujęciem problemu, który pozostając niewyczerpany powinien doczekać się szerszego opracowania. W zasadzie ten dość pobieżny opis jest tylko zasygnalizowaniem kilku wątpliwości, trudności definiowania rzeczywistości kulturowej w jakichkolwiek abstrakcyjnych kategoriach, które skądinąd pożyteczne, nader często prowadzą do uproszczeń i generalizacji. Naturalnie sama refleksja ze względu na jej poziom ogólności może wydawać się równie upraszczająca, lecz jej podstawowym celem nie jest całościowy opis danego – tu serbskiego systemu kultury w określonych kategoriach, lecz zwrócenie uwagi na ich niejednoznaczność i powierzchowną funkcjonalność.

### Literatura

- Dąbrowska-Partyka M., 2004, *Literatura pogranicza, Pogranicza literatury*, Kraków.
- Gil D., 2005, *Prawosławie. Historia. Naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Kraków.
- Leśny J., 1987, *Konstantyn i Metody – Apostołowie Słowian. Dzieło i jego losy*, Poznań.
- Mikołajczak A. W., Walczak-Mikołajczakowa M., 2003, *Latinitas i Cyrillianitas – w poszukiwaniu duszy Europy*, [w:] Eidem, *Europa na moście westchnień*, Gniezno.
- Mikołajczak A. W., Walczak-Mikołajczakowa M., 2001, *Latinitas i Cyrillianitas – poszukiwanie duszy Europy*, [w:] *VIII Kolokwium Slawistyczne Polsko-Bułgarskie*, red. M. Walczak-Mikołajczakowa, Gniezno.
- Naumow A., 2012, *Ksenofobia i nieufność jako mechanizmy współżycia chrześcijan*, [w:] *Chrześcijański Wschód i Zachód. Formy dialogu, wzory kultury, kody pamięci*, red. I. Lis-Wielgosz, W. Józwiak, Poznań.
- Naumow A., 2000, *Europa benedyktyńska i Europa cyrylometodiańska*, [w:] *Studia z historii literatury i kultury Słowian*, red. B. Czapik-Lityńska, Z. Darasz, Katowice.
- Naumow A., 1984, *Zmiana modelu kultury a kwestia ciągłości rozwojowej [na materiale literatur słowiańskich]*, Zeszyty Naukowe KUL, nr 4 [108], Lublin.

- O Jedności Kościoła Bożego pod iednym Pasterzem Y o Greckim od tey Jedności odstąpieniu: z Przestroga y upominanim do Narodow Ruskich przy Grekach stoiących: Rzecz krotka na trzy części rozdzielona Teraz przez K[siędza] Piotra Skargę Zabrania Pana Jezusowego wydana, 1577, Wilno.*
- Picchio R., 1999, „*Slavia Orthodoxa*” i „*Slavia Romana*”, [w:] Idem, *Studia z filologii słowiańskiej i polskiej*, PAU, Rozprawy Wydziału Filologicznego, t. LXXII, Kraków.
- Picchio R., *Latinitas Slaviae Romanae*, „*Łacina w Polsce. Zeszyty Naukowe*”, 1–2, Konteksty: *Między Slavia Latina i Slavia Orthodoxa*, red. J. Axer, Warszawa 1995.
- Rapaacka J., 1997, *Leksykon tradycji chorwackich*, Warszawa 1997.
- Андрејић Ж., *Србија и свети Сава између Византије, Угарске и Бугарске*, „Братство” XIII, Београд 2009.
- Богдановић Д., 1991, *Историја српске књижевности*, I: *Стара српска књижевност*, Београд.
- Деретић Ј., *Српска књижевност*, I: *Од почетка до Вука Караџића*, [у:] Књижевна историја, IX/35, Београд 1977.
- Доментјан, 1988, *Живот светога Саве и Живот светога Симеона*, прев. Л. Мирковић, прип. Р. Маринковић, ССК у 24 књиге, књ. 4, Београд.
- Драгојловић Д., *Ка почецима наше старе књижевности*, [у:] Књижевна историја, VI/24, Београд 1974.
- Душанов Законик. *Закон благовернаго цара Стефана. Бистрички препис*, 2002, ур. Д. Старчевић, Београд.
- Jagić V., 1868, *Građa za glagoljsku paleografiju*, Rad JAZU, knj. 2.
- Garzaniti M., *Slavia latina e Slavia ortodossa. Per un'interpretazione della civiltà slava nell'Europa medievale*, in „*Studi Slavistici*” IV [2007].
- Гавриловић Ж., *Улога српске православне цркве у стварању и одржавању националног бића српског народа*, „Писац. Књижевна Заједница Новог Сада”, бр. 14, Нови Сад 25.02.1991.
- Graciotti S., 1998, *Le due Slavie: Problemi di terminologia e problemi di idee*, „*Ricerche Slavistiche*”, vol. XLV.
- Грујић Р., 1989, *Православна Српска Црква*, 2 изд. [репринт], Крагујевац.
- Хафнер С., 1979, *Светосавска црква и Рим у XIII и XVI веку*, Међународни научни скуп САНУ: *Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предањ*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд.
- Јачов М., 1986, *Списи Конгрегације за Пропаганду Вере у Риму о Србима, 1622–1644*, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, од. II, књ. XXVI, САНУ, Београд [dokument nr 251, s. 407–410 – SOCG, vol. 180, f. 364r, 367vv – list oryginalny; SOCG, vol. 180, f. 358rv, 365rv, 366v – łaciński przekład listu].
- Јеротић В., 1995, *Вера и нација*, Београд.

- Јеротић В., 1993, *Православље и Запад*, у: *Српска Византија*, ур. Б. Јовановић, Београд.
- Јовић М., 1994, *Србија и римокатоличка црква у средњем веку*, Крушевац.
- Ковачевић Ј., *Однос Српске Православне Цркве и Срба према римокатоличанству*, Часопис за књижевност, уметност и културу, год. XXX, књ. ННН, св. 3–4 [1996].
- Лихачев Д. С., 1971, *Поэтика древнерусской литературы*, Ленинград.
- Малаш Н., 1889, *Пропаганда и њезин постанак и данашња уредба*, Задар.
- Мандић С., 1990, *Царски чин Стефана Немање [чињенице и претпоставке о српском средњовековљу]*, Београд.
- Marti R., 1988, „*Slavia Orthodoxa*” als literar- und sprachhistoriker Begriff, *Studia Slavico-Byzantina et Mediaevalia Europensia*, I: *Исследования по славяно-византийскому и западноевропейскому средневековью*, София 1988.
- Naumow A., 2011, *Se e come esiste la letteratura slavo-ecclesiastica*, „*Studi Slavistici*” VIII.
- Naumow A., 2009, *Старо и ново. Студије о књижевности православних Словена*, Ниш.
- Оболенски Д., 1991, *Шест византијских портрета*, прев. Н. Ђурчија-Продановић, Београд.
- Петровић М. М., 1996, *Црквендржавне идеје светога Саве између Цариграда и Рима*, [у:] *Европа и Срби*, Зборник радова САНУ, књ. 13, Београд.
- Picchio R., 1991, *Letteratura Della Slavia ortodossa*, Vari.
- Радонић Ј., 1950, *Римска курија и јужнословенске земље*, Београд.
- Руварац И., 1888, *О пећким патријарсима од Макарија до Арсенија III. [1557–1690]*, Задар.
- Stantchev K., 2007, *Questioni di terminologia, problemi di metodo. A proposito di alcune recenti pubblicazioni di Filologia slava*, in *Gli studi slavistici in Italia oggi*, a c. di R. De Giorgi, S. Garzonio, G. Ziffer, Udine.
- Станчев К., 1995, *Стилистика и жанрове на старобългарската литература*, София.
- Теодосије, 1988, *Житија*, прир. Д. Богдановић, ССК у 24 књиге, књ. 5, Београд.
- Толстой Н. И., 1997, *Slavia Orthodoxa i Slavia Latina – Общее и различное в литературно-языковой ситуации [опыт предварительной оценки]*, Вопросы языкознания, № 2, Москва.
- Толстой Н. И., 1988, *История и структура славянских литературных языков*, Москва.
- Толстой Н. И., 1963, *Роль кирилло-мефодиевской традиции в истории восточно- и южнославянской письменности*, [в:] *Исторические связи славянских народов, Доклады к V Международному конгрессу славистов [София, сентябрь 1963]*, АН СССР, Институт славяноведения, Москва.

