

Wokół języka i kultury

Prace dedykowane Prof. Stefanowi Grzybowskiemu
w 80. rocznicę urodzin

Wokół języka i kultury
Prace dedykowane Prof. Stefanowi Grzybowskiemu
w 80. rocznicę urodzin

pod redakcją
Michała Głuszkowskiego i Piotra Zemszała

Toruń 2023

Wokół języka i kultury

Prace dedykowane Prof. Stefanowi Grzybowskiemu w 80. rocznicę urodzin

Redakcja: Michał Głuszkowski i Piotr Zemszał

Recenzenci:

Prof. Anna Kościołek,

Prof. Beata Łukaszewicz,

Dr Piotr Głuszkowski,

Prof. Arletta Szulc,

Prof. Joanna Kulwicka-Kamińska,

Prof. Wioletta Zielecka-Mikołajczyk,

Prof. Monika Krajewska,

Dr Paulina Wójcikowska-Wantuch

© by Authors

Toruń 2023

ISBN 978-83-954058-1-5

Fotografia prof. Stefana Grzybowskiego i fotografia na okładce:

Michał Głuszkowski

eEditing Ideas for Research & Teaching Transfer

Spółka z ograniczoną odpowiedzialnością

ul. Jurija Gagarina 5/102, 87–100 Toruń

eediting.umk.pl

eediting@umk.pl



SPIS TREŚCI

Wstęp 9

ROZDZIAŁ I

Z badań staroobrzędowców na ziemiach Rzeczypospolitej

Piotr Zemszał – *Od raskolników do staroobrzędowców. Zarys użycia
wybranych nominacji w odniesieniu do starowierców w źródłach rosyjskich
i sowieckich od XVII do XXI w.* 13

Janusz Jewdokimow – *Współczesna sytuacja polskich staroobrzędowców
na tle wielowiekowych dysput religijnych* 31

Dorota Paśko-Koneczeniak, Magdalena Ziółkowska-Mówka, Michał
Głuszkowski – *Zespołowe badania terenowe rosyjskiej gwary
staroobrzędowców na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika 1999–2018* ... 47

Angelika Pawlaczyk – *Funkcjonowanie rosyjskiej gwary w zakresie
kodu rozwiniętego i ograniczonego w regionie augustowskim – wnioski
z prowadzonych badań* 63

Magdalena Grupa-Dolińska – *Frazeologia w Słowniku gwary
staroobrzędowców na tle zasobu współczesnego* 77

Adam Jaskólski – *Причинно-следственные конструкции в говоре
староверов Польши* 95

Joanna Orzechowska – *Структурные отличия синодиков
второй редакции* 115

Helena Pocięcina – *Список «Духовной грамоты» св. Иосифа Волоцкого из старообрядческого сборника*..... 127

Nadeżda Morozowa – *К истории Варковского собора 1832 г.: Краткое извещение о Варковском соборе*..... 141

ROZDZIAŁ II Z ZAGADNIENÍ JĘZYKOZNAWSTWA, LITERATUROZNAWSTWA I KULTUROZNAWSTWA SŁOWIAŃSKIEGO

Irena Sawicka, Tatiana Zinowjewa – *Wymowa wygłosowych grup spółgłoskowych o opadająco-rosnącej sonorności w języku polskim*..... 161

Anna Zielińska – *Dwujęzyczność polsko-niemiecka w rodzinach w Pile i okolicach. Relacja z badań terenowych*..... 195

Anna Bednarczyk – *Bajka Puszkina – bajka Tuwima – bajka o popie i jego parobku*..... 207

Iwona Rzepnikowska – *Kot jako bohater polskiej bajki ludowej: wątki, motywy, funkcje*..... 217

Grzegorz Ojcewicz – *Nudna, nieciekawa czy jednak niewesoła lub ponura historia? Translatorski spór o tytuł opowieści Antona Czechowa*
Скучная история..... 235

Piotr Głuszkowski – *„Zły geniusz” i „okrutny talent” – Maksym Gorki o Fiodorze Dostojewskim*..... 267

Czesław Łapicz – *Oblicza dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego (wybrane zagadnienia)*..... 289

Informacje o autorach 305

Wstęp

Prace dedykowane Profesorowi Stefanowi Grzybowskiemu w 80. rocznicę Jego urodzin to tom zróżnicowany pod względem tematycznym, podobnie jak zróżnicowane i bogate są zainteresowania badawcze Jubilata. Lista tematów, którymi prof. Grzybowski zajmował się w trakcie kilkudziesięcioletniej aktywnej kariery badawczej lub nad którymi aktualnie pracuje, jest długa i obejmuje m.in. fonetykę i fonologię języka rosyjskiego, gramatykę porównawczą języków słowiańskich ze szczególnym uwzględnieniem ruszczyzny i polszczyzny, historię języka rosyjskiego, język, kulturę i historię społeczną staroobrzędowców na ziemiach polskich, twórczość słowiańskich bardów. Sfera pozanaukowych zainteresowań Jubilata jest znacznie szersza.

W niniejszym tomie szczególne miejsce zajmują badania, którym prof. Grzybowski w ostatnich latach poświęcał najwięcej uwagi, czyli funkcjonowanie wspólnot staroobrzędowych na terenach Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Tej tematyce poświęcony został pierwszy rozdział, zawierający prace dotyczące zagadnień językoznawczych i socjolingwistycznych, historycznojęzykowych, jak i opracowania o charakterze ogólnohistorycznym. Artykuł Piotra Zemszała dotyczy wybranych nominacji stosowanych w odniesieniu do starowierców w źródłach rosyjskich i sowieckich od czasów schizmy aż do współczesności. Ogólne kwestie były również przedmiotem rozważań Janusza Jewdokimowa, byłego Prezesa Naczelnej Rady Staroobrzędowców w Polsce, który umiejscowił współczesną sytuację polskich starowierców na tle wielowiekowych dysput religijnych. Wspólny tekst Doroty Paśko-Koneczniak, Magdaleny Ziółkowskiej-Mówki i Michała Głuszkowskiego omawiający najważniejsze dokonania kilkunastu lat badań terenowych kierowanych przez prof. Grzybowskiego stanowi wprowadzenie do bardziej szczegółowych studiów o tematyce językoznawczej i socjolingwistycznej powstałych w toruńskim zespole. Było to opracowanie Angeliki Pawlaczyk na temat funkcjonowania rosyjskiej gwary w zakresie kodu rozwiniętego i ograniczonego w regionie augustowskim, artykuł Magdaleny Grupy-Dolińskiej porównujący zasoby frazeologii starowierskiej przedstawione w *Słowniku gwary staroobrzędowców* Irydy Grek-Pabisowej i Ireny Maryniakowej ze stanem współczesnym oraz studium Adama Jaskólskiego na temat kon-

strukcji przyczynowo-skutkowych. Ostatnie trzy teksty w tej części tomów dotyczą zabytków piśmiennictwa staroobrzędowego. Joanna Orzechowska opisała strukturalne różnice w synodykach drugiej redakcji, Helena Pocięchina poddała analizie pisma św. Josifa Wołockiego (Wołokałamskiego), a celem artykułu Nadeždy Morozowej było wprowadzenie do naukowego obiegu dokumentu źródłowego dotyczącego Soboru w Warkowie.

Druga część tomu, poświęcona zagadnieniom językoznawstwa, literaturoznawstwa i kulturoznawstwa słowiańskiego, jest bardziej zróżnicowana. Rozpoczyna ją artykuł Ireny Sawickiej i Tatiany Zinowiewej poświęcony analizie wymowy wygłosowych grup spółgłoskowych o opadająco-rosnącej sonorności w języku polskim. Drugi tekst, autorstwa Anny Zielińskiej, dotyczy lingwistyki kontaktu i prezentuje nowy materiał terenowy z dawnego pogranicza polsko-niemieckiego. Kolejne artykuły poruszają problematykę literaturoznawczą, dotyczącą bajek oraz twórczości najbardziej znanych rosyjskich pisarzy. Anna Bednarczyk dokonała porównania tekstów Aleksandra Puszkina i Juliana Tuwima na przykładzie bajki o popie i jego parobku, a Iwona Rzepnikowska w swoim opracowaniu omówiła wątki, motywy i funkcje kota w roli bohatera polskiej bajki ludowej. Artykuł Grzegorza Ojcewicza stanowi analizę problemów związanych z tytułem opowieści Antona Czechowa *Скучная история* w polskim przekładzie, a Piotr Głuszkowski przedstawił obraz Fiodora Dostojewskiego w tekstach Maksyma Gorkiego. Ostatni z artykułów, autorstwa Czesława Łapicza, odnosi się do problematyki kontaktów kulturowych, religijnych i cywilizacyjnych w ramach dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego.

Chcielibyśmy napisać kilka słów o Profesorze Stefanie Grzybowskiem z perspektywy Jego wychowanków. Naszego Profesora wyróżnia przede wszystkim poparta ogromną wiedzą otwartość na rozmaite tematy związane zarówno z językiem, jak i cywilizacją rosyjską. Dlatego żaden i żadna z nas nigdy nie odczuwał presji związanej z wyborem tematyki naszych badań. Warunek był zawsze ten sam – nasza praca ma być wykonywana rzetelnie i ma mieć sens. To podejście Profesora skutkowało tym, że każdy i każda z nas rozwijał się pod czujnym okiem opiekuna naukowego w najpełniejszym zakresie. Zawsze mogliśmy liczyć na Jego rzeczową pomoc, a w pierwszych stadiach rozwoju naukowego również wsparcie redaktorskie i językowe. Mamy nadzieję, że ogromna uwaga, z jaką obserwował i wspierał nasze pierwsze, ale i kolejne naukowe kroki Pan Profesor przyniosła efekty, jakich sobie życzył. My wiemy, że lepszego opiekuna życzyć sobie nie sposób.

Michał Głuszkowski, Piotr Zemszał

Rozdział I

Z BADAŃ STAROBRZĘDOWCÓW NA ZIEMIACH RZECZYPOSPOLITEJ

Piotr Zemszał

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0822-8937>

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Od raskolników do staroobrzędowców. Zarys użycia wybranych nominacji w odniesieniu do starowierców w źródłach rosyjskich i sowieckich od XVII do XXI w.

**From Raskolniks to Old Believers. An outline of the use of selected
nominalizations for Old Believers in Russian and Soviet sources
from the 17th to the 21st century**

Streszczenie

Niniejszy artykuł jest próbą prześledzenia tego, jakich określeń starowierców używano w różnorodnych źródłach rosyjskich i sowieckich od XVII w. do współczesności. Przegląd tekstów źródłowych pozwala stwierdzić, że charakter stosowanych nominacji zbiega się z aktualną polityką państwa i postawą oficjalnej Cerkwi Prawosławnej wobec staroobrzędowców. W perspektywie historycznej można wyróżnić kilka etapów: etap dominacji nominacji *раскольник* (XVII – 2 poł. XVIII w.); krótki okres popularności nominacji *старообрядец* (ostatnia ćwierć XVIII w.); okres wariantywności (XIX w.); ponowny okres dominacji nominacji *старообрядец* (pierwsza ćwierć XX w.); okres dominacji jednostki *сектант*; ponowny okres dominacji leksemu *старообрядец*.

Słowa kluczowe: staroobrzędowcy, raskolnik, Cerkiew Prawosławna, historia

Abstract

This article attempts to trace what designations of Old Believers were used in various Russian and Soviet sources from the 17th century to the present. A review of the source texts allows us to conclude that the nature of the nominations used coincides with the current state policy and the attitude of the official Orthodox Church towards Old Believers. In a historical perspective, several stages can be distinguished: the stage of dominance of the nomination *раскольник* (17th century – 2nd half of the 18th century); the short period of popularity of the nomination *старообрядец* (last quarter of the 18th century); a period of variationalism (19th century); a second period of dominance of the nomination *старообрядец* (first quarter of the 20th century); a period of dominance of the unit *сектант*; a third period of dominance of the lexeme *старообрядец*.

Key words: Old Believers, raskolnik, Orthodox Church, history

Staroobrzędowcy to uogólniona nazwa grupy (grup) konfesyjnej wywodzącej się z Rosji i rozsianej niemal po całym świecie. Szeroki zasięg migracji w znacznej mierze uwarunkowany był prześladowaniem przeciwników reform w Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej od połowy XVII wieku. Strategie podejmowane wobec takiej sytuacji były różne – od otwartego buntu, prób ucieczki i przetrwania na bardziej oddalonych obszarach państwa lub poza nim po egzaltowane samospalenia (Романова 2012). Jako grupa wyraźnie wyodrębniona, mniejszościowa, zamknięta, choćby ze względu na konieczność chronienia się przed prześladowaniami i bardzo mobilna (a zatem często klasyfikowana jako w pewien sposób obca na danym terytorium, na którym się pojawiała) staroobrzędowcy są wręcz podręcznikowym przykładem grupy ulegającej stereotypizacji oraz stygmatyzacji, której wyrazem jest nominacja *раскольник*.

Odmienność starowierców nie była jednak odmiennością ani etniczną, ani kulturową, trudno też mówić o znaczącej różnicy konfesyjnej sensu *stricto*, tj. takiej, o jakiej mowa między prawosławnymi i rzymskimi katolikami. Należałoby raczej traktować ją jako różnicę ideologiczną wewnątrz środowiska wyznaniowego wywodzącego się ze wspólnego korzenia. Taka odmienność, zwłaszcza jeśli różnice wiążą się z dziedziną dotyczącą tożsamości w sposób tak dojmujący, jak wiara w połowie XVII wieku, bardzo szybko przeradza się w otwartą wrogość, silniejszą nawet, niż wrogość wobec obcego „z zewnątrz”. Świadczy o tym choćby zestawienie nieodle-

głych od siebie chronologicznie aktów prawnych wydanych przez carównę Zofię Aleksiejewnę w imieniu małoletnich carów Iwana i Piotra. W końcu 1684 roku carówna Zofia Aleksiejewna wydała ukaz, który przewidywał procedurę śledczą i system kar za trwanie przy „starej wierze” – od pozbawienia wolności poprzez konfiskaty mienia, tortury aż do spalenia na stosie najbardziej opornych. W dokumencie tym czytamy¹:

[...] и таких людей на Москве и в городех росспрашивать, и пытатъ накрепко, у кого они учились и кто с ними единомышленники и товарищи; и на кого станут говорить, и тех оговорных людей иматъ и роспрашивать и даватъ им меж себя очные ставки; а с очных ставок тех оговорных людей потому ж с языки пытать и розыскивать накрепко, и которые с пыток учнут в том стоять упорно ж, а покорения святей церкви не принесут, и таких за такая вины по трикратному у казни вопросу, будет не покорится, сжечь [...] (Полное собрание законов 1980: 647).