- Томић Ј. Н., 1903, *Пећки патријарх Јован. Покрет хришћана на балканском полуострву 1592–1614*, Земун.
- Трифуновић Б., 2001, *Ка почецима српске писмености*, Београд.
- Трифуновић Б., 1994, *Стара српска књижевност. Основе*, Београд.
- Тричковић Р., 1980, *Српска црква средином XVII века*, Глас САНУ СССРХХ, Одељење историјских наука, књ. 2, Београд.
- Живов В. Н., 1992, *Slavia Christiana и историко-културни контекст “Сказанија о русској грамоте”*, *La cultura spirituale russa / Русская духовная культура*, Trento.
- Живов В. М., 2002, *Разыскания в области истории и предистории русской культуры*, Москва 2002.

THE OLD-SERBIAN CULTURE  
IN THE CATEGORIES OF *LATINITAS* AND *CYRILLIANITAS*

S U M M A R Y

This paper presents a definition of Old-Serbian culture in the categories of *Latinitas* and *Cyrillianitas*, and indicates, on the one hand, the problem of incoherence, difficulties in relation to, not only, one category, but also to the whole terminological repertoire. There is no concept in the repertoire which can become an unambiguous and exclusive evidence of a definite cultural system or a collection of cultural systems; on the other hand the paper is an attempt at referring these categories to a description of a specific case. The presentation of Old-Serbian culture by means of both categories shows its specific status of functioning “between”, “toward” and “over” the circles of civilisation, cultural centres and traditions.

e-mail: izalisek@go2.pl





Magdalena Wójtowicz

Lublin

## Semantyka wybranych liczb w kulturze ludowej mieszkańców wsi

**Słowa kluczowe:** symbolika liczb, semantyka liczb, magia liczb, liczby w folklorze

### 1. Liczby w kulturze

Umiejętność liczenia wydaje się czymś naturalnym i wrodzonym. Tymczasem wynalezienie liczb było konkretnym i długotrwałym aktem w historii cywilizacji. Jego pierwotne formy to robienie nacięć i dziurek na różnych przedmiotach, plątanie węzełków, a także przekładanie drobnych przedmiotów. Etymologia utrwaliła informacje o najstarszych sposobach rachowania, gdyż np. nazwa kalkulować pochodzi od łac. *calculi*, który oznacza małe kamienie [Ifrah 1990, 87; Aczel 2002, 23]. Do liczenia wykorzystywano także ciało, które można określić najstarszym „liczydłem”. Wykorzystywano przede wszystkim palce rąk, których liczba ukształtowała bazę dziesiętną, ale wspomagano się także palcami nóg i innymi częściami ciała, co doprowadzało rachunki nawet do wartości miliardowych [Ifrah 1999, 71–72].

Analogiczny sposób liczenia funkcjonował w kulturze ludowej<sup>1</sup>. Kazimierz Moszyński pisał, że na badanym przez niego obszarze Słowiańszczyzny można spotkać umiejętność doliczania się do wielkich liczb. Miesz-

---

<sup>1</sup> Termin *kultura ludowa* pojawia się w artykule w następującym znaczeniu: „zespołu elementów kulturowych ukształtowanych w obrębie «niższych» warstw społeczeństw narodowych określanych jako lud” [Staszczak 1987, 195–198]. Artykuł dotyczy kultury ludowej mieszkańców polskich wsi.

kańcy wsi pomagają sobie w jego trakcie palcami, ziarnami grochu, bobu, fasoli czy kukurydzy. Etnograf krajów słowiańskich wspomina, że rachowano także na stawach zgiętych palców, z uwzględnieniem wewnętrznej i zewnętrznej strony dłoni. Dziesiątki zaznaczano poprzez odkładanie kamyczków czy ziarenek. W celu uproszczenia rachunku układano przedmioty po dwa, trzy, piętnaście, a także sto. Etymologia nazw liczb wywodzi się z języka praindoeuropejskiego, gdzie na przykład *dziesięć* oznaczało ‘dwu rąk’, co potwierdzałoby związek ze sposobem liczenia [Moszyński 1934, 97–107].

Zarówno jednak w kulturach, których historia sięga II tysiąclecia p.n.e., jak i w kulturze pogańskich i chrześcijańskich Słowian, liczby nie służyły wyłącznie celom matematycznym. System numeryczny stanowił jedną z podstawowych kategorii, za pomocą której człowiek porządkował i interpretował otaczający go chaos rzeczywistości [Kowalski 2007, 279]. Dzięki liczbom odróżnił siebie od grupy, czyli jedność od wielości, rozpoznał dualizm charakteryzujący kondycję ludzką (życie–śmierć), otaczający go świat (dzień–noc) oraz zasadniczą heterogeniczność (sacrum–profanum) itd. Za pomocą liczb opisano uniwersum: w układzie wertykalnym dzielonego na trzy sfery (niebo, ziemia, podziemie) i układzie horyzontalnym na cztery strony świata. Człowiek zauważył pewną powtarzalność czasu i porządek przestrzeni, i ujął je w karby systemów liczbowych. Z kolei semantykę liczb kształtowała obserwacja budowy kosmosu, np. kwarty księżyca, siedem widocznych planet czy dwanaście znaków zodiaku itd. Kiedy w świecie osiągalnym zmysłowo odkryto porządek oparty na kodach liczbowych, przetransponowano go także na izomorficzne zaświaty. Dlatego liczby zaczęły określać bóstwa – triady boskie znane są w wielu kulturach świata [For Sym, 43–44, Herd Sym, 165–166, Lurker 1994, 174]. Liczby, jako klarowne fasety, stawały się narzędziem przekształcania wrogiego i nieuporządkowanego chaosu w oswojony kosmos, zrozumienie ich tajemnicy i mistyki pozwalało „przenikać różnorodność rzeczy”, a nawet odkrywać wyroki sacrum.

## 2. Operacje liczbowe w tradycji ludowej

Konotacja, czyli dodatkowa wartość semantyczna, cechowała nie tylko konkretne liczby, ale także operacje, jak liczenie, mierzenie, ważenie czy rachowanie, którym przypisywano magiczną moc, umożliwiającą opanowanie przedmiotu owych działań.

Koncept liczbowy [zob. Niebrzegowska-Bartmińska 2007, 332–349] był powszechnie wykorzystywany w medycynie ludowej, np. na Mazowszu wie-

rzono, że lekiem na pryszczę jest ich policzenie. Odliczanie malejące było traktowane jak medykament, który unicestwiał chorobę o magicznej proveniencji. Znachorka z Lubelszczyzny przekazała następującą receptę:

Miała matka trzy córky

Jedna szyła

Druga prała

trzecia uroki odmawiała

I Zdrowaś Maryja

I puści się, puści się węgle na wodę. W szklanek pełną, no tak troszke niepełną i puszcza się dziewięć osiem, siedem, do jednego, do zera. Dziewięć węgli i pokropić tu wodu, napić. Przekłada sio przez różaniec, doleje się święcuny wody, musi pomóc! (powiat janowski)<sup>2</sup>.

Inne aspekty semantyki liczenia, które pojawiają się w wierzeniach słowiańskich, dotyczą kukułki. Ptak ten konotuje bogactwo, co przejawia się w utrwalonym zwyczaju, że kiedy usłyszysz się jego pierwsze kukanie w danym roku, należy mieć ze sobą pieniądze, gdyż kreuje to bogactwo w przyszłości [por. Tołstaja 2010, 203–259].

Dokładne policzenie i przypisanie odpowiednich ilości jest charakterystyczne dla czasu świątecznego. W wigilię Bożego Narodzenia opłatek jest łamany na tyle kawałków, ilu jest domowników, natomiast w trakcie śniadania wielkanocnego analogicznie dzieli się jajko. Kawałki opłatka i jajka są wykorzystywane jako przedmioty wymiany darów między ludźmi wraz ze składanymi życzeniami [zob. Smyk 2009, 96–97]. Jednak ich adekwatność w stosunku do liczby członków rodziny przywodzi porównanie do zwyczaju funkcjonującego u Słowian wschodnich. Polegał on na liczeniu i nazywaniu wszystkich przedmiotów w domu i gospodarstwie w czasie obrzędów wiosennych i miał charakter produktywny i prognostyczny [Tołstaja 2010, 210]. Liczenie mogło powodować także negatywne skutki, dlatego funkcjonowało jako tabu, na przykład nie rachowano bochenków chleba przed włożeniem ich do pieca, gdyż mogłyby się przypalić.

Kolejną operacją, której wyniki miały charakter liczbowy, jest mierzenie, także obwarowane zakazami. Jeden z nich dotyczy obrzędowości pogrzebowej. Stolarz, który robił trumnę dla nieboszczyka, musiał dokładnie ją wymierzyć. Jeśli była ona zbyt długa i zostawała wolna przestrzeń, było to omenem, zapowiadającym śmierć kolejnej osoby.

---

<sup>2</sup> Brak danych informatorcki.

W ludowych wierzeniach zły mierniczy został zamieniony w świeczkę [por. SSiSL I/4, 127–128] i błąka się po polach i łąkach:

Albo były jeszcze tego, jak dziadek opowiadali, te świczki rozmaite, „ogień ten taki pokazywał się. No nie wiem, czy to jakie się wytwarzały w jesieni i ludzie widzieli. [I co mówili, że co to te świczki?] Że mierniczy, tak zawsze ludzie starsze opowiadali, że źle pomierzył tutaj działki na Wólce i teraz poprawio „o to, bo źle, niesprawiedliwie „o tego. No i to pokazywało się. Sum może nawet widziołom nieraz, ale kto to, to nie wiem. To była świczka, czy to ktoś przechodził i baterijkę zaświcił, czy to na polach, na łąkach. Pokazywały się takie to mignięcia „o tego. To ludzie się obojały „o tego. Przeważnie nocu i wieczór się pokazywało (SW, Wólka Kątna, 2009)<sup>3</sup>.

Surowa kara, która spotkała mierniczego, poświadcza rangę wykonywanej przez niego czynności. Za oszustwa przy mierzeniu gruntów został on uwięziony w stanie przejściowym między życiem i śmiercią. Jego dusza w postaci ognika lub świczki błąka się po polach i łąkach, strasząc ludzi.

Mierzenie, podobnie jak liczenie, znajdowało zastosowanie w ludowym lecznictwie magicznym. W celu ochrony przed „urokami” nie mierzono dziecka oraz nie podawano jego dokładniej wagi, szczególnie obcym. Znajomość tych parametrów mogła powodować choroby i nieszczęścia. Pomiar mógł zostać wykorzystany także w pozytywnym celu. Oskar Kolberg zanotował, że na „przełamanie” dziecka przemierza się je, czyli układa na wspak i mierzy chustą od łokci do łokcia, następnie obwija się nią pacjenta pod pachami w pasie i na biodrach. Czynność należy powtórzyć trzykrotnie jednocześnie spluwając za siebie odpowiednio raz, dwa i trzy razy [DWOK 3/I, 94].

Chorego konia leczono za pomocą złożonego aktu werbalno-akcyjno-przedmiotowego, gdzie jednym z wymogów było rozciąganie sznurka od łba do ogona zwierzęcia, czyli zmierzenie go:

I mówili, że jak ustał przy nim, a on konia poklepał, to on ochwatu dostał. Trzeba było wtedy konia od ogona do łba wytrzeć damską koszulą, babską koszulą i to miało pomóc i tak wycierały. A jak kobieta to zrobiła, to kalesonami trzeba było wytrzeć tego konia i to miało wrócić do normy (CK, Strzałki, 2012).

Działania liczbowe są często przypisywane czarownikom, złym duchom czy postaciom chtonicznym i są określane negatywnie, co potwierdzają także dane językowe: „zdjąć miarkę” oznacza w Rosji Północnej rodzaj uroku:

---

<sup>3</sup> W nawiasie podano inicjały informatora, jego miejsce zamieszkania i rok nagrania wywiadu. Rozwinięcie skrótów znajduje się na końcu artykułu. Relacje zostały przetranskrybowane z zachowaniem cech gwarowych.

wzrost jakiegó przechodnia lub jego cienia, jest niepostrzeżenie mierzony, uzyskaną miarkę należy umieścić w fundamencie domu, a w ciągu czterdziestu dni ta osoba umiera [Tołstaja 2010, 204].

### 3. Parzystość–nieparzystość

Parzystość–nieparzystość jest jedną z opozycji binarnych, które w rzeczywistości mitycznej, także Słowian, były pryzmatem do postrzegania rzeczywistości. Dla tradycyjnej kultury słowiańskiej matrycę binarnych przeciwstawień opracowali Vjaczeslav Ivanov i Władimir Toporov [Ivanov, Toporov 1965]. Pary cech układają się w grupy, na przykład przeciwstawienia ogólne: nieszczęście (niedola) / szczęście (dola); śmierć / życie; nieparzystość / parzystość [za: Niebrzegowska-Bartmińska 2007, 308–313].

Zanim zostanie zaprezentowana szczegółowa eksplikacja jednej z opozycji binarnych, warto wspomnieć, że ogólnie poświadczają one dualizm, który porządkuje ludzką percepcję świata.

Pozytywna waloryzacja parzystości jest czytelna w kontekście symboliki ślubnej. Młode panny, dla których aspekt matrymonialny był niezwykle istotny, podejmowały działania wróżebne, w celu poznania swojego przyszłego losu:

Poszło się, jak się szło po drzewo, nakładło się na rękę, i jak się przyszło po dwa, jak wyszła para to dobrze, jak nie wyszła para to nawet i płacz był w domu, bo się jedno drugiemu sprzeciwiało: „O widzisz nie wyjdiesz ty za mąż Abo się nie ożenisz!” (HP, Oszczywilk, 2012).

W tym aspekcie czytelne jest znaczenie pary, która oznacza dla dziewczyny przynależność do systemu stosunków parzystych, czyli małżeńskich.

Pozytywna konotacja parzystości nie jest jednak dominująca w kulturze ludowej. Często sytuacja powoduje inwersje ocen. W kulturze Słowian semantyka opozycji parzystość–nieparzystość jest aktualizowana w trakcie obrzędów rodzinnych wpisujących się w schemat *ryte de pasage* [zob. Genep 2006]. W trakcie ich trwania wykonywano symboliczne gesty i czynności, które miały na celu otwieranie lub zamykanie, aby obrzęd we właściwy sposób spowalniać lub kontynuować. Ludwik Stomma, który badał opozycje binarne w polskiej kulturze ludowej, podkreśla, że wchodzi one nie tylko w relacje kontrastowe, ale tworzą także ciągi o podobnej semantyce, np. całość–zamknięte–parzyste, zmiana–otwarte–nieparzyste [Stomma 1986, 174]. Dlatego w trakcie celebracji obrzędów pojawiają się liczby nieparzyste, szczególnie trójka, aby ułatwiać i przyspieszać metamorfozę.

#### 4. Liczba trzy i jej krotność w kulturze ludowej

Liczba trzy jest najczęściej eksponowaną liczbą w polskiej kulturze ludowej, na co wskazuje częstotliwość, z jaką pojawia się w zwyczajach, wierzeniach i magii.

Oskar Kolberg opisując wesele przemyskie wielokrotnie wskazywał na jej użycie:

- północy, w noc przed ślubem, matka panny młodej wyjmuje koszulę przeznaczoną dla pana młodego i 3 chusty płócienne, dar ten zostaje złożony w kwadrat, i zanoszą go trzy-posłańcy (drużba panieński, starosta, brat) do pana młodego [DWOK 35, 93];
- matka panny młodej przywitawszy młodych, obchodzi weselników 3 razy dookoła, potem pan młody po otrzymaniu chlebów, wchodzi do izby i obraca się 3 razy [DWOK 35, 98];
- charakterystycznym zwyczajem, szczególnie dla wschodnich terenów Polski jest wypiek korowaja, jest on przystrojony trzema gałązkami wierzbiny, każda o trzech odnogach, w które wczepione są jabłka (dziewięć sztuk) [DWOK 35, 101].

Ostatni przykład wskazuje na liczbę dziewięć, która funkcjonuje jako skumulowana trójka. Magiczne właściwości dziewiątki wynikają z mnożenia, *trzy po trzy* stanowi zwiększenie, gradację mocy: „Znaczenie dziewiątki polega przede wszystkim na trzykrotności liczby trzy. Tak więc to, co odnosi się do trójki, może być zintensyfikowane przez tę prostą multiplikację” [Kowalski 2007, 284]. Dziewiątka jako iloczyn trójek staje się liczbą „doskonałości doskonałej” [Kemp Mit, 256].