7 kwietnia 1685 r. wyszedł kolejny ukaz, będący nową redakcją dokumentu z końca 1684 r. znany jako „12 artykułów carówny Zofii”, który w systematyczny sposób, w dwunastu punktach zestawia zakres przewinień „raskolników” oraz precyzuje kary. Końcówka cytowanego fragmentu w nowej redakcji brzmiała: „И таких за такую ересь по трикратному у казни допросу, буде не покорятся, жечь в срубе и пепел возвезать” (Акты, собранные в библиотеках и архивах 1836: 420). Dwa dni przed wydaniem tego dokumentu carówna Zofia podpisała ukaz *О крещении иноверцов только по свободному их желанию без всякого принуждения* (Полное собрание законов 1830: 662). Innowiercy byli zatem w świetle prawa w diametralnie lepszej sytuacji, niż rodzimi „raskolnicy”.

Poza zestawem sankcji przewidzianych dla zwolenników formuły cerkiewnej sprzed reformy Nikona oraz dla osób, które im w jakiegokolwiek formie sprzyjają oba dokumenty zawierają szereg określeń dotyczących starowierców. Są to:

¹ Wszystkie teksty źródłowe przytaczane są w niniejszej pracy w pisowni uwspółcześnionej.

Tab. 1. Określenia dotyczące starowierców i ich działalności w tzw. ukazach carówny Zofii

kategoria semantyczna	jednostka / kombinacja jednostek leksykalnych	w ukazie z 1684 r. (liczba wystąpień)	w ukazie z 1685 r. (liczba wystąpień)
a) nominacje o semantyce związanej ze sferą religijną	раскольник	7	1
	раскольщик	4	–
	расколщик	–	13
	еретик	2	–
	богохульник	1	–
	хульник на святую церковь	1	1
	плевосеятель	1	1
	церковный противник	–	1
b) nominacje z ogólnym znaczeniem przestępca/złoczyńca	вор	4	6
	противник	1	–
c) określenia związane ze sferą religijną dotyczące czynności, procesów i stanów rzeczy spowodowanych przez przeciwników reformy Nikona	раскол	9	11
	раскольство	3	0
	церковная противность	4	4
	церковный разврат	1	–
	ересь	1	1
	еретичество	1	–
	раскольничий	1	1
	хула	–	1
d) określenia dotyczące czynności, procesów i stanów rzeczy spowodowanych przez przeciwników reformy Nikona o nacechowaniu negatywnym i semantyce bliskiej pojęciu przestępstwa, przekroczenia normy	воровство	2	2
	злодейство	1	1
	чинить мятеж	1	1
	чинить соблазн	1	1
	злоба	1	2
	чинить противности	–	1

Z tego zestawienia można wyciągnąć kilka wniosków. Najoczywistszym z nich jest to, że zdecydowana większość określeń odnosi się do sfery religijnej. Pozostałe, które występują w obu dokumentach pojawiają się tam jako funkcjonalne synonimy stosowane w celu urozmaicenia stylu. Wewnątrz tej grupy daje się zaobserwować zdecydowaną kategoryzacja winy zwolenników przednikonowskiego porządku w Cerkwi nie jako „herezji” czy „błuźnierstwa”, gdyż słowa zawierające znaczenia związane z doktrynalną opozycją występują sporadycznie, a jako *раскол*, „rozłam”, uderzenie w jedność Cerkwi. Ta językowa kategoryzacja wskazuje na to, że na pierwszy plan wysuwał się lojalnościowy aspekt konfliktu, a nie jego doktrynalny wymiar. W przeciwnym razie można by się spodziewać obfitości jednostek typu *ересь*, *еретичество*, *еретик*². Wynika to z ogromnej roli, jaką w lingwokulturze państwa moskiewskiego, Rosji pełni idea wspólnotowości i praktyka centralizmu. Tę pierwszą Marian Broda za całą plejadą rosyjskich filozofów zalicza do „cech, stanowiących o tożsamości rosyjskiego genotypu” (Broda 2011: 79), druga wynika, jak dowodziła tego Katarzyna Wielka³, z pragmatyki zarządzania ogromnym państwem.

Rosyjski *раскольник* to ktoś znacznie więcej, niżli polski *odszczepieniec*. Owszem, jest pewne podobieństwo semantyczne – i *раскольник*, i *odszczepieniec* pozostają poza wspólnotą, ich immanentną cechą jest obcość. Jednak gramatyczna forma *раскольник* (w obu dokumentach pojawia się również postać z sufiksem *-щик*, który chyba jest jeszcze wymowniejszy⁴) z sufiksem wskazujący na aktywne działanie mówi o czymś jeszcze. O tym mianowicie, że chodzi o człowieka nie tylko pozostającego w obszarze obcości, ale powodującego rozłam i burzącego wspólnotowościową harmonię. Tu tkwi istota oskarżenia, które prowadziło ludzi na stos, o czym świadczy dominacja w analizowanych dokumentach określeń z podstawą słowotwórczą *раскол-*.

² Co więcej, wydaje się że to gniazdo słowotwórcze zdecydowanie częściej wyzyskiwane jest w piśmiennictwie samych staroobrzędowców.

³ Co ciekawe, Katarzyna uznała za pożyteczne specjalne podkreślenie, że Pugaczow jest *raskolnikiem*: „бездельник, донской казак Емельян Пугачев, он же и **раскольник**, учиня непростительную дерзость принятием на себя имени императора Петра III, и обольстя в жилищах Яицкого войска тамошний народ, всякими лживыми обещаниями, не только сделал, как пишут, великое возмущение, но причиняет смертные убийства, разорение селений и самых крепостей” (Пушкин 1950: 163).

⁴ Zwraca uwagę konsekwencja, z jaką leksem *раскольник* jest zastępowany w nowej redakcji ukazem słowem *расколицык*.

Samo określenie *раскольник* było odbierane jako obraźliwe przez samego lidera tego środowiska – Awwakuma, który w czołobitnej gramocie adresowanej do cara pisał: „Что есть ересь наша или кий **раскол**⁵ внесохом мы во церковь, якож блядссловят о нас никонияня, нарицают **раскольниками** и еритиками в лукавом и богомерском Жезле, а инде и предотечами антихристовыми?” (Гудзия 1960: 196). Z kolei diakon Fiodor pisał:

[...] мы вси, правоверьи христиане, никакого **раскола**, ни ереси не вложили в книги и в церковь не вышивали; но за старые книги церковные, за предания отеческая правая стоим и умираем... Никониане, иже нас за старые книги и законы святых отец проклинаят, учителей наших и наставников, им же повеле нам апостол повиноватися и покорятися, и на окончание жительства их взирати, подражати вере их. И аще их проклинаят с намиг, то убо святых апостол и самого Христа проклинаят (Каптерев 1909: 448).

Inny działacz antynikonianński wtóruje:

и то все он, Никон, учинил своим развратным вымыслом, собираючи с разных хромых и с покидных служебников и с иноземских, а не с преданных догмат и не с правых служебников, на **раскол** христоименитой вере напечатано, по научению ведомого христианского врага, жидовского обрезана, Арсения чернца, чтоб ему Никону в литоргии Божий спона и порок учинить (tamże: 460).

Zoja Jaroszewicz-Pieresławcew podsumowuje: „Obie strony uważały siebie [wzajemnie] za schizmatyków, raskolników, a nawet sług Antychrysta” (Jaroszewicz-Pieresławcew 1992: 136). Nic więc dziwnego, że analizowana nominacja w jakimkolwiek wariacie nie mogła stanowić wyrazu autoidentyfikacji członków ruchu antynikonianńskiego. Taką rolę spełniają za to określenia *старовер* i *старообрядец*, które ponadto kryją w sobie informację na temat tego, kto dokonał „raskolu”. O procesach społecznych, w tym również związanych z życiem religijnym myślimy w sposób linearny. Jeśli zatem coś jest „stare”, to zmianę, która doprowadza do rozłamu prowokuje zwykle nowe. Wynika z tego, że to Nikon i jego reformy są w optyce nominacji *старообрядец* lub *староверец* przyczyną podziału w rosyjskim prawosławiu.

⁵ Tu i dalej wytluszczenia – autor.

Taki sposób autoidentyfikacji wzbudził oczywisty sprzeciw oficjalnej Cerkwi oraz władz państwowych. W 1745 roku zakazano nazwy *староверцы*, z kolei w 1783 r. zabroniono używania słowa *раскольник* zarówno w oficjalnych dokumentach, jak i rozmowach, za cara Mikołaja I ponownie zabroniono stosowania nazwy *старообрядцы*, co odzwierciedla zmienną⁶ intensywność represyjnej polityki państwa wobec tej grupy⁷ (Аверинцев 1995: 447–449). Nieco ponad pięćdziesiąt lat po restrykcyjnym dokumencie Mikołaja I jego imiennik – Mikołaj II wydał ukaz tolerancyjny, którego odnośna część zatytułowana jest *По старообрядчеству и сектантству*. Z jednej strony następuje więc powrót do nazewnictwa, które nie stygmatyzuje staroobrzędowców, ale z drugiej – wciąż traktowani są jako część tej samej kategorii, co zwolennicy i członkowie sekt. W dokumencie tym czytamy jednak:

Присвоить наименование **старообрядцев**, взамен ныне употребляемого названия **раскольников**, всем последователям толков и согласий, которые приемлют основные догматы Церкви Православной, но не признают некоторых принятых ею обрядов и отправляют свое богослужение по старопечатным книгам (Полное собрание законов 1908: 259).

Stosowanie nazewnictwa określającego nurt wywodzący się z ruchu przeciwników reformy Nikona było więc traktowane jako sprawa jak najbardziej państwowa, choć już w odniesieniu do początków XIX wieku historyk Ministerstwa Spraw Wewnętrznych carskiej Rosji pisał:

Характер узаконений и распоряжений второго перечня выражается кротостью и снисхождением к **раскольникам**; преследовались только преступления, раскаивавшимся всегда даровалось прощение. На раскол Правительство перестало смотреть, как на дело государственное, напротив видело в нем заблуждение духовное и терпело раскольническия секты также, как и иностранныя иноверческия исповедания (Варадинов 1863: 51–52).

⁶ Bardzo spektakularnym przykładem dynamizmu w tym zakresie są losy opracowania Andrieja Żurawliewa, które po raz pierwszy wydano pod koniec XVIII w. jako *Историческое известие о раскольниках*, by następnie je republikować jako *Полное историческое известие о старообрядцах*, a następnie – zaledwie po roku (1795 r.) jako *Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках* (Аверинцев 1995: 435).

⁷ Dokładne omówienie tej polityki – patrz Поташенко 2006: 116–142, 320–327, 330–333.

Niezależnie od regulacji prawnych stosunek przedstawicieli oficjalnej Cerkwi do autoidentyfikacji oponentów był co najmniej zdystansowany jeszcze w XIX wieku, o czym świadczy choćby fragment pracy *История русского раскола, известного под именем старообрядства* metropolity Makarego (Bułhakowa): „За чем же **мнимые старообрядцы**⁸ следуют одним старым книгам, а не другим, и притом предпочитают менее старые и даже испорченные более старым?” (Булгаков 1855: 87). Jedną ze swoich prac metropolita Makary zatytułował wprost: *Правда о русских раскольниках, называющихся староверами и старообрядцами* (Булгаков 1897).

Mamy więc do czynienia z historycznie utrwaloną parą pojęć o tym samym zakresie denotacyjnym, które w swojej warstwie pragmatycznej jasno precyzują istotę konfliktu. Samo brzmienie tych słów, z jasno zachowaną motywacją słowotwórczą w oczywisty sposób komunikuje o tym, czego dotyczy spór.

Warto przyjrzeć się temu, jak owo rozróżnienie prezentuje się w tekstach związanych z ruchem jednowierców, którego celem od połowy XVIII wieku było ponowne połączenie wyznawców prawosławia, przynajmniej pod względem uznawania zwierzchności Cerkwi synodalnej. Rzecz jasna, nie wszystkie wspólnoty staroobrzędowskie uznały ten ruch za słuszny, ale część tego środowiska znalazła się w jego orbicie. Wobec tego duchowni, badacze i publicyści z kręgu Cerkwi synodalnej zaczęli stopniowo wycofywać się ze stosowania nominacji *раскольник*, ale rzeczownik *раскол* pozostał w ich tekstach jako określenie niepożądanego stanu wymagającego podjęcia środków zaradczych. Metropolita moskiewski Płaton (Lewszyn), który jeszcze w 1766 r. swojemu tekstowi nadał tytuł *Увещание к раскольникам* (Палкин 2016: 49), w rekomendacjach skierowanych do Synodu w 1800 r. zalecał wycofanie się ze stosowania obu nominacji, tj. zarówno słowa *раскольник*, jak i *старообрядец* wobec tych, którzy przyjęli kompromis:

Сверх всего того заключаю свое мнение тем: 1-е, чтоб по таковом взаимном всего вышеписанного принятии и согласии, таковых приемших, и согласившихся и получивших на вышепрописанном основании церковь, не называть более **раскольниками** или **старообрядцами**; ибо в церкви ничего нового нет, и нет ново-

⁸ Por. tytuł broszury wydanej w kazaniu w 1878 r.: *Сказание о совращении в мнимое старообрядчество Федора Степановича Батракова и обращении его в православие* (Легатов 1878).

обрядцев; а называть их соединенцами или единоверцами, на что они, особливо на последнее по предложению моему и согласны быть оказываются, а потому и церковь их имеет называться единоверческою, а в упорстве и во отторжении от церкви прибывающие да останутся при прежнем их именовании раскольниками (Лысогорский 1905: 656).

Chociaż metropolita wyraźnie zaznaczył, że staroobrzędowcy trwający w izolacji nadal mają być nazywani raskolnikami, sam, choćby częściowy kompromis, był dobrym prognostykiem.