Trzykrotne repetycje występują także w trakcie obrzędów pogrzebowych. Jedna z informaterek z terenów nadbużańskich stwierdziła, że powszechnym zwyczajem zarówno u katolików, jak i u prawosławnych jest trzykrotne stukania o próg w czasie wynoszenia trumny z domu. Jest to symboliczny gest pożegnania się zmarłego z całym domem, którego ekwiwalentem jest próg. Trójka, jako liczba święta i mediacyjna, jest w takim momencie odpowiednia, gdyż nadaje czynności charakter mistyczny, ponadto utożsamiana ze zmianą pieczętuje ostatnie pożegnanie, nie zatrzymując duszy<sup>4</sup>.

Trójka i jej krotności (dziewiątka i dwunastka) są powszechnie obecne w paramedycznych aspektach leczenia ludowego. Trzykrotnie powtarzano więc:

<sup>4</sup> Aby dusza nie została w domu, wykonywano takie czynności, jak: przewracanie stołków, otwieranie drzwi, (także od stodoły, obory i innych budynków), uchylanie kufrów i skrzyń.

- czynności:

To na przykład jak dziecko dostało miesięcznika<sup>5</sup>, to go **podawali trzy razy nad studnią**. Tak trzy razy! Ojciec stanął z jednej strony matka z drugiej i trzy razy sobie podawali dziecko, żeby go uwolnić od miesięcznika, nad wodą go podawali (EW, Wólka Kątna 2010).

- gesty:

Brały tego jedynaka, nie to że jedynaka tylko pierwszy w rodzinie, poszedł i to wszystko, nie w stronę słonka tylko pod słonko, i to wszystko uot... Ale nic nie mówił tylko obchodził aby. A nie! Spluwał na ziome, **trzy razy spluwał na ziomio** śline, bo ten urok już odczyniony jest (EugW, Wólka Kątna, 2009).

- słowa:

Na kołtuna trzeba wymówić trzy razy:

Święty Benonie, idź precz kołtunie! [DWOK 3/I, 95].

- wykorzystywano potrójne przedmioty lub „trzy po trzy”:

Jak dziecko było chore, takie nymdne, to kupały w ziele (świeconym na Matkę Bosko Zielno). To się ukrzyło tak ze wszystkiego po trochu. To tam wszystko było ziele i w tym ziele się dziecko kumało. I to się kupało trzy razy: raz przed słońca wschodem, drugi raz na wieczór i trzeci raz znów rano na drugi dzień. To trzy razy. I te wode się wyliało, gdzie się **trzy płoty schodzi do kupy** [J. i L. Adamowscy 1993, 80].

Już na pewno ma płaczki, że już przychodzi taka pora dziecko płacze, to ma płaczki. I wtedy matka, ktoś z rodziny musiał zrobić takie z gałganków, bo kiedyś takie gałgankowe się robiło, **dziewięć lalek, po trzy te lalki związał do siebie**, po trzy i potem razem je związał czyli dziewięć było ich razem i no ktoś musiał pójść z domu i rzucić te lalki na rozstajne drogi, rzucił te lalki. I dopóki nikt tych lalek nie podjął, to to dziecko jakby miało płaczki, a wierzono, że jak ktoś podejmie te lalki to wtedy płaczków nie będzie, płaczki, no zabierze te płaczki (EW, Wólka Kątna, 2010).

- liczba trzy jako operator przestrzeni:

„To w zagacie ktoś ci pewnie płaczki podłożył.” No i te matki szukały biedne po tej zagacie tych płaczków, nieraz to i znajdowały, to jak znalazła, to trzeba było wynieść gdzieś tam za trzecią miedze, dopiero płaczki miał przestać (HP, Ostrzywilk, 2012).

- liczba trzy jako operator czasu:

Dziecko miewa urocne oczy, które w **trzy Wielkie Piątki** ssalo pierś matki (w ciągu trzech lat) (DWOK 3/I, 249).

Liczba trzy jest więc uaktualniana w większości kodów, o których pisze Nikita I. Tołstoj: werbalnym, akcjonalnym, przedmiotowym, czasowym,

<sup>5</sup> Choroba spowodowana przez światło księżycy, które świeciło na dziecko w nocy.

przestrzennym. Komunikat wyrażony za pomocą różnych znaków jest synonimiczny, gdyż kumulacja ma na celu wzmocnienie efektywności wykonywanych obrzędów [Tołstoj 1995]. Liczba trzy w powyższych relacjach wpisuje się w całościową semantykę aktu leczenia, którego nadrzędnym celem jest przywrócenie zdrowia. Jednakże obecność na każdym poziomie kodowania wskazuje na jej szczególne znaczenie i użyteczność dla praktyk magicznych. Semantyka i funkcje trójki nie są eksplicytnie wypowiedane przez nosicieli tradycji ludowej, jednakże na podstawie całościowej analizy tekstów folkloru można postawić następujące hipotezy odnośnie jej roli w praktykach znachorskich: inicjuje zmiany, które związane są z jej nieparzystością, omówioną w poprzednim rozdziale. Ponadto trzykrotne repetycje intensyfikują moc słów, gestów i czynności. Samo powtarzanie w folklorze ma moc retardacji, a przez to zwalniania czasu, reaktualizuje wieczne „teraz”, cofa do czasów mitycznych początków [zob. Bartmiński 1990, 194–204], aby na nowo kreować ład rzeczywistości wolnej od choroby, szczególnie związana jest ze sferą sakralną, może więc stanowić medium służące do kontaktów z zaświatami [por. Wójtowicz 2013].

Liczba trzy stanowi miarę dla rekwizytów wykorzystywanych w trakcie leczenia. Tworzą one trójkowe kolekcje. W odniesieniu do przestrzeni liczba ta wskazuje na szczególne znaczenie trzeciego elementu, gdyż lalki wyrzucane są *za trzecią* miedzę, która segmentuje przestrzeń i dzieli na niejednorodne obszary [zob. Adamowski 1999]. Za tą granicą rozciąga się *orbis exterior*, dlatego można porzucić tam niechciane lalki, które funkcjonują jako nośniki choroby.

## 5. Liczba siedem w kulturze ludowej

Semantyka liczby siedem jest jedną z najbardziej rozpowszechnionych i zbieżnych w kulturach świata<sup>6</sup> [For Sym, 46–47, Herd Sym, 143, Lurker 1994, 174]. Przypisywano jej także szczególne znaczenie w kulturze dawnych Słowian. Siódemka związana jest z pierwotnymi obserwacjami astronomicznymi, gdyż na niebie widocznych jest siedem planet a tęcza liczy tyleż barw. Kalendarz lunarny, znany już w prehistorii, opiera się na obserwacji siedmiodniowych kwart księżyca, które tworzą miesiąc [Pas Ser, 224]. Liczba ta wyznacza podstawową jednostkę czasu, co najpełniej zostało uwy-

---

<sup>6</sup> Była uznawana za świętą w kulturze Sumerów, Babilończyków, Egipcjan, Persów, Chińczyków, Hindusów, Germanów, Greków i Izraelitów [Fors Sym, 46–47].



puklone w biblijnym opisie stworzenia. W pismach egzegetów aleksandryjskich (II–V w.) liczba siedem uznana była za duchową i świętą, ale także powiązaną z duchami nieczystymi. Wyznacza ona zamkniętą całość, która przekłada się na rytm tygodnia [Szram 2001, 134–138]. Naddane znaczenie liczb wynika także z ich właściwości matematycznych. Siódemka powstaje z dodawania, łączy więc w sobie uznawaną za świętą – trójkę oraz symbolizującą ziemię – czwórkę. Spina świat w perspektywie wertykalnej i horyzontalnej, stąd jest uznawana za synonim komplementarności i pełni [Herd Sym, 143].

Przechodząc do analizy znaczenia tej liczby w kulturze ludowej, należy zwrócić uwagę, że szczegółowe sensory w folklorze korespondują z jej ogólnokulturową semantyką. Funkcjonuje ona jako miara czasu. Aspekt temporalny liczby siedem ma znaczenie nie tylko w odniesieniu do tygodnia, ale także do lat, co przejawia się poprzez wierzenie o siedmiu latach nieszczęść po stłuczeniu lustra, odbija się także w przysłowiu: „co siedem lat natura ludzka się zmienia”<sup>7</sup> [NKPP], a w kulturze dawnych Słowian postrzyżyny chłopca odbywały się, gdy ten skończył siedem lat. Myślenie magiczne charakteryzuje się zasadą podobieństwa [zob. szerzej Frazer 1978, Kajfosz 2009]. Może więc zachodzić tu mechanizm przeniesienia, czyli wyznaczany przez liczbę siedem zamknięty okres czasu w odniesieniu do tygodnia, zostaje także przetransponowany na lata.