Jeszcze w 1799 r. w reskrypcie skierowanym do arcybiskupa Ambrożego car Paweł I, zabraniając kontynuowania relacji ze starowiercami, pisał, używając słowa *старообрядец*:

Вследствие повеления Моего, сообщенного вам чрез находящагося при Мне тайного советника Неплюева в ответ на донесение ваше касательно **старообрядцов**, по статье в оном повелении Моем изъясненной, и без которой никакия стороны предложению приняты быть не имеют, повелеваю вам прекратить с ними всякое сношение пред сим от Моего снисхождения вам препорученное, и объявить им от Меня, что от ныне оставляю я всех их в первом их положении (Лысогорский 1905: 507–508).

W 1799 r. wydano zaś broszurę pod tytułem: *Зеркало для старообрядцев не покоряющихся православной церкви или Ясное и подробное описание старообрядческих заблуждений с опровержением оных и воззвание их к истинной Христовой церкви* (Сергий (Юршев) 1799), w której nominacja *раскольник* pojawia się zaledwie dwukrotnie, a *старообрядец* – 22 razy. Wiek XIX to okres niekonsekwencji w stosowaniu terminologii określającej starowierców. Wystarczy dokonać przeglądu tytułów publikacji na ich temat, których pojawiło się w tym czasie niemało. Autor relacji *Успехи единоверия между раскольниками режицкаго уезда* (Борисович 1878), choć w samym tytule umieszcza nominację *раскольник*, to w tekście operuje nazwą *старообрядцы*, ale nie stroni też od pojęć derywowanych od nominacji *раскольник*:

Вразумляемые время от времени миссионерскими беседами, некоторые **старообрядцы** режицкаго уезда убедились наконец, что по учению евангельскому нельзя спастись без церкви [...] После сего в три часа по полудни пред собранием народа

отец Константин беседовал с **раскольническими** начетчиками (Борисович 1878: 246, 247).

W ósmym tomie historii resortu spraw wewnętrznych Rosji z 1863 r. wciąż jednak używana jest nominacja stygmatyzująca:

В 1743 г., установлено взыскание с **раскольников** и бородачей за ношение неустановленного платья; в Сибири самосожжение 18 человек и посягательство некоторых других на самосожигательство. Разосланы по всем епархиям, где находились **раскольники**, книги, потребныя к изобличению раскольников [...] (Варадинов 1863: 26).

Niewykluczone, że autor tego historycznego opracowania uległ wpływowi dokumentu źródłowego. Znamienne jest jednak, że nie uznał za stosowne zwrócić na to baczniejszą uwagę. W czasopiśmie *Братское слово*, (podtytuł: *Журнал, посвященный изучению раскола*) widoczna jest wyraźna dysproporcja w użyciu wariantów *раскольник/старообрядец* na rzecz nominacji niestygmatyzującej, choć trudno powiedzieć, by częstotliwość używania nominacji *раскольник* była niewielka. Trudno też określić pismo jako wyraźnie sprzyjające ruchowi starowierskiemu. Analiza trzech numerów czasopisma z lat 1876⁹ (nr 1), 1885 (nr 1) i 1895 (nr 1) wykazała następującą frekwencję badanych rzeczowników:

Tab. 2. Dystrybucja nominacji *раскольник* i *старообрядец* w wybranych wydaniach czasopisma *Братское слово*

Nominacja	1876	1885	1895
раскольник	126	184	366
старообрядец	283	698	633

Wynika z tego, że w ostatniej ćwierci XIX wieku wariant niestygmatyzujący przeważał, przy czym wniosek ten jest o tyle mocniejszy, że część tekstów publikowanych w analizowanym czasopiśmie to teksty źródłowe

⁹ W 1875 r. wyszły dwa podwójne numery pisma, dlatego analizie poddano pierwszy chronologicznie pojedynczy numer.

pochodzące z dość odległej przeszłości, co wpływa na zwiększoną frekwencję wariantu *раскольник*.

Siła tej opozycji uległa pewnemu osłabieniu w XX i XXI wieku. Stało się tak dlatego, że tożsamość wyznaniowa straciła swoją wagę, poza tym kwestia rozłamu w Cerkwi prawosławnej zeszła na dalszy plan wobec zaniegowania roli i statusu instytucji i wspólnot religijnych jako takich.

Władze sowieckie w początkowym okresie swojej działalności usiłowały jednak wykorzystać kilkunastoletni rozłam w świecie rosyjskiego prawosławia. 5 października 1921 r. specjalnie powołana komisja ds. zaludnienia niezasiedlonych ziem „członkami sekt i staroobrzędowcami” wydała odezwę *К сектантам и старообрядцам, живущим в России и за границей* (Сорокин 2018: 662–665), w której próżno szukać nominacji *раскольник*. Reprezentowałaby ona bowiem perspektywę cerkwi oficjalnej, co było z punktu widzenia bolszewików niedopuszczalne. Wyrazem polityki pewnego zbliżenia ze staroobrzędowcami może być artykuł opublikowany 2 maja 1923 r. w gazecie *Известия* pod tytułem *У старообрядцев*, który, choć zaczyna się zdaniem: „Старообрядческое духовенство, как всякое духовенство, реакционно”, to zawiera stwierdzenie¹⁰ „poważanych” przez starowierców biskupów:

На путь кровавой борьбы и насилий. Целый ряд последовательно изданных декретов и законоположений советской власти показал, что ничьих религиозных убеждений никто в России не стесняет, что религия является совершенно свободной, что отделение церкви от государства, чего добивались старообрядцы, утвердилось особым декретом (Сорокин 2018a: 394–395).

W optyce tego tekstu staroobrzędowcy uznali władzę radziecką i zadeklarowali chęć współpracy i dlatego właśnie w tekście używa się neutralnej nominacji *старообрядец*.

W 1924 r. Michaił Kalinin opublikował tezy *О работе в деревне* (*Конфессиональная политика* 2017: 186–187), w których zwracał uwagę na wartość dla rozwoju gospodarki wiejskiej grupy, którą określił jako członków sekt, mając zapewne na myśli staroobrzędowców:

¹⁰ Kwestię wiarygodności tej relacji pozostawiam bez komentarza.

Особо внимательно отношение необходимо к **сектантам**, из которых многие подвергались жесточайшим преследованиям со стороны царизма и в среде которых замечается много активности. Умелым подходом надо добиться того, чтобы направить в русло советской работы имеющиеся среди **сектантов** значительные хозяйственно-культурные элементы (Одинцов 2017: 186–187).

Niespełna miesiąc później jeden z członków komisji, Władimir Bонcz-Brujewicz publikuje w gazecie *Правда* artykuł *Возможное участие сектантов в хозяйственной жизни СССР* (Сорокин 2018b: 191–197), w którym na początku wydziela członków sekt i staroobrzędowców: „Исследуем вопрос... А исследовать есть что: ведь **сектантов** и **старообрядцев** в России насчитывают до 35 млн человек, т. е. не менее трети населения сей страны принадлежит к этим группам” (Сорокин 2018b: 192), jednak w dalszej części artykułu konsekwentnie uogólnia całą tę niejednorodną grupę stosując nominację *сектанты*.

Odchodzenie od określenia *старообрядец* na rzecz nominacji *сектант* było płynne i wiązało się ze stopniowym porzuceniem koncepcji zjednania sobie staroobrzędowców, po zwycięstwie w wojnie domowej i ustabilizowaniu się władzy sowieckiej było to po prostu zbędne. W dokumencie z 1926 roku czytamy:

Среди **сектантства** в СССР в настоящее время более 30-ти течений, которые обычно разделяют на две основных группы. на так называемое «мистическое» **сектантство** (баптисты, евангелисты, молокане, духоборы, адвентисты и пр.) и церковное (**старообрядцы**) (Савин 2009: 178).

Stopniowe zlewanie się pojęć staroobrzędowstwa i sekciarstwa widoczne jest choćby w adresowanej do Stalina notatce OGPU z kwietnia 1933 r na temat wykrycia kontrrewolucyjnej, powstańczej organizacji staroobrzędowców w Stalingradzie. Rosyjski tytuł notatki to *О вскрытой к.-р. повстанческой организации старообрядцев*, zaś w tekście czytamy:

Во исполнение ваших личных установок, данных мне по поповско-повстанческой и **сектантской** контрреволюции, мною была усилена агентурная работа по этим контингентам, а также ликвидировано несколько начавших активизироваться в связи с весенним севом к.-р. образований среди **сектантства** («Совершенно секретно» 2017: 573).

W miarę porzucania idei zjednoczenia staroobrzędowców jednostkę *старообрядец* zastępuje więc *сектант*, stając się funkcjonalnym, pragmatycznie uwarunkowanym odpowiednikiem dawnej nazwy *раскольник*. Nominacja ta, stosowana jako hiperonim, zaczyna wkrótce dominować i wyznaczać optykę sowieckiego spojrzenia na staroobrzędowców, przy czym do nazwy *старообрядец* wraca się czasem, gdy trzeba wyszczególnić ich jako grupę wśród innych „członków sekt”, np.:

В крае официально действуют 11 церквей, 5 общин евангельских христиан-баптистов. Кроме этого, существует до 40 не официально действующих общин, **групп сектантов различных религиозных направлений**: баптисты, пятидесятники, иоанниты, прыгуны хлыстовского направления, меннониты, лютеране, иеговисты, старообрядцы, адвентисты 7-го дня (Безруков 2004: 144);

В г. Бийске сектантов имеется около 150 человек, в том числе баптистов — 54, адвентистов — 35, истинно-православных христиан — 26, старообрядцев — 30 человек” (Савин 2015: 61).

Ostrość sformułowań, a do takich należy przecież nominacja *сектант* zaczyna spadać w latach osiemdziesiątych. W dokumencie z 1984 roku czytamy:

По имеющимся данным в крае действует 30 официально зарегистрированных религиозных объединений. В их числе 6 — православных, 2 — католических, 4 — лютеран, 2 — старообрядцев, 11 — евангельских христиан-баптистов, 3 — адвентистов седьмого дня и 2 — церковных меннонитов. Кроме того, учтена деятельность 49 незарегистрированных религиозных обществ и групп. Среди которых 1 — русской православной церкви, 1 — католической, 9 — лютеранской, 2 — старообрядцев, 4 — евангельских христиан-баптистов, 5 — пятидесятников, 4 — братских меннонитов и 23 — баптистов, сторонников т.н. «совета церквей» (Савин 2015: 404).

Szczególną uwagę w dokumencie poświęcono baptystom, ich w dalszym ciągu określa się z użyciem nominacji *сектанты*. Co ciekawe w dokumentach drugiej połowy XX wieku znów pojawia się słowo *раскольник* — tym razem stosowane wobec rozłamowych grup w środowisku szczególnie tępionych w ZSRS baptystów, np.:

Заведенное прокуратурой дело о привлечении к уголовной ответственности новых вожаков группы баптистов-раскольников прекращено (Савин 2015: 72);

До марта 1966 года часть из них, видя безнаказанную деятельность отколовшихся баптистов, стала создавать религиозные детские кружки и школы, открыто нарушать законы. По характеру противозаконной деятельности разницы между ними и раскольниками не было (Савин 2015: 117).

W dokumentach powstałych u schyłku istnienia ZSRS w odniesieniu do staroobrzędowców regularnie pojawia się nominacja *старообрядцы*, zanika natomiast hiperonim *сектанты*. W dokumencie ze stycznia 1990 r. czytamy:

Нормализована обстановка в объединениях старообрядцев всех толков. Община **старообрядцев** в г. Горно-Алтайске взята на местный учет, действует в рамках законодательства о религиозных культах. **Старообрядцы** г. Бийска готовят документы на регистрацию своего религиозного объединения. Решается вопрос по молитвенному дому **старообрядцев** белокриницкого согласия г. Барнаула (Савин 2015: 507).

Rosyjska Cerkiew Prawosławna odwołała anatemę rzuconą na staroobrzędowców w 1971 r. W odnośnym dokumencie jest mowa o *raskole*, ale ani raz nie pada nominacja *раскольник*. W końcowym fragmencie tekstu znajdziemy następujące zdanie:

Освященный Поместный Собор Русской Православной Церкви любовью объемлет всех свято хранящих древние русские обряды, как членов нашей Святой Церкви, так и именующих себя **старообрядцами**, но свято исповедующих спасительную православную веру (Поместный Собор 1972: 131).

We współczesnych dokumentach, zarówno Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, jak i Federacji Rosyjskiej przyjętą nominacją na określenie staroobrzędowców jest forma *старообрядцы*.

Kwerenda na portalu patriarchatu moskiewskiego pokazuje, że jednoznacznie negatywnie nacechowana nominacja *раскольник* dostała w ostatnich latach nowe życie. Nowymi „raskolnikami” zostali mianowicie członkowie i zwolennicy autokefalicznej Cerkwi ukraińskiej, np.:

Предоставив видимость легитимности украинским **раскольникам** и выдав им так называемый «томос об автокефалии», Константинопольский Патриархат стал предпринимать чрезвычайные усилия, чтобы заставить другие Поместные Православные Церкви признать эти неканонические деяния (Кирилл (Гундяев) 2019).

Historyczny przegląd dokumentów i publicystyki dotyczących staroobrzędowców pokazuje, jak silnie dystrybucja pragmatycznie uwarunkowanych nominacji *раскольник/раскольник, старообрядец, сектант* odzwierciedla historię tego ruchu w Rosji oraz zmienność polityki państwa i Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej wobec niego. Nominacja *раскольник* jest sygnałem represji, braku tolerancji, podobnie jak nominacja *сектант*. Nacechowanie tych jednostek jest jednoznacznie negatywne. Różnica polega na tym, że aksjologia pierwszej opiera się na uznaniu wiodącej roli, pierwszeństwa czy dominacji cerkwi patriarchalnej, a potem synodalnej, pojawienie się w oficjalnym dyskursie i aksjologiczny wymiar drugiej z nich zasada się na odrzuceniu religii jako takiej, zwłaszcza zaś ruchów wyznaniowych poza oficjalną Cerkwią Prawosławną. W efekcie przemian historycznych oba te aksjologiczne punkty odniesienia, przynajmniej oficjalnie, straciły na znaczeniu. Jednostka *старообрядец*, która była formułą autoidentyfikacyjną rosyjskich starowierców stała się więc oficjalnie przyjętą nominacją stosowaną dla określenia tej grupy wyznaniowej.

Literatura:

- Broda M., 2011, *Zrozumieć Rosję? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*, Łódź.
- Jaroszewicz-Pieresaławcew Z., 1992, *Staroobrzędowcy w Polsce*, „Studia Warmińskie” XXIX, s. 135–141.
- Аверинцев С.С. (ред.), 1995, *Христианство. Энциклопедический словарь*, т. 2, Москва.
- Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи*, 1836, т. 4, Санкт-Петербург.
- Безруков Г. Н. (ред.), 2004, *Жертвы политических репрессий в Алтайском крае*, т. 6: 1945–1965, Барнаул.
- Борисович В., 1878, *Успехи единоверия между раскольниками режичаго уезда*, „Полоцкія епархіальныя вѣдомости” 7, с. 246–247.
- Варадинов Н., 1863, *История Министерства внутренних дел*, Санкт-Петербург.

- Гудзия Н. К. (ред.), 1960, *Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения*, Москва.
- Каптерев Н.Ф., 1909, *Патриарх Никон и Царь Алексей Михайлович*, т. 1, Сергиев Посад.
- Кирилл (Гундяев В.), *Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы (20 декабря 2019 года)*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/5550814.html> [13.02.2023].
- Легатов И., 1878, *Сказание о совращении в мнимое старообрядчество Федора Степановича Батракова и обращении его в православие*, Казань.
- Лысогорский Н. В., 1905, *Московский митрополит Платон Левшин, как противораскольничий деятель*, Ростов-на-Дону.
- Макарий (Булгаков М.), 1855, *История русского раскола, известного под именем старообрядства*, Санкт-Петербург.
- Макарий (Булгаков М.), 1897, *Правда о русских раскольниках, называющихся староверами и старообрядцами*, Москва.
- Одинцов М. И. (ред.), 2017, *Конфессиональная политика советского государства. 1917—1991 гг.: документы и материалы. 1917—1924 гг.*, кн. 1: *Центральные руководящие органы РКП(б): идеология вероисповедной политики и практика антирелигиозной пропаганды*, Москва.
- Палкин А. С., 2016, *Единоверие в середине XVIII – начале XX в.: общероссийский контекст и региональная специфика*, Екатеринбург.
- Полное собрание законов Российской империи*, 1830, т. 2, Санкт-Петербург.
- Полное собрание законов Российской империи*, 1908, Собр. 3, т. XXV: 1905, Санкт-Петербург.
- Поместный Собор РПЦ 30 мая — 2 июня 1971 года, 1972, *Документы, материалы, хроника*. Москва.
- Поташенко Г., 2006, *Староверие в Литве. Вторая половина XVII – начало XIX вв. Исследования, документы, материалы*, Vilnius.
- Пушкин А. С., 1950, *Полное собрание сочинений*, т. 9, Москва.
- Романова Е. В., 2012, *Массовые самосожжения старообрядцев в России в XVII–XIX веках*, Санкт-Петербург.
- Савин А. И. (ред.), 2009, *Этноконфессия в советском государстве. Меннониты Сибири в 1920–1930-е годы. Эмиграция и репрессии: док. материалы*, Новосибирск.

- Савин А. И. (ред.), 2015, *Этноконфессия в советском государстве. Меннониты Сибири в 1940–1980-е годы. Религиозные диссиденты: док. и материалы*, Новосибирск.
- Сахаров А. Н., Христофоров В. С. (ред.), 2017, «Совершенно секретно»: *Лубянка — Сталину о положении в стране (1922–1934 гг.)*, т. 10, ч. 1: 1932–1934 гг., Москва.
- Сергий (Юршев), 1799, *Зеркало для старообрядцев не покоряющихся православной церкви или Ясное и подробное описание старообрядческих заблуждений с опровержением оных и воззвание их к истинной Христовой церкви*, Санкт-Петербург.
- Сорокин А. К. (ред.), 2018, *Конфессиональная политика советского государства. 1917–1991 гг. : документы и материалы*, т. 1, кн. 3: 1917–1924 гг. *Народные комиссариаты СНК РСФСР (1917–1924) и СНК СССР (1922–1924): проведение в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»*, Москва.
- Сорокин А. К. (ред.), 2018а, *Конфессиональная политика советского государства. 1917–1991 гг. : документы и материалы*, т. 1, кн. 4: 1917–1924 гг. *Религиозные объединения, духовенство и верующие, общественные организации и граждане о вероисповедной политике советского государства и религиозной ситуации в стране*, Москва.
- Сорокин А. К. (ред.), 2018б, *Конфессиональная политика советского государства. 1917–1991 гг. : Документы и материалы*, т. 1, кн. 1: 1917–1924 гг. *Центральные руководящие органы РКП(б): идеология вероисповедной политики и практика антирелигиозной пропаганды*, Москва.

Janusz Jewdokimow

Współczesna sytuacja polskich staroobrzędowców na tle wielowiekowych dysput religijnych

**The contemporary situation of the Polish Old Believers
against the background of centuries-old religious disputes**

Streszczenie

Społeczność staroobrzędowców zamieszkujących dawne i obecne tereny Rzeczypospolitej Polski, mimo zmieniających się układów geopolitycznych, zawsze charakteryzowała się niezmiennością światopoglądu na doktryny religijne i jej zasady oraz przekonania co do ich słuszności. Reforma religijna przeprowadzona w siedemnastowiecznej Rosji była początkiem powstawania państwa totalitarnego i bezwzględnie zwalczającego wszelkie przejawy niepodporządkowywania się doktrynom władzy panującej. Wielowiekowe prześladowania oraz wykluczenie całych społeczności starowierskich z życia publicznego tylko umacniało przekonanie tej grupy religijnej o słuszności głoszonych poglądów.

Słowa kluczowe: staroobrzędowcy, historia, współczesność, dysputy religijne, Polska

Abstract

The Old-Believer community inhabiting the former and present territories of the Republic of Poland, despite the changing geopolitical systems, has always been characterized by an unchanging worldview on religious doctrines and its principles, as well as beliefs as to their rightness. The religious reform carried out in 17th-century Russia was the beginning of the emergence of a totalitarian state that ruthlessly combated all manifestations

of non-compliance with the doctrines of the ruling power. Centuries of persecution and the exclusion of entire Old-Believer communities from public life only strengthened the conviction of this religious group about the rightness of their views.

Key words: Old Believers, history, contemporary times, religious arguments, Poland

Staroobrzędowcy zamieszkujący tereny Rzeczypospolitej Polski nie są rdzennie polską społecznością. Wśród dawnych wyznawców „prawosławnej Cerkwi rosyjskiej” zamieszkujących tereny Rosji i Rzeczypospolitej Obojga Narodów, podziały istniały przed XVII-wiecznym rozłamem zwanym „roskołem” (Dębski 1910).

Podział wynikał z wielu przyczyn, takich jak: chęć przejęcia zwierzchnictwa po upadku Konstantynopola w 1453 roku nad cerkwią prawosławną przez Moskwę, poparta koncepcją historiozoficzną stworzoną przez mnicha Filoteusza z Pskowa (Wikipedia 2023a), indywidualna interpretacja Pisma Świętego i postanowień soborowych przez wyższe duchowieństwo, powszechny analfabetyzm wśród warstwy bojarskiej i chłopskiej, duże rozproszenie ludności przy bardzo małym zaludnieniu w stosunku do zamieszkałego obszaru, rozproszenie i obszar zamieszkania opóźniający przepływ informacji nawet do kilku miesięcy, błędy w przepisywaniu i w drukowaniu ksiąg liturgicznych, gdzie słowo lub znak interpunkcyjny zmieniały sens zdania, co wpływało na znaczenie całego tekstu. Wszystkie te czynniki powodowały degradację i demoralizację nie tylko zwykłych ludzi, ale również duchowieństwa. Inaczej przedstawiało się to w Cerkwi prawosławnej w Grecji, na Bałkanach czy w południowo-środkowej Europie. Na tych terenach społeczeństwo szlacheckie czy chłopskie posiadało minimum wykształcenia, duchowieństwo kontrolowane było przez władzę zwierzchnią, która dbała o przekazywanie jednobrzmiących interpretacji przekazu zapisów Pisma Świętego i postanowień soborowych, obszar zaludnienia był umiarkowanym w stosunku do zaludnienia, istniała większa ilość miast i metropolii z licznymi klasztorami i monastyrami, szybszy był przepływ informacji, jednobrzmiące i bezbłędne drukowanie ksiąg liturgicznych, odstępianie od przepisywania ręcznego, co powodowało spadek cen ksiąg i ich ogólną dostępność. Reformy zaczęto wprowadzać w Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej już za patriarchy moskiewskiego i całej Rusi – Filareta (Fiodor Nikiticz Romanow patriarcha w latach 1609–1633, współwładca

Rusi w latach 1613–1633). Podjęto wówczas pierwsze działania na rzecz korekty używanych na Rusi ksiąg liturgicznych. Miały one na celu usunięcie z nich błędów powstałych w toku kilkunastowiecznego ręcznego przepisywania tekstów. Po śmierci Filareta prace nad kontynuacją reform przejął czwarty patriarcha moskiewski i całej Rusi w latach 1634–1640 Joazaf I. Kontynuował on zainicjowany przez patriarchę Filareta przegląd ksiąg liturgicznych pod kątem poprawności zawartych w nich modlitw. Za rządów kolejnego patriarchy moskiewskiego i całej Rusi – Józefa (Ignatij Dżakow), w latach 1642–1652 swoją działalność rozpoczęli krzewiciele dawnej pobożności – grupa duchownych i świeckich opowiadających się za odnową życia religijnego mieszkańców Moskwy, walką o rzeczywistą realizację etyki prawosławnej w życiu codziennym oraz przeciwstawienie się upadkowi obyczajów wśród duchowieństwa. Było to na owe czasy rewolucyjne i pałające wręcz herezją postępowanie, by jak to określano „... nie naruszać odwiecznego prawa Bożego zapisanego w Świętych Księgach pisanych ręką natchnionych przez Ducha Świętego – Świętych Ojców”¹. Kulminacyjny moment prac nad przeprowadzeniem reform przypadł na lata 1652–1654. Do prowadzenia prac powołana została grupa teologów złożona z protopopów (arcybiskup) oraz mnichów biegłych w piśmiennictwie greckim, aramejskim, cerkiewno-słowiańskim z zadaniem opracowania jednakowego tekstu obowiązującego w księgach liturgicznych i jego opublikowania. Opracowany tekst bez błędów i poprawek miał zostać wydany.

Druk pozwoliłby uniknąć skreśleń, wydrapywania i poprawiania liter. Odręcznie umieszczane znaki lub teksty znajdujące się na marginesie stron nie byłyby brane pod uwagę i dołączane do treści podczas lektury. Kolejnym zadaniem postawionym przed teologami było opracowanie swoistego wewnętrznego regulaminu życia dla duchownych i ludzi świeckich. Regulamin ten miał uściślić każdy fragment życia, którego nie zawierał Psalterz. Opracowano także prawo i księgę tę nazwano „Kormczą”². W grupie teologów znalazły się dwa autorytety ówczesnej Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej: Awwakum Pietrow (ur. 20 listopada 1620/21 r. – zm. 14 kwietnia

¹ Zapisy te znajdują się na księgach liturgicznych używanych w molennach. Zapis w języku cerkiewnosłowiańskim zakazujący dokonywania zmian w księgach i w tekstach.

² „Księga kormcza” – zbiór przepisów i praw cerkiewnych, regulujących postępowanie w zakresie kierowania Kościołem oraz pracę sądów kościelnych w niektórych państwach słowiańskich. Geneza ksiąg kormczych sięga VI wieku, gdy został wydany przez patriarchę Jana III Scholastyka bizantyjski Nomokanon (Wikiwand 2023).

1682 r.) protopop (arcybiskup) cerkwi pod wezwaniem Ikony Matki Bożej Kazańskiej w Moskwie na Placu Czerwonym oraz spowiednik carski protopop Nikita Minow (znany bardziej pod imieniem Nikon, ur. 7 maja 1605 r. – zm. 17 sierpnia 1681 r.), od 1652 roku Patriarcha moskiewski i całej Rusi. Już na samym początku dało się odczuć, że Nikita Minow z racji bliskich relacji z carem pragnie przewodzić tym pracom. Oczywiście nikt nie sprzeciwiał się temu, ponieważ przychylność cara była pożądana, by żadna grupa społeczna nie kwestionowała zatwierdzonych i opracowanych postanowień teologów. W ówczesnej Rosji istniało przekonanie, iż

każda władza pochodzi od Boga, każdy człowiek przychodzący na świat ma zapisany swój los już w łonie matki. To Bóg decyduje kim będziemy i kim jesteśmy, sami zaś losu swojego zmienić nie możemy ponieważ tym sprzeciwimy się woli Bożej. Car jako pomazaniec Boży jest jego obliczem i żywym wcieleniem. Kto sprzeciwi się woli swojego Pana lub ponosi nań rękę, sprzeciwia się Bogu a rękę podnosi na samego Boga. Więc kara musi być szybka i nie unikniona a jedyna i słuszna jest śmierć. Śmierć heretykom i śmierć czcicielom Luta (diabła) (Rz, 13, 1–7).

Zinterpretowany na potrzeby Kościoła i dla utrwalenia władzy carskiej List do Rzymian jest przykładem, jak duchowieństwo, a w szczególności protopopi, wpływali na społeczeństwo ówczesnej Cerkwi Prawosławnej w Rosji. Grupa teologów w 1654 roku zakończyła prace nad powierzonym im zadaniem. Przepisano ręczne księgi liturgiczne, opracowano i przepisano Księgę Kormczą i przekazano zapisy dla Nikity Minowa do akceptacji cara. Po jej uzyskaniu księgi miały zostać wydrukowane i wprowadzone do użytku cerkiewnego. Niestety, korzystający z ochrony carskiej Nikita Minow (Nikon) wykorzystał urząd patriarchy i przedstawił carowi zupełnie odmienny Psalterz oparty na księgach greckich. Spotkało się to z protestem części duchowieństwa i wiernych, za co w 1666 roku Nikon został formalnie pozbawiony godności patriarszej i biskupiej oraz skazany na zesłanie do Monasteru Terapontowskiego, a następnie do Monasteru Cyrylo-Biełozierskiego. Protesty przeciw odebraniu godności biskupiej i patriarszej Nikonowi spowodowały rozłam w Cerkwi Prawosławnej, znany dziś pod nazwą „raskoł”. Po śmierci Cara Aleksego I jego następcą Fiodor III Romanow przywrócił Nikonowi w 1667 roku odebraną godność biskupią i patriarszą. Powrót Nikona do Moskwy oraz wsparcie Cara Fiodora III Romanowa rozpoczął krwawą zemstę na jego przeciwnikach. Przeciwników

tych nazwano „raskolnikami”, a oni sami siebie nazwali „obrońcami starej wiary”. Odrzucili wszystkie zmiany opracowywane przez grupę teologów, nie uznali ksiąg drukowanych przed 1654 rokiem i nie podporządkowali się wielu innym zmianom wprowadzonym w Cerkwi przez Nikona.