Liczba siedem w ludowej wizji świata oprócz dość oczywistego odniesienia temporalnego ma także odniesienie przestrzenne. Poświadczają to spetryfikowane formuły inicjalne tekstu bajek lub podań ludowych typu: *za siedmioma lasami, górami, rzekami, morzami*, których znaczenie jest bardzo daleko, nieokreślona odległość [Adamowski 1999, 23]. Te kliszowane wyrażenia formułiczne lokują opowiadane wydarzenia w miejscach dalekich, nieznanach, czyli poza obszarem oswojonym i bezpiecznym. Podobnie, jak wyżej omówiona *trzecia miedza* dzieliła przestrzeń, tak i *siódma góra* czy *rzeka* stanowi granicę, za którą rozciąga się bajkowa kraina, która konstytuuje niezwykle zdarzenia. Formuły liczbowe występują tutaj więc w funkcji parametrów przestrzeni, taką ich rolę potwierdza obecny w bajkach i baśniach atrybut – *siedmiomilowe buty*<sup>8</sup>. Ich niezwykła właściwość polega na umożliwieniu szybkiego przemieszczania się. Właściciel owego niezwykłego obuwia przy pojedynczych krokach pokonuje znaczną odległość, czyli siedem mil.

<sup>7</sup> Podobne wartościowanie przedziałów czasowych znajdujemy w Biblii, np. w siedmiu latach tłustych, po których nastąpiło siedem lat chudych.

<sup>8</sup> Mile, a nie kilometry wskazują obcą proveniencję motywu.

Powszechnie notowany w badaniach terenowych jest związek liczby siedem ze sferą demoniczną, a to za sprawą wierzenia, że siódma córka zostaje zmorą. Liczba ta pełni więc funkcje demaskujące, ale jednocześnie przynosi pecha osobie, która zmienia się w ową ludową zjawie:

Nie wiem jak powiedzieć, ale powiedziały tak, słyszałam, jeszcze moja mama opowiadali, że jak jest siedem córek, to jedna jest zhora, taki coś. Że siódma, to jest zhora (KG, Wólka Kątna, 2011).

Liczba siedem staje się miarą, dzięki której buduje się ważne kulturowo kolekcje, tak jak w poniższej relacji:

Kiedys to robili siedem, nie było dwanaście potraw, tylko robili siedem potraw. U nas w domu było siedem potraw. (...) Nie wiem może to się wiąże z siedmioma dniami, że było siedem dni. Ale było siedem potraw dopiero tak niedawno wydaje mi się pojawiła się sprawa dwunastu potraw, przynajmniej u nas było zawsze siedem potraw (EW, Wólka Kątna, 2010).

Siedem to zależy, kto tam z czego przygotować miał, bo u nas to tak przeważnie siedem było (AK, Paskudy, 2006).

Nakaz przygotowania siedmiu potraw na wieczerzę wigilijną można interpretować na kilka sposobów. Jeden z nich został zawarty bezpośrednio w relacji – ile dni tygodnia, tyle potraw. Każde z dań odpowiada każdemu z dni, aby w ten sposób szczerze wypełnić cały tydzień, a tym samym zaprojektować pomyślność w nadchodzącym roku. Koresponduje to z bardziej rozpowszechnionym wierzeniem, że liczba wigilijnych potraw ma wynosić dwanaście:

Potraw wigilijnych było dwanaście jak wszędzie, z tym że były to potrawy takie... [A dlaczego dwanaście?] No bo to jest taka tradycja u wszystkich. Nie wiem czy to się wiąże z tym czy dwanaście miesięcy czy dwunastu apostołów, że jest, tego no nie znam nie powiem. W każdym razie dwanaście (CK, Strzyki, 2012).

Tak jak siedem potraw wypełnia tydzień, tak dwanaście odpowiada miesiącom i wypełnia rok. Przygotowując więc potrawy w takiej liczbie, chodzi o kreowanie dobrobytu w nadchodzącym roku. Wpisuje się to w agrarną semantykę wigilijnej nocy.

Druga wykładnia wigilijnego menu opiera się na uznaniu siódemki za liczbę nieparzystą, co potwierdza relacja:

Przeważnie to tak siedem do dziewięciu. U nas nie było tam dwanaście. [A gdzie jest dwanaście?] Nie wiem, ale tak u nas nie było. [Dlaczego siedem, albo dziewięć?] No ja nie wiem, że nieparzyste, nie wiem (HG, Nowiny, 2006).

Uzasadnione jest więc twierdzenie, że liczba wigilijnych potraw ma być nieparzysta, gdyż w tym przełomowym momencie, który ma decydujące znaczenie dla całego przyszłego roku, zostaje uruchomiony mechanizm przekształcania i otwarcia na zmiany. Jego celem jest projekcja lepszego czasu, pomnożenie dóbr i zapewnienie szczęścia i pomyślności ludziom.

Ostatnia wykładnia liczby wigilijnych potraw odnosi się do ogólnokulturowej symboliki siódemki, która funkcjonuje jako suma boskiej trójki i ziemskiej czwórki, także jako połączenie sfer w układzie horyzontalno-wertykalnym. Taką najbardziej hipotetyczną tezę potwierdza konsytuacja czasu świątecznego continuum. Wigilia Świat Bożego Narodzenia to w ludowym kalendarzu moment, w którym następuje komunია sfery sacrum i profanum, światy i zaświaty przenikają się i nawzajem oddziałują. Kanałem mediacji staje się np. choinka, która spina klamrą to co boskie i ludzkie [zob. Smyk 2009]. Podobnie może działać siódemkowa kolekcja wigilijnych potraw. Należy dodać, że liczba dwanaście także kumuluje w sobie te dwie liczby ( $3 \times 4$ ).

Wierzenia dotyczące siódemki w polskim folklorze wskazują na jej ambiwalentny charakter. Z jednej strony jest powszechnie uznawana za liczbę przynoszącą szczęście, z drugiej jednak strony pojawia się także w negatywnym i demonicznym znaczeniu. Jej pozytywne konotacje zostały wyrażone eksplicytnie w relacji:

Raczej mówili, że jest szczęśliwą, że **siódemka to jest liczbą szczęśliwą**. [Dlaczego?] Nie wiem dlaczego, tylko: „O siódemka, to jest liczbą szczęśliwą, dobra w kartach, dobra w tym...” (BP, 2012).

Negatywne znaczenie potwierdzają zaś dane językowe: *siedem boleści*, *siedem nieszczęść* [Szym Słow].

## 6. Uwagi końcowe

Przedstawiony materiał nie wyczerpuje bogactwa semantyki liczb w kulturze ludowej. Wybrane i zinterpretowane przykłady miały jednak przypomnieć rangę symboliki liczbowej, która jest nieco zapomniana przez antropologów i innych badaczy, zajmujących się szeroko rozumianą kulturą. Tymczasem badania systemów numerycznych pokazują fascynującą kontynuację treści kulturowych od najstarszych cywilizacji aż po współczesne czasy. Żyjemy otoczeni przez systemy numeryczne: wręczamy nieparzystą liczbę kwiatów na imieniny, całujemy się trzykrotnie na powitanie, boimy się piątku trzynastego, śpiewamy „Sto lat!”. Rozbudowaną symbolikę wy-

obrażeń liczbowych w kulturze ludowej można uznać za spoiwo łączące archaiczne i współczesne wierzenia, gdyż w światopoglądzie najstarszych mieszkańców ciągle funkcjonują tradycyjne sposoby percepcji świata. Dlatego poszczególne liczby, a także takie działania jak mierzenie, czy cechy jak parzystość–nieparzystość posiadają magiczną moc. Zostaje ona wykorzystana w celu zapewnienia sobie pomyślnych wyroków sacrum, „przeniknięcia różnorodności rzeczy”, co daje poczucie bezpieczeństwa i przekonanie o życiu w bezpiecznym świecie.