Najzagorzalszym przeciwnikiem nowych reform był wspomniany wcześniej Awwakum Pietrow. Został za to pozbawiony praw, uwięziony i zesłany nad Morze Północne (Białe) do miejscowości Pustoziersk. Następnie, po śmierci cara Aleksieja Michajłowicza, jego następcą Fiodor III Aleksiejewicz skazał go na śmierć. Jak podają źródła, wyrok został wykonany w Wielki Piątek 14 kwietnia 1682 roku poprzez spalenie ziemnej jamy wykonanej z bali wraz z nim samym i współwięźniami. Na tym miejscu został ustanowiony krzyż przez zwolenników Awwakuma, którzy nazwali się „starowiercami”. Społeczeństwo spod znaku „starych obrządków” czy „starej wiary” zostało przez cara wyjęte spod prawa. Teraz siłą i torturami zwolennicy „nowej wiary” czy „nowych reform” nawracali „starowierców”. Od tego momentu w literaturze opisującej tamten czas zauważymy zapis „starowiercy” (ros. *староверы*) czy „staroobrzędowcy” (ros. *старообрядцы*). Prawosławni, którzy nie przyjęli nowych reform zostali objęci klątwą cerkiewną nałożoną przez Nikona. Klątwą ta została zdjęta dopiero w 1971 roku przez Patriarchę moskiewskiego. Swobodne zaś wyznawanie wiary przez starowierców i tolerancja ich wiary oraz zrównanie praw „starowierców” i prawosławnych nastąpiło dopiero na podstawie Ukazu Carskiego z dnia 17 października 1905 roku – nr 270 wydany przez Cara Mikołaja II Romanowa.

Mimo wyodrębnienia się dość licznej i silnej grupy zwolenników „starej wiary”, nie udało się im odzyskać władzy i obalić panujących carów z dynastii Romanowów. Przywrócenie starego porządku byłoby możliwe, gdyby ta grupa stworzyła jedną silną społeczność „starowierców” czy „staroobrzędowców”. Tymczasem ich działania doprowadziły do podziału na tzw. „sołgasia”, czyli wspólnoty. Ułatwiło to wprowadzającym reformy w Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej dokonywanie kolejnego ruchu, a mianowicie zabijania lub nawracania siłą do „nowej” zreformowanej Cerkwi całego duchowieństwa, które trwało przy starych dogmatach wiary od najwyższego do najniższego szczebla. Miało to na celu pozbawienie „raskolników” duchownych i możliwości wyświęcania nowych. Był to bardzo ważny ruch, ponieważ w jego wyniku nastąpił brak możliwości zawierania małżeństw, który powodował zanik prokreacji, czyli brak odnawiania pokoleń. Z kolei brak duchownych prowadził do zaniku sakramentu chrztu, co powodowało nie-

zmażenie grzechu pierworodnego i niedostąpienie możliwości zmartwychwstania. Inne konsekwencje działań władz cerkiewnych to brak możliwości dostąpienia do spowiedzi i brak eucharystii podczas nabożeństwa (Wikipedia 2023b), a co najważniejsze – brak możliwości pochowania zmarłych. W związku z tym utworzył się pod koniec XVIII wieku ruch bezpopowców.

Ruch ten głosił, iż nastają czasy panowania Antychrysta na ziemi, co spowoduje w ich ocenie nieważność sakramentów sprawowanych przez jakikolwiek chrześcijański związek wyznaniowy. Dowodem takiego stanu rzeczy było w ich ocenie przyjęcie przez Rosyjską Cerkiew Prawosławną zmienionej w całości liturgii, wprowadzającej niedopuszczalne ich zdaniem modyfikacje do tradycyjnych obrzędów. W związku z tym bezpopowcy uważali, iż po śmierci ostatnich duchownych wyświęconych według rytuałów sprzed reformy, nie ma już prawdziwych kapłanów na świecie, a jedynym przewodnikiem duchowym wiernych jest sam Jezus Chrystus. Bezpopowcy zrzeszali się w gminach kierowanych przez nastawników³, a ich świątynie nazywano molennami⁴. Brak hierarchii duchowej sprawił, że w obrębie bezpopowców bardzo szybko wykształciły się odrębne wspólnoty. Toczyły one spory w kwestiach doktrynalnych i nie uznawały się wzajemnie. Najważniejszymi odłamami bezpopowców byli: pomorcy, fiedosiejewcy i filiponi (Dębski 1910; PE 2002). Rozbieżność w poszczególnych elementach wyznawania wiary i brak wspólnego konsensusu doprowadzało do wzajemnego oddala-

³ „Nastawnik wybierany jest spośród lokalnej społeczności parafialnej. Od kandydata na to stanowisko wymaga się nienagannej postawy moralnej, religijnej oraz umiejętności czytania tekstów w języku cerkiewnosłowiańskim. Nastawnik przewodniczy nabożeństwom w molenniu. W czasie nabożeństw niedzielnych i świątecznych jego rola sprowadza się do odmówienia modlitw na rozpoczęcie i zakończenie nabożeństwa i odczytania odpowiedniego ustępu z Ewangelii. Ponadto okadza on kadzielnicą ikony i wiernych w świątyni. Nastawnik w zastępstwie kapłana sprawuje dwa sakramenty, praktykowane przez bezpopowców: chrzest i spowiedź. Celebryje także uroczystość zawarcia małżeństwa i odprawia pogrzeby” (Wikipedia 2023c).

⁴ „Molenna przypomina wyglądem budynek cerkwi prawosławnej. Nie jest jednak miejscem sprawowania Eucharystii. Nabożeństwa w niej odprawiane nie są Boską Liturgią, gdyż bezpopowcy nie mają konsekrowanych osób duchownych. Molenna zbudowana jest zawsze na osi wschód-zachód. Wchodzi się do niej przez przedsionek, który zazwyczaj znajduje się pod ośmioboczną dzwonnica zwieńczoną ośmiokończastym krzyżem. Wnętrze obiektu w nawie głównej, na ścianie wschodniej znajduje się ikonostas. W odróżnieniu jednak od cerkwi nie ma za nim prezbiterium i ołtarza, a umieszczone na nim ikony nie są wbudowane i przymocowane do bramy lecz stoją na specjalnych półkach. W molenniu przed ikonostasem wyróżnione jest miejsce dla nastawnika i pomagających mu lektorów zwane *kliros* lub *swiataja swiatych*. Jest to podwyższenie z krzyżem, ikonami i kilkoma pulpitemi oddzielone przegrodą od miejsca dla wiernych, z którego odczytywane są teksty religijne i z którego prowadzone jest nabożeństwo” (Wikipedia 2023d).

nia się tych wspólnot od siebie. Wspólnoty te, mimo zamieszkiwania obok siebie, nie potrafili się zjednoczyć i opracować sposób obrony przed brutalnymi metodami nawracania na „nowy ład religijny”.

Na terenach Rzeczypospolitej Obojga Narodów ludność prawosławna zamieszkiwała już od roku 1551, czyli na ponad sto lat przed reformami Nikona była obecna na terenie Guberni Augustowskiej oraz na wschodnich rubieżach Księstwa Litewskiego: w województwach parnawskim, dorpackim, wendeńskim, Księstwie czernihowskim (od 1635 r. przemianowane do rangi województwa) oraz kijowskim. Wśród prawosławnych zamieszkałych w tych województwach znalazło się wielu przeciwników reform cerkiewnych jakie rozpoczęły się w cerkwi prawosławnej w Rosji w drugiej połowie XVII w. Poddanych prawosławnych zamieszkałych na terenie Rzeczypospolitej Obojga Narodów chroniła tolerancja religijna, jaką zapewniał im król. Nie odczuwali żadnych represji ze strony carskich i nikonowskich reformatorów. W 1574 roku we Lwowie został wydrukowany „Apostoł”, czyli „Z życia Świętych”, którym posługiwał się jeden z duchownych z terenu Guberni Augustowskiej (Tykiel 1885: 7–8). W roku 1618 na terenie województwa wołyńskiego w Monasterze Poczajowskim działała drukarnia, zaś w województwie trockim istniały dwie drukarnie: w Zabłudowie – założona w 1563 roku oraz założona 1695 roku w Supraślu. Ludność prawosławna na terenie Rzeczypospolitej podlegała zwierzchnictwu metropolity kijowskiego, a po przeniesieniu się metropolity kijowskiego do Moskwy – metropolicie moskiewskiemu. Lecz po przeprowadzonych reformach w Cerkwi Rosyjskiej, którą przeciwnicy reform nazywali „Cerkwią Nikoniańską”, gotowi byli utworzyć własny patriarchat pod ochroną Króla Polskiego. Na tereny Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1682–1690 zaczęli przybywać pierwsi uciekinierzy z carskiej Rosji, z rejonów Nowogrodu Wielkiego i Pskowa. Osiedlali się oni głównie na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego, w Kurlandii, w województwach: trockim, żmudzkiem, wileńskim, nowogródzkim. Byli to głównie filiponi i fiedosiejewcy. Przybycie pomorców na te tereny nastąpiło w 1861 roku (AAN 14: 267–270). Kolejna fala starowierców napływała od strony południowej do województw: czernihowskiego, kijowskiego, wołyńskiego, mińskiego, a w okolicach Homla ważnym centrum starowierskim była Wietka (Wikipedia 2023e). Byli to przeważnie pomorcy. Staroobrzędowcy spokojnie żyli na terenach Rzeczypospolitej Obojga Narodów praktycznie do III Rozbioru Polski, czyli do 1795 roku. Praktycznie,

ponieważ tereny wschodnie Rzeczypospolitej były przedmiotem rosyjskich interwencji, odbywały się też najazdy na Wietkę. Po III rozbiórce Polski represje oraz prześladowania staroobrzędowców odbywały się na podstawie XVII-wiecznych rozkazów wydanych przez Cara i Patriarchę Nikona. Ich religia została uznana za sektę i nie była tolerowana przez zaborcę rosyjskiego. Na terenach zaborów austriackiego oraz pruskiego staroobrzędowcy posiadali autonomię, która pozwalała na swobodne wyznawanie ich religii. Jednak nadal społeczeństwo staroobrzędowców zamieszkałe na terenie porozbiorowej Rzeczypospolitej Obojga Narodów nie potrafiło porozumieć się między sobą i stworzyć jednolite wspólnoty. Na terenie zaboru austriackiego powstał ruch Staroobrzędowców popowców (Wikipedia 2023f). Pierwsze takie zdarzenie miało miejsce w 1846 roku, gdy do grupy popowców na Bukowinie dołączył emerytowany prawosławny biskup Bośni i Sarajewa, Ambroży. Wyświęcił on dla staroobrzędowców bukowińskich i wołoskich dwóch biskupów. Powstała wówczas tzw. Cerkiew białokrynicka. Białokryniccy popowcy rosyjscy nie uznali jednak w znacznej części tych chirotonii i ich mnisi oraz kapłani nie weszli w skład nowo utworzonej Cerkwi. Dopiero po I wojnie światowej, w 1923 roku pozyskali dla siebie byłego arcybiskupa Saratowa, Mikołaja. W 1929 roku wyświęcił on dla nich wspólnie z innym patriarchą pierwszego biskupa. W wyniku tego aktu powstała tzw. Cerkiew nowozybkowska. W województwie trockim, które w latach 1795–1815 znajdowało się pod zaborem pruskim, na ziemi suwalskiej i augustowskiej mieszkali staroobrzędowcy filiponi. Uzyskali tutaj, tak jak w zaborze austriackim, autonomię. Mogli czuć się swobodnie na swoich ziemiach, które wcześniej zakupili i uzyskali prawo nadania jeszcze za czasów Króla Polskiego. Nie byli prześladowani z powodu wiary, byli równi przed prawem, jak każdy obywatel. Po roku 1815, gdy ustanowione zostało Królestwo Polskie (Kongresowe) tereny zamieszkałe przez filiponów tj. Suwalszczyzna, Sejneńszczyzna i Ziemia Augustowska znalazły się na terenie województwa augustowskiego pod zaborem rosyjskim. Zaborca rosyjski z całą surowością prowadził prześladowania staroobrzędowców Filiponów dodatkowo posługując się wprowadzonym w Księstwie Warszawskim Kodeksem Napoleona. Kodeks Napoleona wprowadził śluby cywilne (Wikipedia 2023g), jednak z uwagi na brak odpowiednich urzędników nadal praktykowano śluby kościelne, gdyż duchowni ci odmawiali udzielania ślubów cywilnych i prowadzenia ksiąg metrykalnych. Kodeks cywilny Królestwa Polskiego z 1825 roku przywrócił śluby kościelne jako wyłączną formę małżeństwa. Prowa-

dzenie ksiąg metrykalnych miało swoje wady i zalety. Zaletą było to, iż duchowni rejestrując urodzenia, małżeństwa, zgony posiadali wiedzę o ilości parafian, zaś mieszkańcy – możliwość posiadania dokumentów potwierdzających miejsce urodzenia i chrztu niezbędnych do ubiegania się o wyjazd czy osiedlenie. Wadą zaś było to, że władze administracyjno-wojskowe, czy jak podają inne zapisy archiwalne administracyjno-policyjne, miały wgląd do faktycznej liczby mieszkańców danej parafii, co pozwalało sprawnie i skutecznie prowadzić pobór do wojska oraz ściągać podatki.

Filiponi z terenów województwa augustowskiego, pamiętając i doceniając posiadaną autonomię u Prusaków, postanowili w roku 1825 wyemigrować na tereny Prus Wschodnich. 5 grudnia 1825 roku Fryderyk Wilhelm III wyraził zgodę na sprzedaż gruntów staroobrzędowcom w okolicy miejscowości Pisz (w języku niemieckim *Johannisburg*) (Jewdokimow 2022: 104). Miejscowości opustoszałe lub częściowo wyludnione na skutek emigracji do Prus Wschodnich zostały zasiedlone przez przybywających z terenów Rosji i Wileńszczyzny staroobrzędowców pomorców, których to Filiponi sprowadzali do pracy w swych gospodarstwach. Zaborca rosyjski osiedlał również sprowadzanych z głębi Rosji staroobrzędowców pomorców na terenach Wileńszczyzny. Osiedlanie przez zaborcę ludności odmiennej etnicznie od Polaków i Litwinów miało na celu rusyfikację tychże terenów oraz osłabienie wpływu Kościoła rzymskokatolickiego na miejscowe społeczeństwo. Jak to określał odpowiedzialny za przebieg osiedlania staroobrzędowców w roku 1683 urzędnik Carski Michaił Nikołajewicz Murawjow „wskazane jest wybieranie przede wszystkie gruntów pozostałych w zaściankach, po wysiedleniu z miejscowości politycznie zagrożonych drobnej szlachty” (Wikipedia 2023h). Dotyczyło to konfiskaty dóbr ziemskich za udział w powstaniu styczniowym. Na mocy ukazu z 10 grudnia 1865 roku nastąpiła kolonizacja przez chłopów, sprowadzonych z wewnętrznych guberni cesarstwa oraz miejscowych chłopów prawosławnych i staroobrzędowców-pomorców teren Wileńszczyzny (Schmidt 1923: 45).

Opisane działania zaborcy rosyjskiego na długie lata przedstawiły obraz społeczności staroobrzędowców grupy pomorców, jako narzędzie w rękach władzy pomocne w rusyfikacji Polaków i Litwinów. Zaborca osiedlając staroobrzędowców niejednokrotnie rozsiewał plotki o rzekomym „...osiedlaniu aparatu kontroli nad Polakami określanymi Pawstańcami”. Krzywdzące to było niezmiernie dla staroobrzędowców, ponieważ już na wstępie byli postrzegani negatywnie przez ludność polską i litewską. Zaborca rosyjski

i cerkiew prawosławna nie zaprzestawała dalszych działań nad „przeciąganiem starowierców” na łono Cerkwi prawosławnej. Kolejnym etapem było osiedlanie jednowierców przy największych ośrodkach staroobrzędowców powstałych jeszcze za czasów Rzeczypospolitej Obojga Narodów, takich jak: Głęboki Rów na Suwalszczyźnie czy Pogorzelec na Sejneńszczyźnie, czy w Prusach Wschodnich w Eckertsdorf (obecna nazwa Wojnowo). Ruch jednowierców utworzony został przez Patriarchę Moskiewskiego⁵. Na ziemiach polskich jednowiercy pojawili się w połowie XIX wieku. W latach 1846–1851 władze carskie ufundowały jednowierczą cerkiew w Pokrowsku (obecnie Karolin) na Sejneńszczyźnie, z której była prowadzona misja wśród lokalnych wspólnot bezpopowców.

Początek XX wieku oraz związane z tym zmiany ustrojowe w Carskiej Rosji, szczególnie wydarzenia z 1905 roku i związane z nim niepokoje społeczne w Rosji (Wikipedia 2023j), zmusiły Imperatora Cara Mikołaja II Romanowa do liberalizacji sprawy staroobrzędowców i całkowitego zaprzestania prześladowań. W związku z tym został wydany „Imienny Ukaz Najwyższy /Drukowany w Rządowym Wiestniku z dnia 17 października 1906 roku Nr 230/ Do Rządzącego Senatu, Punkt I dotyczący Staroobrzędowców” – który to pozwalał na swobodne wyznawanie wiary według zasad określonych przez staroobrzędowców, na budowanie świątyń oraz tworzenie gmin wyznaniowych. Ukaz ten podporządkowywał staroobrzędowców władzy świeckiej. Wierchnią władzę nad Radą Kościoła sprawował wyznaczony urzędnik Rządowy (AAN 1270: 1–4). Uzyskanie przez Polskę niepodległości w 1918 roku otworzyło szansę dla społeczności staroobrzędowców na budowę silnej i jednolitej społeczności w II Rzeczypospolitej. Wyrazem tego było wydane zezwolenie przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia w Warszawie na Pierwszy Wszechpolski Zjazd Staroobrzędowców w Wilnie w dnia 15–17 października 1925 roku, na którym ukonstytuowała się Najwyższa Rada Staroobrzędowców o charakterze stałej reprezentacji Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego (AAN 1270: 1–4). W tym czasie na terytorium II Rzeczypospolitej zamieszkiwało około 80 tysięcy wiernych zrzeszonych w 52 gminach wyznaniowych (parafiach) położonych na terenie województw: wileńskiego, białostockiego, grodzieńskiego. Staroobrzędowcy na Pierwszym Wszechpolskim Zjeździe

⁵ Jednowiercy – staroobrzędowcy popowcy, którzy powrócili do jedności z Cerkwią prawosławną, zachowując jednak stary obrządek sprzed reformy Nikona (Wikipedia 2023i).

Staroobrzędowców w Wilnie opracowali i przedłożyli rządowi Rzeczypospolitej Polskiej Statut Wewnętrzny Kanonicznego Ustroju autonomicznego Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nie posiadającego hierarchii w Rzeczypospolitej wraz z zał. Nr 2 Projektem Prawideł (AAN 1271: 1–5). Kościół Staroobrzędowy korzystał z pełni praw publicznych. Przedsięwzięcia takie jak remonty czy odbudowa zniszczonych po I wojnie molenn była finansowana z budżetu państwa, nastawnicy byli również finansowani z budżetu państwa z dwóch źródeł: jako urzędnicy stanu cywilnego za prowadzenie ksiąg metrykalnych w swoich parafiach, jak też za prowadzenie nauki religii w szkołach powszechnych (AAN 1271: 7–45; AAN 1270: 7–494).

W dniu 22 marca 1928 roku zostało wydane Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej o stosunku Państwa do Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nie posiadającego hierarchii⁶ duchownej Nr 38 Dz.U.poz. 363, które obowiązuje do dziś dnia w niezmienionej formie prawnej (Sejm 2023). Wydane zostało również zarządzenie Władz Naczelnych nr 482 Rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 29 sierpnia 1928 roku o uznaniu Statutu Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego nie posiadającego hierarchii duchownej, opublikowane w Monitorze Polskim Nr 210 z dnia 12 września 1928 roku. Przed II wojną światową staroobrzędowcy posiadali również swoją reprezentację w Senacie. Był nim Prezes Naczelnej Rady Staroobrzędowców Senator Arseniusz Pimonow, od listopada 1930 roku z ramienia BBWR Senatu III kadencji z okręgu wileńskiego (Wikipedia 2023j). Zaś w Sejmie II Rzeczypospolitej Staroobrzędowców reprezentował wiceprezes Naczelnej Rady Staroobrzędowców Borys Pimonow, poseł w latach 1930, 1935 i 1938 z ramienia BBWR, wybierano go na posła III, IV i V kadencji Sejmu RP z okręgów Święciany i Brasław (Wikipedia 2023k).

Wszyscy członkowie Naczelnej Rady, Rady Gminy oraz wybierani przez Staroobrzędowe Gminy Wyznaniowe Nastawnicy zobowiązani byli przed objęciem wybranej funkcji do złożenia i podpisania przysięgi na wierność Rzeczypospolitej Polskiej. Taką przysięgę składano przedstawicielom Rządu Polskiego: przed wojewodą – członkowie Naczelnej Rady, przed Starostami – członkowie Rad Gmin i Nastawnicy (AAN 1270: 186–187, 509). W celu ilustracji tego, jak cenieni i szanowani byli staroobrzędowcy przez władze II Rzeczypospolitej, należy przytoczyć dwa przykłady. W wileńskiej molennie pod wezwaniem Matki Bożej w 1930 roku złożył

⁶ Oryginalna pisownia w rozporządzeniu.

wizytę prezydent RP Ignacy Mościcki (jak dotąd jedyny polski prezydent, który złożył staroobrzędowcom oficjalną wizytę). Zwolnienie duchownych starowerskich z wymogu składania przysięgi podczas składania zeznań przed Sądami Powszechnymi było wyrazem szacunku wobec nich, księża rzymskokatolicy nie mieli tego przywileju. II Rzeczypospolita przez 21 lat do czasu wybuchu II wojny światowej stworzyła dogodne warunki, aby zamieszkujący na jej terenie staroobrzędowcy utworzyli silną i niezależną od wpływów zewnętrznych społeczność: społeczność, która tworzyła jednolity organ narodowo-etniczny, z własnymi szkołami, w których prowadzono katechezy i nauczano języka cerkiewnosłowiańskiego, z duchowieństwem i świątyniami. Władze II Rzeczypospolitej miały również zamiar pomóc posłowi Borysowi Pimonowowi w utworzeniu unii z Kościołami Staroobrzędowymi Litwy, Łotwy, Estonii i połączeniu ich pod przewodnictwem Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego w Wilnie. Mimo oporów, władze łotewskiego Kościoła Staroobrzędowego, gdzie większość stanowili filiponi oraz istniały silne wpływy Rosji bolszewickiej na tamtejsze społeczeństwo, ostatecznie dały się przekonać do Unii. Ustalono, iż Zjazd zatwierdzający Unie pomiędzy Kościołami odbędzie się pod koniec września 1939 roku (AAN 1270: 526–527). W okresie międzywojennym kilkakrotnie była podejmowana próba rozbicia jedności Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego przez czynniki związane z Patriarchatem Moskiewskim oraz podległą jej Cerkwią Białokrynicką, której to siedziba znajdowała się w Rumunii. Formalnie ruch jednowierczy przestał istnieć na terytorium II Rzeczypospolitej wraz z uzyskaniem przez Polskę niepodległości. Jednowiercy traktowani byli jako powiązani z zaborcą i jako tacy byli niepożądani, tak jak i inne symbole caratu w wolnej Polsce. Staroobrzędowcy, którzy od zawsze zamieszkiwali na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego, uciekający przed prześladowaniami cara i Nikona, a także osadnicy przysięgali wierność odrodzonej Rzeczypospolitej i byli jej wiernymi obywatelami. Posiadanie tak oddanych obywateli zapewniało II Rzeczypospolitej pewność i bezpieczeństwo. Staroobrzędowcy stali się buforem przed agitacją bolszewicką szerzącą się wśród chłopstwa białoruskiego na kresach. Rząd Polski nawet odmówił wydania wizy wjazdowej kiszyniowskiemu biskupowi białokrynickiemu, i nie zgodził się na rejestrację Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego posiadającego hierarchię duchowną, w którym kryli się jednowiercy i bolszewicy agitatorzy (AAN 1272: 1–107).

Po wybuchu II wojny światowej i zajęciu przez Armię Czerwoną terenów Wileńszczyzny, Suwalszczyzny, Sejneńszczyzny i Ziemi Augustowskiej, Wschodni Kościół Staroobrzędowców przestał istnieć w państwie Stalina. Arsenij Pimonow zmarł 7 stycznia 1939 roku, Borys Pimonow zbiegł początkowo na Litwę później do USA. Pozostali członkowie Naczelnej Rady Staroobrzędowców jako wrogie elementy zostali aresztowani i zesłani do łagrów. Nikt z nich nie powrócił. Ludność z terenów obecnych powiatów: suwalskiego, sejneńskiego i częściowo augustowskiego (około 7000 osób) została na podstawie umowy między władzami niemieckimi i radzieckimi wysiedlona na terytorium Związku Radzieckiego bez prawa powrotu. Po 1945 roku powróciło zaledwie około 1700 osób, w większości nielegalnie lub jako byli frontowcy Armii Czerwonej lub Ludowego Wojska Polskiego. W granicach Polski Ludowej spośród 8 przedwojennych działały 3 parafie w województwie białostockim oraz 1 w województwie olsztyńskim, która znalazła się w granicach PRL po przyłączeniu podzielonych Prus Wschodnich. Do roku 1983 staroobrzędowcy w PRL-u nie posiadali żadnych struktur administracyjnych, nie istniała Naczelna Rada Staroobrzędowców, nie było Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego. Skupiali się oni głównie w małych grupach przy molennach: w Gabowych Grądach, Wodziłkach, Wojnowie i w Suwałkach. Wpływ agitacji komunistycznej oraz brak przekazywania historii dla powojennego pokolenia przez starsze pokolenie spowodowane było głównie strachem przed wykluczeniem społecznym. Wykluczenie społeczne powodowane było kłamliwymi i obraźliwymi opiniami na temat staroobrzędowców rozsiewanymi przez środowiska antyrosyjskie. W staroobrzędowcach społeczność polska dopatrywała się „ruskich” lub jak pospolicie mówiono w okolicach Sejn i Augustowa „kacapów”, którzy przyczyniali się do wydawania NKWD i UB ludności związanej z podziemiem niepodległościowym, co nie było w żaden sposób potwierdzone.

Kiedy młodzież i dzieci były dyskryminowane w szkołach, jedynym sposobem na uniknięcie tego było opuszczenie rodzinnych terenów i wyjazd do dużych, tworzących się ośrodków przemysłowych. Wsie zamieszkałe przez staroobrzędowców zaczęły pustoszeć, tradycja zamierać, a molenny stawały się opuszczone jak to miało miejsce w Pogorzeltu koło Sejn. W roku 1982 (w okresie Stanu Wojennego) molenna została rozebrana, przewieziona do pobliskich Gib i przekształcona na kościół rzymskokatolicki. To co przez wieki nie udało się carom i reformatorom Nikona, udało się

komunistom. W znacznej mierze zniszczono tradycję i funkcjonowanie społeczności staroobrzędowców w Polsce.