### Literatura

- Aczer D. A., 2002, *Tajemnica alefów. Matematyka, kabala i poszukiwanie nieskończoności*, przeł. T. Harnowski, Poznań.
- Adamowscy L. i J., 1993, *Zamawiania, odczyniania, modlitewki*, „Twórczość Ludowa”, nr 1–2 (23), s. 76–81.
- Adamowski J., 1999, *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin.
- Bartmiński J., 1990, *Folklor – język – poetyka*, Wrocław.
- Frazer J., 1978, *Złota gałąź*, przeł. H. Rączkowski, Warszawa.
- Gennep van A., 2006, *Obrzędy przejścia*, przeł. B. Biały, Warszawa.
- Godula R., 1994, *Od Mikołaja do Trzech Króli. O roli daru w obrzędzie*, Kraków.
- Ifrah G., 1990, *Dzieje liczby, czyli historia wielkiego wynalazki*, przeł. S. Hartman, Wrocław.
- Kajfosz J., 2009, *Magia w potocznej narracji*, Katowice.
- Kowalski P., 2007, *Kultura magiczna: omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa.
- Lurker M., 1994, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków.
- Moszyński K., 1934, *Kultura ludowa Słowian*, cz. II, *Kultura duchowa*, Kraków.
- Niebrzegowska-Bartmińska S., 2007, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Lublin.
- Słownik etnologiczny*, 1987, red. Zofia Staszczak, Poznań, s. 195–198.
- Smyk K., *Choinka w kulturze polskiej. Symbolika drzewka i ozdób*, Kraków.
- Stomma L., 1986, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa.
- Szram M., 2001, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II–V w.)*, Lublin.
- Иванов В. В., Топоров В. Н., 1965, *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*, Москва.

Толстой Н. И., 1995, *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, Москва.

Толстая С., *Семантические категории языка и культуры. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, Москва 2010.

### Informatorzy

- CK – Czesława Kaczyńska, ur. 1943 r. we wsi Strzałki, gmina Kadzidło, powiat ostrołęcki, województwo mazowieckie.
- HP – Halina Polak, ur. 1927 r. w Rososzy, powiat łaski, województwo łódzkie, zam. Oszczywilk, gmina Ryki, powiat rycki, województwo lubelskie (od około 1952 r.).
- EW – Elżbieta Wójtowicz, ur. 1949 r. w Wólce Kątnej, gmina Markuszów, powiat puławski, województwo lubelskie.
- EugW – Eugenia Wójtowicz, ur. 1928 r. w Abramowie, zam. od 1948 w Wólce Kątnej, województwo lubelskie.
- KG – Kazimiera Gawron, ur. 1934 r. w Wólce Kątnej, gmina Markuszów, powiat puławski, województwo lubelskie.
- AK – Antoni Karwatowski, ur. 1937 r. we wsi Paskudy, powiat Radzyń Podlaski, gmina Ulan-Majorat, województwo lubelskie.
- HG – Halina Gremblewska, ur. 1956 r. we wsi Nowiny, powiat Radzyń Podlaski, gmina Borki, województwo lubelskie.

### Skróty

- Cirl Sym – Cirlot, J. Eduardo, *Słownik symboli*, przekł. I. Kania, Kraków 2000.
- For Sym – Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990.
- DWOK 3/I – *Dzieła wszystkie Oskara Kolberga*, t. 3, cz. 1 *Kujawy*, Wrocław 1961.
- DWOK 35 – *Dzieła wszystkie Oskara Kolberga*, t. 35, *Przemyskie*, Wrocław 1964.
- Herd Sym – M. Oesterreicher-Mollwo, *Leksykon symboli*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1992, (niem. Verlag Herder Freiburg in Breisgau 1978).
- Kemp Mit – Kempiański A., *Słownik mitologii ludów indoeuropejskich*, Poznań 1993.
- NKPP – *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, oprc. pod kier. J. Krzyżanowskiego, t. 1–4, Warszawa 1969–1978.
- SSiSL – *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1 *Kosmos*, cz. 4, red. J. Bartmiński, Lublin 2012.
- Szym Słow – *Słownik języka polskiego*, t. 3, red. M. Szymczak, Warszawa 1993.

SEMANTICS OF NUMBERS IN FOLK CULTURE  
OF THE RURAL POPULATION

## S U M M A R Y

The purpose of this article is to present the semantics and functions of numbers in folk culture. The analysis and interpretation of numeral operations include counting and measuring, binary opposition and parity, parity and the number three and seven. The article is largely based on field research conducted by the author and other source materials in the context of Slavic. The emphasis is placed on universal and distinctive elements of the symbolism of numbers.

e-mail: [wojtowicz.magdalena@wp.pl](mailto:wojtowicz.magdalena@wp.pl)

## SPRAWOZDANIA

**Międzynarodowa konferencja naukowa „Dziedzictwo duchowe św. św. Cyryla i Metodego. Język. Literatura. Kultura. Historia”, Białystok, 6–7 września 2012**

W dniach 6–7 września 2012 roku na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Białymstoku odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa poświęcona dziedzictwu duchowemu św. św. braci Cyryla i Metodego. Jej organizatorem była Katedra Językoznawstwa Historycznego Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej. W konferencji wzięło udział ponad 40 osób, reprezentujących kilkanaście krajowych i zagranicznych ośrodków naukowych (Białystok, Częstochowa, Gdańsk, Grodno, Kielce, Kraków, Lublin, Moskwa, Olsztyn, Poznań, Ryga, Toruń, Wrocław, Warszawa). W ciągu dwóch dni przedstawiono i dyskutowano na tematy pozostające w kręgu cyrylometodiańskiej spuścizny duchowej – jej odzwierciedlenia w języku, literaturze, kulturze i historii Słowian.

Konferencję otworzyła i powitała gości prof. dr hab. Zofia Abramowicz. Następnie rozpoczęły się obrady plenarne, podczas których uczestnicy mieli możliwość wysłuchania trzech wystąpień. Językoznawstwu słowiańskiemu poświęcony został wykład prof. dr hab. Leszka Bednarczuka zatytułowany *Najstarsze kontakty językowe między ziemiami polskimi a Rusią*. Dr hab. Janina Wołczuk, prof. UWr wygłosiła referat pt. *Kapłani prawosławni w szkołach Wileńskiego (Białoruskiego) Okręgu Naukowego przed powstaniem styczniowym*. Na zakończenie sesji plenarnej wysłuchano prelekcji dr Anny Nowikowej nt. *Церковнославянский перевод Евангелия и синодальный перевод Евангелия на русский язык*.

Podczas obu dni konferencji obrady były prowadzone w sekcji kulturoznawczej, literaturoznawczej i językoznawczej.

Część wystąpień poświęcono kulturze świata Słowian (mgr Emilian Prałat „*Eikon*” *tradycji cyrylometodiańskiej*, mgr Agnieszka Caban *Stereotypy w świecie Słowian*). W dwóch referatach podjęto kwestie związane z kulturą Słowian południowych (dr Izabela Lis-Wielgosz *Serbska kultura między Latinitas i Cyrillianitas*, dr Wojciech Jóźwiak *Kino bułgarskie o chrystianizacji narodu*). Wystąpienie dr Anny Lebet-Minakowskiej dotyczyło zabytków kultury materialnej (*Zachować dla przyszłych pokoleń – XIX-wieczna kolekcja ruskich ubiorów w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie*).

Kolejną grupę stanowiły referaty traktujące o sferze *sacrum* w literaturze. W dwóch wystąpieniach omówiono wybrane zagadnienia literatury dawnej (dr Małgorzata Krzysztofik *Model XVII-wiecznej antropologii ciała w „Kazaniu umarłych do żywych” (1650) Eleuterego Zielejewicza*, dr Helena Smorczevska *Biblia w twórczości Teofana Prokopowicza*). Dwa referaty były poświęcone kwestii duchowości

w literaturze XX wieku (dr hab. Walentyna Jakimiuk-Sawczyńska, prof. UwB *Sacrum w twórczości Nadieždy Teffi*, dr Anna Wzorek *Implikacje biblijne w prozie Wojciecha Żukrowskiego*). Podjęto również tematykę z pogranicza literatury i teologii (dr hab. Anna Kościółek, prof. UMK „*Modlitwa – to duchowe oddychanie*”. *Św. Jan z Kronsztadu o roli rozmowy z Bogiem w życiu chrześcijanina*) oraz XVIII-wiecznego czasopiśmiennictwa (dr Agata Chrobot *Ogłoszenia zamieszczane w prasie warszawskiej w latach 1729–1773 jako źródło informacji o bogatej ofercie wydawniczej literatury religijnej*).

Najliczniejszą grupę stanowiły referaty dotyczące problemów natury językoznawczej.