W 1983 roku potomek rodziny Pimonowów, prof. Leonid Pimonow po raz pierwszy po wojnie przyjechał do Polski i reaktywował Wschodni Kościół Staroobrzędowy na podstawie Rozporządzenia z 22 marca 1928 roku. Na podstawie Statutu Wileńskiego dokonano redakcji i dostosowania dokumentów do współczesnych wymagań. Statut ten został zatwierdzony w dniu 25.03.1984 roku przez Urząd do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Suwałkach. Leonid Pimonow został wybrany honorowym Prezesem Naczelnej Rady Staroobrzędowców. W 1985 roku założył Fundację im. Pimonowów w Suwałkach w celu pomocy wspólnotom staroobrzędowców w północno-wschodniej Polsce. Staroobrzędowcy z parafii w Wojnowie już od lat 70-tych XX wieku emigrowali do Republiki Federalnej Niemiec, gdzie uzyskiwali obywatelstwo niemieckie jako ludność zamieszkująca tereny Prus Wschodnich i III Rzeszy. Nigdy nie czuli emocjonalnej więzi ze staroobrzędowcami z Suwalszczyzny czy Ziemi Augustowskiej. Wszystkie te działania podejmowane po 1983 roku nie spowodowały rozwoju i utworzenia jednolitego społeczeństwa wśród staroobrzędowców. Głównymi czynnikami były: mała liczebność tej wspólnoty, rozbite całkowicie po II wojnie światowej społeczeństwo, prowadzenie przez samych staroobrzędowców dysput podkreślających różnice pomiędzy nimi samymi, brak wykształconego duchowieństwa i osób zasiadających w Radach Gmin czy w samej Naczelnej Radzie, brak angażowania się wspólnoty staroobrzędowców w sprawy i potrzeby Kościoła. W chwili obecnej na terenie Rzeczypospolitej Polski działają 4 parafie, z czego 2 są parafiami filialnymi. Dla parafii Gabowe Grądy parafią filialną jest Wojnowo, a dla parafii Suwałki – Wodziłki. Wschodni Kościół Staroobrzędowy w Polsce posiada 4 świątynie: w Gabowych Grądach, Suwałkach, Wodziłkach i Wojnowie. Regularne nabożeństwa odbywają się tylko w Gabowych Grądach. Wspólnota posiada jednego Nastawnika (duchownego), jednego nauczyciela religii, gdzie w szkołach powszechnych religia jest uczona w szkołach powiatu augustowskiego tj. Białobrzegach oraz w Augustowie. Parafia w Suwałkach korzysta z nastawnika, który nie jest zarejestrowany w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji Wydział do Spraw Wyznań i nie figuruje na liście duchownych. Tamtejszy nastawnik od 20 lat przyjeżdża co 2 tygodnie oraz w duże święta z Rygi. Dzieci natomiast uczone są katechezy w Domu Parafialnym w Suwałkach przy tamtejszej molennie. Całkowita liczba wiernych, którzy deklarują przynależność do Wschodniego

Kościół Staroobrzędowy w Polsce wynosi 1700 osób (dane z roku 2022). Brak silnej i zwartej wspólnoty prowadzi do zanikania staroobrzędowców z terenów Rzeczypospolitej Polski, gdzie przez 400 lat stanowili nieodzowny element społeczeństwa Rzeczypospolitej Obojga Narodów i II Rzeczypospolitej. Razem z Polakami przeżywali trudny okres 125 letnich zaborów i rusyfikacji narodu polskiego. Teraz ich dziedzictwo zostaje zacierane bezpowrotnie i nie jest chronione.

Zanik dziedzictwa kulturowego po staroobrzędowcach spowoduje nieodwracalną wyrwę w historii Polski, a w szczególności terenów północno-wschodniej Polski, Sejneńszczyzny, Suwalszczyzny i Ziemi Augustowskiej.

Literatura:

- Dębski K., 1910, *Roskoł i Sekty Prawosławne Cerkwi Rosyjskiej*, Kraków, str.12.
- Jewdokimow J., 2022, *Szlakiem Staroobrzędowców*, Supraśl.
- PE, 2002, Беспоповцы, [w:] *Православная энциклопедия*. Т. IV. Москва, с. 704–724.
- Sejm, 2023, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=W-DU19280380363> [21.01.2023].
- Tykiel B.; 1885, „Kilka Uwag Historyczno-Statystycznych o Guberni Augustowskiej”, wyd. Warszawa, str 7–8.
- Wikipedia, 2023a, *Moskwa – trzeci Rzym*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Moskwa_%E2%80%93_Trzeci_Rzym [20.01.2023].
- Wikipedia, 2023b, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Eucharystia_\(sakrament\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Eucharystia_(sakrament)) [20.01.2023].
- Wikipedia, 2023h, https://pl.wikipedia.org/wiki/Michai%C5%82_Murawjow_Wile%C5%84ski [20.01.2023].
- Schmidt W., 1923, *Geneza prywatnej rosyjskiej własności ziemskiej w b. gubernjach wileńskiej, grodzieńskiej i mińskiej (1793–1875). Z dodatkiem skorowidza majątków*, Warszawa.
- Wikipedia, 2023j, https://pl.wikipedia.org/wiki/Arseniusz_Pimonow [21.01.2023].
- Wikipedia, 2023k, https://pl.wikipedia.org/wiki/Borys_Pimonow [21.01.2023].
- Wikipedia, 2023l, https://pl.wikipedia.org/wiki/Leonid_Pimonow [21.01.2023].
- Wikiwand, 2023, *Księgi kormcze*, https://www.wikiwand.com/pl/Ksi%C4%99ga_kormcza [20.01.2023].

- Wikipedia, 2023e, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Wietka> [20.01.2023].
- AAN, 1270, Archiwum Akt Nowych. Nr Zespołu 14 Nr serii: 5.6.32 Sygn. Jedn. archiwum 1270. Nazwa Zespołu Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego Departamentu V Wyznań Religijnych Referat Wyznań Prawosławnych. Sekty Prawosławne Staroobrzędowcy (Nie uznający hierarchii) 1922–1932 r.
- AAN, 1271, Archiwum Akt Nowych Nr Zespołu 14 Nr serii: 5.6.32 Sygnatura Jednostki archiwum 1271 Nazwa Zespołu Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Kościół Staroobrzędowy Nieuznający Hierarchii-projekt Ustawy o stosunku prawnym Wschodniego Kościoła Staroobrzędowcego nie posiadającego hierarchii Rozporządzenie Prezydenta/ 1926–1932/ r.
- Wikipedia, 2023d, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Molenna> [20.01.2023].
- Wikipedia, 2023f, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Popowcy> [20.01.2023].
- Wikipedia, 2023c, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Nastawnik> [20.01.2023].
- Wikipedia, 2023g, <https://pl.wikipedia.org/wiki/%C5%9Alub> [20.01.2023].
- Wikipedia, 2023i, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Jednowiercy> [20.01.2023].

Dorota Paśko-Konecniak
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9832-999>
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Magdalena Ziółkowska-Mówka
ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-4730-4820>
Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu

Michał Głuszkowski
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3353-2671>
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Zespołowe badania terenowe rosyjskiej gwary staroobrzędowców na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika 1999–2018

**The team field research of the Russian Old Believers' dialect
at Nicolaus Copernicus University, 1999–2018**

Streszczenie

W artykule zostały przedstawione najważniejsze osiągnięcia zespołowych badań terenowych realizowanych w latach 1999–2018 pod kierownictwem prof. Stefana Grzybowskiego przez jego seminarzystów i doktorantów. Celem eksploracji było gromadzenie materiału do analiz dialektologicznych i lingwistycznych, a ich zakres terytorialny i tematyczny był sukcesywnie powiększany. Materialnym dorobkiem kolejnych ekspedycji było kilkaset godzin nagrań, kilka tysięcy fotografii i fotokopii oraz materiały filmowe, ale równie cenne było zdobywane przez uczestników wyjazdów doświadczenie, wykorzystywane następnie w badaniach innych społeczności wyspowych i mniejszości językowych na świecie.

Słowa kluczowe: dialektologia, badania terenowe, rosyjska gwara, staroobrzędowcy, socjolingwistyka

Abstract

This article presents the most important achievements of the team field research carried out in the years 1999–2018 under the supervision of Prof. Stefan Grzybowski by his seminar and doctoral students. The purpose of the exploration was to collect material for dialectological and linguistic analyses; and their territorial and thematic scope was successively expanded. The material achievements of subsequent expeditions were several hundred hours of recordings, several thousand photographs and photocopies, as well as film materials, but equally valuable was the experience gained by the participants of the research trips, which was then used in research of other Slavic insular and minority communities in the world.

Key words: dialectology, field research, Russian dialect, Old Believers, sociolinguistics

Spośród licznych osiągnięć Profesora Stefana Grzybowskiego najbardziej owocnym pod względem liczby zaangażowanych osób, powstałych prac dyplomowych, współpracy międzynarodowej, publikacji i wystąpień konferencyjnych, są badania gwary staroobrzędowców. Ich podstawą były materiały zbierane podczas ekspedycji zespołowych w latach 1999–2018, których historia zaczyna się na długo przed rokiem 1999 i trwa do dzisiaj.

Zainteresowanie Jubilata rosyjską gwarą staroobrzędowców w Polsce rozpoczęło się podczas jego pracy na Uniwersytecie Łódzkim w latach 70., kiedy brał udział w wyjazdach badawczych ze studentami tamtejszej rusycystyki w regionie suwalsko-augustowskim. W tym samym czasie pracował tam prof. Eugeniusz Iwaniec, specjalizujący się w historii i szeroko rozumianej kulturze starowierców, a badania dialektologiczne były później kontynuowane przez prof. Jana Sosnowskiego. Ponieważ początkowo celem prof. Grzybowskiego była analiza rosyjskich cech dialektalnych w gwarze staroobrzędowców, zaobserwowane wówczas przez niego silne wpływy polskie w zakresie fonetyki, dotyczące m.in. zastąpienia rosyjskich palatalizowanych przedniojęzykowo-zębowych spółgłosek ich polskimi palatalnymi ekwiwalentami [t], [d], [s], [z], [n] → [ć], [ź], [ś], [ż], [ń], osłabiły jego zainteresowanie tym tematem na ponad dwie dekady.

Okazało się, że kluczem do powrotu do problematyki gwary rosyjskiej na Suwalszczyźnie i Ziemi Augustowskiej stała się inspiracja z zewnątrz, związana z wizytą dialektologów z Instytutu Języka Rosyjskiego Rosyjskiej Akademii Nauk im. W. Winogradowa na XII Międzynarodowym Kongresie

Slawistów w Krakowie w 1998 r. (Гжибовский 2015: 26). Prof. Leonid Kasatkin, prof. Rozalia Kasatkina i dr Olga Rownowa prowadzili szeroko zakrojone badania gwar rosyjskich na terenie Rosji i poza nią, przy czym w tym drugim przypadku przedmiotem analizy były głównie społeczności starowerskie, także poza kontynentem europejskim. Funkcjonowanie rosyjskiej wyspy gwarowej na terenie Polski zainteresowało ich do tego stopnia, że swój udział w Kongresie Slawistów wiązali z możliwością wizyty w miejscowościach zamieszkałych przez staroobrzędowców. Rekonesans wypadł na tyle pomyślnie, że rosyjscy dialektolodzy zaplanowali ekspedycję, która odbyła się we współpracy z S. Grzybowskiem w lipcu 2000 r.

Nie tylko goście z IJR RAN uznali wyjazd z 1998 r. za udany i obiecujący pod względem naukowym. To, co ćwierć wieku wcześniej zniechęciło Jubilata do badań gwary starowierców w Polsce, czyli zachodzące w niej zmiany pod wpływem języka polskiego, tym razem okazało się głównym magnesem do ich kontynuacji – z dwóch powodów: chęci udokumentowania i opisanie unikalnych zjawisk w mowie starszego pokolenia, a także analizy wpływu polskiego, który jest swoisty i również świadczy o wyjątkowym charakterze gwary staroobrzędowców na terenie Polski. Dlatego też prof. Grzybowski zdecydował się wznowić swoje badania i od początku angażował w nie młodych adeptów słowiańskiej dialektologii. Zarówno pierwsza toruńska ekspedycja w 1999 r., jak i kilka kolejnych, miała charakter studenckiego obozu naukowego, w którym wzięły udział seminarzystki piszące prace magisterskie na temat starowerskiej gwary, a głównym celem wyjazdu było zgromadzenie materiału terenowego. Dziś, z perspektywy 16 ekspedycji zespołowych oraz kilku indywidualnych wyjazdów badawczych i około 400 godzin zarejestrowanych wywiadów, można ulec wrażeniu, że nie było to bardzo trudne zadanie. Choć wyjazd ten odbył się jeszcze bez udziału autorów niniejszego tekstu oraz pozostałych osób z obecnego grona badaczy gwary staroobrzędowców – uczniów S. Grzybowskiego, z relacji Jubilata i późniejszych własnych doświadczeń wiemy, że organizacja pierwszej eksploatacji terenowej wymagała dużego wysiłku. Po pierwsze, rozpoczęcie badań w nowym miejscu wiązało się z koniecznością poświęcenia większej ilości czasu na nawiązanie kontaktów z informatorami i zdobycie ich zaufania. Po drugie, mimo wcześniejszej lektury opracowań na temat staroobrzędowców i ich języka oraz wstępnych przygotowań podczas pierwszego roku seminarium magisterskiego, studencki zespół badawczy był niedoświadczony, co wymagało większego wysiłku od jego kierownika. Po trzecie, w związku

z tym, że badania były prowadzone na terenie wsi Gabowe Grądy i Bór, czyli miejscowości bez ogólnodostępnej bazy noclegowej, jedynym miejscem do zatrzymania się był dom parafialny. Nie było w nim kuchni, co wiązało się z koniecznością dojazdów na obiady. Wspomniane trudności sprawiły, że wymierny efekt ekspedycji w postaci zarejestrowanych wywiadów z przedstawicielami różnych pokoleń społeczności starowierców, był skromny i liczył niespełna 9 godzin nagrań, ale zostały wówczas nawiązane kontakty, które zaprocentowały podczas kolejnych eksploracji terenowych. Ponadto w 1999 r. została zapoczątkowana analiza problemów antroponomii w sytuacji kontaktu językowego i kulturowego, która później rozwinęła się w ważny nurt w toruńskich badaniach, kontynuowany w późniejszych latach przez Magdalenę Ziółkowską-Mówkę (Ziółkowska-Mówka 2018).