Prelegenci skupili się wokół zagadnień leksykologicznych, leksykograficznych i przekładoznawczych. Część wystąpień była związana z analizą źródeł historycznych (dr hab. Lilia Citko, prof. UwB *Leksykon Supraski (1722) jako źródło leksykograficzne*, dr hab. Arleta Szulc *Odzwierciedlenie archaicznego wzorca przekładowego w cerkiewnoślawiańskich redakcjach psalterzowych*, dr Danuta Pytel-Pandey *Dyrektywne akty mowy w Biblii*, ks. dr Roman Płoński *Służebnik 1629 i 1639. Analiza porównawcza*, dr Izabela Winiarska-Górska *Polszczyzna drugiej połowy XVI wieku w świetle przekładów Nowego Testamentu (możliwości internetowej edycji renesansowych tłumaczeń Ewangelii jako narzędzia badawczego)*, mgr Renāte Miseviča-Trilliča *Słowniki lotewsko-polskie XIX wieku: historia powstania, autorzy, wartość*, mgr Ludmiła Witkowska *Текст права как источник лингвокультурологической информации (на примерах русских исторических текстов права)*).

W kilku referatach podjęto problematykę leksykologii współczesnej (dr Ludmiła Ryczkova *Специальная лексика белорусского языка*, dr Walentyna Mieszkowska *Sposoby adaptacji leksyki terminologicznej w potocznej odmianie języka rosyjskiego*, dr Anna Romanik *Import anglicyzmów do współczesnego języka rosyjskiego*).

Dwa wystąpienia były poświęcone opisowi językowego obrazu świata i rzeczywistości (mgr Magdalena Wójtowicz *Przeniknąć różnorodność rzeczy – symbolika liczb w kulturze Słowian*, mgr Joanna Ścibek *Językowa kreacja anioła w tekstach polskich piosenek świeckich*).

Zagadnienia natury językoznawczej były podejmowane również przez innych referentów. Zjawisko konotacji omówiła w swoim wystąpieniu dr Elżbieta Bogdanowicz (*Pojęcie konotacji w lingwistyce (na przykładach polskich i rosyjskich)*). Kwestiom związanym z fonetyką został poświęcony wykład dr Joanny Getki (*Fonetyczne cechy języka ukraińskiego w „Naukach Parafialnych” („Nauki Parochialnyja”) – zabytku piśmiennictwa ruskiego z końca XVIII w.*). W kręgu zainteresowań dra Rafała Kowalczyka znalazło się współczesne słowotwórstwo w ujęciu konfrontatywnym (*Charakterystyka słowotwórcza rzeczowników prostych w rosyjskim i polskim słownictwie muzyki popularnej*). Wybrane zagadnienia historii języka rosyjskiego były tematem wystąpienia mgr Anny Kulik (*Категория I будущего сложного времени в древнерусском языке (на основании „Радзивиловской летописи”)*). Wykład poświęcony frazeologii zaczerpniętej z Pisma Świętego przedstawiła mgr Urszula Drobiszewska (*Biblijne frazeologizmy porównawcze w języku polskim i ukraińskim*).

W dwóch wystąpieniach podjęto kwestie związane z nazewnictwem (dr Wanda Stec *Z zagadnień motywacji nazw roślin leczniczych w języku rosyjskim i polskim*, dr Anna Rygorowicz-Kuźma *Nazwy nabożeństw prawosławnych w języku polskim*).



Tematem przewodnim kilku referatów była antropimia. Imiennictwo historyczne znalazło się w centrum zainteresowania mgr Anny Kuchty (*Imiona chrześcijańskie w metrykach chrztu w parafii rzymskokatolickiej p.w. św. Jozafata w Korczówce*). Trzy wystąpienia zostały poświęcone nazwom własnym w aspekcie społecznym (dr hab. Zenon Lica, prof. UG *Nazwiska derywowane od nazw narzędzi rolniczych*, mgr Anna Bieluk *Przezwiska mieszkańców wsi okolic Dąbrowy Białostockiej*, mgr Michał Mordań *Charakterystyka najnowszego imiennictwa mieszkańców Bielska Podlaskiego w kontekście różnic wyznaniowych*).

Podsumowując dwudniową sesję, prof. dr hab. Zofia Abramowicz podziękowała wszystkim prelegentom za udział w konferencji i zwróciła uwagę na wysoki poziom merytoryczny, bogactwo tematyczne wystąpień oraz różnorodność ujęć poruszanych zagadnień. Podkreśliła jednocześnie, że na poziom obrad wpłynęły nie tylko wygłoszone referaty, ale również ożywione dyskusje, pozwalające na wzajemną wymianę doświadczeń i poglądów. Na zakończenie prof. dr hab. Zofia Abramowicz stwierdziła, że zawarta w tytule konferencji problematyka nie została wyczerpana, i wyraziła nadzieję na kontynuację spotkań.

Po zakończeniu konferencji jej uczestnicy wzięli udział w wycieczce kulturoznawczej do Supraśla, której głównym punktem było zwiedzanie prawosławnego klasztoru p.w. Zwiastowania NMP oraz Muzeum Ikon – widocznych przykładów dziedzictwa św. św. Cyryla i Metodego na Podlasiu.

*Michał Mordań  
Białystok*

## ZASADY ETYCZNE

Redakcja „Studiów Wschodniosłowiańskich” wprowadza zasady, których celem jest przeciwdziałanie przejawom nierzetelności naukowej, w szczególności:

- zjawiska ghostwriting, które zachodzi wówczas, gdy ktoś wniósł istotny wkład w powstanie publikacji, lecz nie ujawnia swojego udziału (nie jest wymieniony jako współautor pracy, nie uwzględnia się również jego roli w formie podziękowania zamieszczonego w publikacji);
- zjawiska guest authorship, które ma miejsce wówczas, gdy udział autora jest znikomy lub w ogóle nie miał miejsca, a pomimo to jest on autorem/współautorem publikacji.

Oba te zjawiska są przejawem nierzetelności naukowej, stąd wszelkie wykryte jej przypadki będą demaskowane przez Redakcję, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów (instytucje zatrudniające autorów, towarzystwa naukowe, stowarzyszenia edytorów naukowych itp.).

Redakcja wymaga od autorów publikacji ujawnienia wkładu poszczególnych autorów w powstanie publikacji (z podaniem ich afiliacji oraz informacji, kto jest autorem koncepcji, założeń, metod, protokołu itp. wykorzystywanych przy przygotowaniu publikacji), przy czym główną odpowiedzialność ponosi autor zgłaszający tekst.

Redakcja „Studiów Wschodniosłowiańskich” powinna otrzymać informację o ewentualnych źródłach finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów.

Redakcja „Studiów Wschodniosłowiańskich” będzie dokumentować wszelkie przejawy nierzetelności naukowej, zwłaszcza łamanie i naruszanie zasad etyki obowiązujących w nauce.

## ZASADY RECENZOWANIA

Zgodnie z wytycznymi Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w czasopiśmie stosuje się następujące zasady recenzowania publikacji naukowych:

1. Redakcja dokonuje wstępnej kwalifikacji nadesłanych materiałów pod kątem zgodności z tematyką i profilem czasopisma.
2. Do oceny każdego tekstu zakwalifikowanego do publikacji powołuje się co najmniej dwóch niezależnych recenzentów spoza jednostki, w której afiliowany jest autor.

3. W przypadku tekstów w języku obcym co najmniej jeden z recenzentów jest afiliowany w instytucji zagranicznej innej niż narodowość autora pracy.
4. Recenzent jest zobowiązany do złożenia deklaracji o niewystępowaniu konfliktu interesów, za który uznaje się zachodzące między recenzentem a autorem:
  - a. bezpośrednie relacje osobiste (pokrewieństwo, związki prawne, konflikt),
  - b. relacje podległości zawodowej,
  - c. bezpośrednią współpracę naukową w ciągu ostatnich dwóch lat poprzedzających przygotowanie recenzji.
5. Recenzja ma formę pisemną i kończy się jednoznacznym wnioskiem o dopuszczenie artykułu do publikacji lub jego odrzucenie.
6. Lista recenzentów współpracujących z czasopismem jest dostępna w każdym numerze czasopisma i na stronie internetowej.
7. Nazwiska recenzentów poszczególnych publikacji nie są ujawniane.

## **LISTA RECENZENTÓW**

Tatiana Awtuchowicz (Grodno, Białoruś)  
Franciszek Apanowicz (Gdańsk)  
Janina Bartoszevska (Gdańsk)  
Adam Bezwiński (Bydgoszcz)  
Maria Biolik (Olsztyn)  
Aleksandra Cieślikowa (Kraków)  
Feliks Czyżewski (Lublin)  
Czesław Lachur (Opole)  
Anna Miezienko (Białoruś, Witebsk)  
Ludmiła Ryczkowa (Grodno)  
Michał Sajewicz (Lublin)  
Galina Szpilewaja (Woroneż, Rosja)

## **Zasady publikowania w roczniku „Studia Wschodniosłowiańskie”**

1. Rocznik „Studia Wschodniosłowiańskie” przyjmuje do druku materiały nigdzie dotąd niepublikowane. Artykuły publikowane w roczniku są recenzowane.
2. Rocznik „Studia Wschodniosłowiańskie” zamieszcza materiały w językach wschodniosłowiańskich, języku polskim oraz w innych językach europejskich.
3. Oprócz artykułów Redakcja zamieszcza także:
  - a) recenzje merytoryczne, oceniające i polemiczne (objętość do 5 stron maszynopisu);
  - b) informacje o książkach (objętość do 2 stron maszynopisu);
  - c) sprawozdania z sesji i konferencji naukowych (objętość do 3 stron maszynopisu).
4. Wymogi techniczne:
  - objętość tekstów nie powinna przekraczać 20 stron znormalizowanego komputeropisu (format A4; marginesy zewnętrzne, wewnętrzne, górne i dolne: 2,5 cm; czcionka: Times New Roman 12 pkt.; interlinia: 1,5 wiersza);
  - tekst w formacie Word (doc); metryka w lewym górnym rogu: nazwisko autora (wielkość czcionki – 12 pkt., kursywa), nazwa miejscowości, którą reprezentuje autor (wielkość czcionki – 12 pkt., kursywa);
  - tytuł artykułu wyrównany do środka (wielkość czcionki – 14 pkt., pogrubiona), śródtytuł: wyrównane do lewej (wielkość czcionki – 12 pkt., pogrubiona, z numeracją arabską);
  - pod tytułem należy umieścić słowa kluczowe (3–5) w języku artykułu (wielkość czcionki – 10 pkt.);
  - omawiane wyrazy, zwroty i zdania (oprócz cytatów), ponadto tytuły artykułów, książek i ich części powinny być wyodrębnione kursywą;
  - przypisy należy umieszczać u dołu strony (czcionka Times New Roman 10 pkt.; interlinia: 1 wiersz);
  - odniesienia do literatury należy umieszczać w tekście głównym, zgodnie z następującą konwencją: [Nowak 1987, 52];
  - w tekstach w języku polskim, angielskim i innych językach europejskich cytaty i przypisy w języku rosyjskim, ukraińskim i białoruskim powinny być przytoczone w oryginale (nie w transliteracji);
  - teksty w języku polskim i innych językach europejskich powinny zawierać streszczenie w języku angielskim; teksty w języku angielskim – streszczenie w języku polskim (do 0,5 strony, należy przetłumaczyć również tytuł);
  - na końcu artykułu należy podać adres mailowy autora;
  - teksty napisane w edytorze tekstów (MS Word) należy przesyłać w 2 egzemplarzach w postaci wydruku komputerowego wraz z nośnikiem danych na adres: Uniwersytet w Białymstoku, Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej, Pl. Uniwersytecki 1, 15–420 Białystok;
  - wersję elektroniczną artykułu można także przesłać na adres mailowy czasopisma: [studia\\_wschodnioslowianskie@interia.pl](mailto:studia_wschodnioslowianskie@interia.pl);

## 5. Literatura:

- spis literatury należy podać w porządku alfabetycznym na końcu artykułu (najpierw literatura w języku artykułu, potem pozostała); czcionka: Times New Roman 12 pkt; interlinia: 1 wiersz;
- opis bibliograficzny dokumentów elektronicznych powinien zawierać dodatkowo informacje o typie nośnika (w nawiasach kwadratowych), np. [CD-ROM], [online];
- opis dokumentów dostępnych online powinien zawierać adres, pod którym można znaleźć pozycję w sieci oraz datę dostępu (w nawiasach kwadratowych).

Spis literatury należy podać według zamieszczonego poniżej wzorca:

Kowalski J., 1990, *Historia literatury*, Kraków.

Nowak A., 1987, *Z dziejów piśmiennictwa*, [w:] *Historia cywilizacji*, Warszawa, s. 98–105.

Nowacki J., 1963, *Teoria aktów mowy*, „Przegląd Językoznawczy”, nr 7, s. 45–53.

Kopaliński W., 1988, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych* [CD-Rom], Łódź.

*Przewodnik po kulturze Rosyjskiej w Polsce, cz. 3*, 2010, Warszawa, [online] [http://www.rosyjskidom.waw.pl/prezentacja/6.Prezentacja\\_Piotr\\_Wizaemski\\_PL.pdf](http://www.rosyjskidom.waw.pl/prezentacja/6.Prezentacja_Piotr_Wizaemski_PL.pdf) [28.09.2011].

**Teksty, które nie spełniają wymogów formalnych, nie będą przyjmowane do druku.**

## Требования, предъявляемые к текстам, публикуемым в ежегоднике “Studia Wschodniosłowiańskie”

1. Ежегодник “Studia Wschodniosłowiańskie” принимает в печать материалы, которые до сих пор нигде не публиковались. Статьи, помещаемые в ежегоднике, рецензируются.
2. Ежегодник “Studia Wschodniosłowiańskie” помещает материалы на польском языке, а также на восточнославянских и других европейских языках.
3. Кроме статей Редакция помещает также:
  - a) научно-аналитические рецензии, заключающие в себе оценку и полемику (объем до 5 машинописных страниц);
  - b) информацию о новых книгах (объем до 2 машинописных страниц);
  - c) обзоры, посвященные научным симпозиумам и конференциям (объем до 3 машинописных страниц).
4. Технические требования:
  - объем присылаемых текстов не может превышать 20 машинописных страниц (лист A4; поля (внешние, внутренние, верхние, нижние): 2,5 см; шрифт: Times New Roman 12; межстрочный интервал: 1,5);
  - текст в редакторе Word (doc); фамилия автора (шрифт: 12, курсив), название местности, которую репрезентирует автор (шрифт: 12, курсив);
  - заглавие статьи выровнено по центру (шрифт: 14, жирный); заглавия частей статьи выровнены по левому краю (шрифт: 12, жирный, с арабскими цифрами);
  - под заглавием помещаются ключевые слова (3–5) на языке статьи (шрифт: 10);
  - все приводимые в качестве примеров слова, выражения и предложения (кроме цитат), а также заглавия статей, книг и их частей выделяются курсивом;
  - сноски внизу страницы (шрифт: 10, межстрочный интервал: 1);
  - ссылки на источники обязательно помещать в тексте статьи, согласно следующей конвенции: [Земская 2007, 52];
  - в текстах на польском, английском и других европейских языках цитаты и примечания на русском, украинском и белорусском языках следует приводить в оригинальной версии (не транслитерации);
  - тексты на польском языке и других европейских языках должны содержать резюме на английском языке, тексты на английском языке – резюме на польском языке (ок. 0,5 страницы), просьба перевести также заглавие;
  - в конце статьи просим сообщить электронный адрес автора статьи;
  - просьба присылать тексты в двух экземплярах в напечатанном виде, а также в электронном варианте (редакторе MS Word) по адресу: Uniwersytet w Białymstoku, Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej, Pl. Uniwersytecki 1, 15–420 Białystok
  - электронный вариант статьи можно прислать по адресу электронной почты: studia\_wschodnioslowianskie@interia.pl;

## 5. Литература:

- список литературы помещается в конце статьи: шрифт: 12, межстрочный интервал: 1;
- при библиографическом описании электронных документов просьба указать информацию о типе носителя данных (в квадратных скобках): [CD-ROM];
- при описании документов, помещенных в Интернете, просьба указать адрес веб-страницы и дату доступа (в квадратных скобках).

Список литературы проиводится по образцу:

Иванов А. И., 1990, *История литературы*, Москва.

Сидоров Е., 1987, *Из истории письменности*, [в:] *История цивилизации*, Москва, с. 98–110.

Ахманова О., 1963, *Теория речевых актов*, “Вопросы языкознания”, № 7, с. 45–53.

*Сборник лучших словарей русского языка*, 2003, [CD-Rom], Москва.

Юрков С., *Гротеск как выражение хаоса в культуре*, [online]  
<http://www.fege.narod.ru/librarium/jurkov.htm> [14.09.2011].

**Статьи, не подготовленные согласно указанным техническим требованиям, не принимаются в печать.**