Równie ważny dla przyszłych badań, choć z nieco innych względów, był udział S. Grzybowskiego w ekspedycji rosyjskich dialektologów w lipcu 2000 r. Jako doświadczeni badacze terenowi L. i R. Kasatkinowie oraz O. Rownowa potrzebowali wsparcia głównie w zakresie logistycznym, ale to właśnie podczas prowadzonych przez nich wywiadów zostały dokonane obserwacje, które pozwoliły Jubilatowi doprecyzować problematykę badawczą dla formowanego przez niego zespołu toruńskiego. Polskie wpływy leksykalne w gwarze staroobrzędowców w okolicach Augustowa były na tyle silne, że w rozmowach z Rosjanami prowadziły do nieporozumień. To właśnie wtedy jeden z najstarszych starowierców zapytany o to, czym kryje się dachy, odpowiedział: *bliachoj*, który to termin nie został zrozumiany przez zadającego pytanie L. Kasatkina. Doświadczony badacz nie chciał dać po sobie tego poznać i by nie zakłócać wyводу rozmówcy pytaniem o znaczenie, próbował odgadnąć je z kontekstu, zadając kolejne pytanie, w jaki sposób staroobrzędowcy robią tę *bliachę*. To pytanie zaskoczyło z kolei gospodarza, który nie był w stanie uwierzyć, że wykształcony gość – profesor z Moskwy może nie wiedzieć, czym jest *bliacha*. Źródłem nieporozumienia było polskie pochodzenie znacznej części terminów związanych z budownictwem. W tym przypadku było to zapożyczenie – fonologiczna adaptacja polskiego słowa blacha poprzez zmiękczenie spółgłoski [l] → [l'] oraz dostosowanie do gwarowej deklinacji. Tymczasem w języku rosyjskim forma *бляха* używana jest jako eufemizm popularnego wulgaryzmu. Dlatego dopiero po uzyskaniu odpowiedzi: *pakupajem w sklepie*, L. Kasatkin był w stanie odgadnąć znaczenie polskiego zapożyczenia. Ta często wspominana przez S. Grzybowskiego sytuacja uzmysłowiła mu,

że badania zjawisk związanych z kontaktem językowym znacznie łatwiej będzie prowadzić polskim językoznawcom-rusycystom, znającym bardzo dobrze obydwa systemy językowe. Spostrzeżenia te zaowocowały sformulowaniem pod tym kątem tematów prac dyplomowych powstających w kolejnej grupie seminarzystek.

Dzięki doświadczeniom z poprzednich dwóch lat, wyjazd z 2001 r. mógł być zorganizowany nieco łatwiej. Ekspedycja miała miejsce w lipcu, oprócz prof. Grzybowskiego, brały w niej udział trzy studentki (seminarzystki). Dzięki uprzejmości jednej z informaterek mogliśmy mieszkać w prywatnym domu i wykąpać się w prawdziwej rosyjskiej bani, która jest nieodłącznym elementem kultury starobrzędowców. Sporą atrakcją było codzienne wyciąganie wody ze studni na korbę. Spotkania zaowocowały nagraniami starowerskiej młodzieży, która barwnie opowiadała o kaszczunach, czyli żartach i figlach płatanych przed świętami Bożego Narodzenia. Rezultatem przeprowadzonych wywiadów były kolejne prace magisterskie dotyczące wpływu polszczyzny na gwarę w zakresie leksyki (zapożyczenia i kalki językowe) i składni. Przeprowadzone wywiady miały charakter nie tylko swobodnej rozmowy, ale też informatorzy samodzielnie nazywali wskazywane przez nas przedmioty i opowiadali o nich. Pozwoliło to na wyekscerpowanie oprócz form podstawowych, również form zależnych analizowanych leksemów.

Kolejna ekspedycja, zorganizowana w ramach sekcji badań gwary starobrzędowców Koła Naukowego Rosjoznawców UMK, odbyła się w 2004 r. Przyczyną dłuższej przerwy od poprzedniego wyjazdu był przede wszystkim nabór kolejnej grupy seminarzystów zainteresowanych rosyjską dialektologią i kontaktami językowymi. Na szczęście, nawiązane wcześniej przez prof. Grzybowskiego kontakty z liderami starowerskiej wspólnoty umożliwiły ponowne zakwaterowanie zespołu na miejscu, tym razem w niedawno zamkniętej szkole w Gabowych Grądach, w pomieszczeniach przeznaczonych wcześniej na mieszkanie nauczyciela. Oprócz nowych uczestników, w wyjeździe brała też udział uczestniczka poprzedniej ekspedycji, Dorota Paško-Koneczniak, ale już na innym etapie kariery naukowej, jako słuchaczka studiów doktoranckich w zakresie językoznawstwa, co dało początek realizacji bardziej zaawansowanych problemów badawczych. W tym przypadku były to zagadnienia polskich wpływów w zasobach leksykalnych gwary starowierców, przedstawione później w monografii (Paško-Koneczniak 2011) i słowniku (Paško-Koneczniak 2016). W ramach rozszerzania zakresu analizy i rozwijania warsztatu badawczego, D. Paško-Konecz-

niak opracowała ankietę socjolingwistyczną, zawierającą pytania na temat m.in. zakresu użycia języków i poziomu ich znajomości, umiejętności posługiwania się nimi w określonych sferach (np. składania życzeń), a także pomagającą zebrać informacje socjolingwistyczne na temat informatorów, którzy nie byli w stanie lub nie chcieli udzielić wywiadów rejestrowanych na dyktafonie.

Podczas realizacji badań ankietowych udało nam się dotrzeć do wielu osób, które wcześniej nie współpracowały z naszym zespołem, co dotyczyło przede wszystkim młodych ludzi, którzy nie mieszkali w Gabowych Grądach i Borze, ale przebywali tam w lipcu 2004 r. w związku z pobytem wakacyjnym u dziadków lub rodziców. Poszerzenie sieci informatorów podczas tego wyjazdu wynikało także z potrzeby odświeżenia kontaktów po trzyletniej przerwie od poprzedniego pobytu, czemu służyły wizyty we wszystkich domach wraz z dokładnym wyjaśnieniem powodu przybycia i prośbą o umożliwienie się na spotkanie. Aby szybciej dotrzeć do wszystkich mieszkańców oraz uniknąć nachodzenia gospodarzy zbyt dużą grupą, członkowie zespołu podzielili się na podgrupy. Choć oprócz D. Paško-Konecniak pozostali uczestnicy obozu naukowego odwiedzali Gabowe Grądy i Bór po raz pierwszy, powołanie się na prof. Grzybowskiego zjednywało sympatię i zaufanie kolejnych osób. Wielokrotnie podczas tego obozu oraz kolejnych słyszeliśmy przychylnie wypowiedzi na temat Jubilata. Szacunek wzbudzał tytuł profesorski, ale przede wszystkim jego życzliwość i zainteresowanie drugim człowiekiem. Starowiercy podkreślali, że mimo iż jest profesorem, można z nim o wszystkim porozmawiać jak z najbliższym sąsiadem, nie tworzy bariery z rozmówcą niezależnie od jego wykształcenia czy pozycji społecznej. Wielką sympatię zaskarbiła sobie również żona Jubilata – Violetta Grzybowska – która uczestniczyła w obozach w 2004 r. i 2005 r. Mieszkańcy Gabowych Grądów i Boru byli pod wrażeniem tego, że pani profesorowa gotuje obiady studentom, że poświęca na to swój wolny czas. Rozmówcy zwracali uwagę także na skromność państwa Grzybowskich. Nierzadko dziwili się, że jeżdżą starym samochodem i że nie jest im go szkoda na jazdę po wyboistych jeszcze wtedy drogach. Informatorzy cenili to, że mogą opowiadać o tym, o czym mają ochotę i mogą swobodnie mówić po swojemu, ponieważ, jak zawsze powtarzał Jubilat – „rosyjski znamy, chcemy poznać wasz język, nie interesuje nas co mówicie, ale jak, wszystko jest dla nas ważne”. Niektórzy rozmówcy początkowo nieufnie podchodzili do nagrań swoich wypowiedzi, mieli bowiem przykre doświadczenia z dziennikarza-

mi, którzy niekiedy zniekształcali w mediach ich słowa. Jednak sympatia i zaufanie do prof. Grzybowskiego, a także długi, bo dwutygodniowy, pobyt oraz duże zaangażowanie uczestników sprawiły, że ekspedycja przyniosła bogaty i różnorodny materiał badawczy w postaci prawie 37 godzin nagrań.

Zastosowanie udanych rozwiązań metodycznych i logistycznych sprawiło, że wyjazd badawczy w 2005 r. był pod wieloma względami podobny do poprzedniego. Dzięki poszerzonemu rok wcześniej gronu informatorów i rozwiązaniu problemów z zakwaterowaniem – bazą dla uczestników obozu naukowego ponownie była szkoła – mogliśmy skupić się na podtrzymywaniu kontaktów i wywiadach z osobami, które nas pamiętały, co znacznie ułatwiło realizację badań. Sprawne działanie pozwoliło na wygosparowanie jednego dnia na wizytę w Wodziłkach i przygotowanie do eksploracji na Suwalszczyźnie w kolejnych latach. Zgromadzony materiał po raz kolejny okazał się bardzo bogaty i obejmował 37,5 godziny nagrań.

Wprowadzenie pewnego stałego rytmu do badań i coraz lepszy kontakt z miejscową społecznością sprzyjały coraz bardziej ambitnym planom związanym z rozwojem badań antroponimicznych i dokumentacją starowierskich nekropolii, która została zrealizowana przez S. Grzybowskiego i M. Ziółkowską-Mówkę w 2006 r. Stacjonujący po raz kolejny w szkole w Gabowych Grądach zespół podzielił się na podgrupy, z których jedna zajmowała się odnajdywaniem i dokumentacją kolejnych cmentarzy, a druga – kontynuacją badań na miejscu z zastosowaniem sprawdzonych już wcześniej rozwiązań. Dzięki informacjom uzyskanym od starowierców z Gabowych Grądów i Boru zespół dotarł do 4 cmentarzy w regionie augustowskim i 18 w suwalsko-sejneńskim, a wszystkie znajdujące się na nich mogiły zostały sfotografowane. Ponadto Jubilat podczas urlopu na Mazurach udokumentował inskrypcje nagrobne z 8 tutejszych cmentarzy starowierskich. Odnalezienie niektórych cmentarzy było utrudnione, ponieważ nie były w żaden sposób oznaczone, a o tym, że może to być nekropolia świadczyły niekiedy tylko drzewa i krzewy bujnie rosnące na zwartym terenie. Często, by znaleźć krzyż nagrobny, należało wydeptać ścieżki w wysokich zaroślach. Poszukiwania nekropolii zaowocowały ciekawymi kontaktami z osobami spoza społeczności starowierskiej, umożliwiły poznanie ich stosunku do cmentarzy staroobrzędowych i stan wiedzy o tej grupie. Nawiazane zostały też dzięki temu znajomości ze starowiercami, które w kolejnych latach stawały się coraz bliższe.

Oprócz rozszerzenia sieci informatorów poza region augustowski i przeprowadzenia szeroko zakrojonej dokumentacji cmentarzy, ekspedycja z 2006 r. zaowocowała poszerzeniem korpusu nagrań¹, przy czym w przypadku wybranych informatorów były to materiały z kilku kolejnych ekspedycji. U osób dorosłych dodatkowe wywiady służyły głównie poszerzaniu zakresu poruszanych tematów, ale nie miały przełomowego znaczenia pod względem zmian językowych, ponieważ byli to ludzie dojrzały o ustabilizowanej sytuacji życiowej i ukształtowanych idiolektach. Inaczej było w przypadku młodzieży, a zwłaszcza dzieci. Dorastanie, zmiana szkoły lub innych okoliczności życiowych skutkowały wzrostem lub spadkiem kompetencji w zakresie tradycyjnego języka wspólnoty, praktycznie aż do całkowitego zaniku posługiwania się rosyjską gwara. Skłoniło nas to do uwzględnienia w badaniach perspektywy podłużnej (longitudinalnej), polegającej na docieraniu do tych samych informatorów w kolejnych latach w celu zobrazowania zmian ich sytuacji językowej². Tego typu badania są szczególnie wymagające, ponieważ do ich prowadzenia potrzebny jest dobry i stały kontakt z informatorami, który to warunek, najtrudniejszy w realizacji analiz podłużnych, został przez nasz zespół spełniony. Dzięki temu charakterystyka indywidualnych i grupowych zmian sytuacji językowej w ujęciu longitudinalnym mogła stać się jednym z kluczowych problemów badawczych rozprawy doktorskiej M. Głuszkowskiego (zob. Głuszkowski 2011).

Wyjazdy z lat 2004–2006 oprócz poszerzenia obszaru badań, pogłębiania starych problemów badawczych i rozwijania nowych, a także innowacji metodologicznych, zachęciły nas także do wzbogacenia różnorodności tematycznej materiału. Rozmowy z informatorami oprócz problematyki ogólnej, kulturowej lub historycznej, dotyczyły często bieżących tematów, które związane były np. z aktualnymi pracami gospodarskimi lub zbliżającym się świętem religijnym. Choć początkowo podczas organizacji wyjazdów nie przywiązywaliśmy dużej wagi do terminu wyjazdów, kierując się jedynie tradycyjną na uniwersytecie większą elastycznością czasową letnich wakacji, tak się złożyło, że prawie wszystkie ekspedycje odbyły się w lipcu. Pierwszym, nieplanowanym specjalnie, odstępstwem od tej reguły był 2005 r., kiedy obóz naukowy odbył się w sierpniu, ale w roku 2007 była to

¹ Dodatkowe działania badawcze sprawiły, że zapisano mniej wywiadów, niż podczas poprzednich wyjazdów (niecałe 23 godziny).

² Założenia badań podłużnych w toruńskim zespole zostały szerzej omówione w odrębnym opracowaniu (zob. Głuszkowski, Grupa 2016).

już w pełni świadoma decyzja, ponieważ chcieliśmy odwiedzić naszych informatorów o innej porze roku. Ekspedycja w środku zimy byłaby trudna do zrealizowania pod względem logistycznym, ale udało nam się zorganizować wyjazd na przedwiośniu, co jednak i tak wiązało się z trudnościami z zakwaterowaniem, ponieważ szkoła w Gabowych Grądach nie była ogrzewana. Dzięki życzliwości naszych informatorów mogliśmy się zatrzymać w prywatnym domu, który okresowo nie był wykorzystywany, ale był w pełni wyposażony i posiadał sprawne piece. Dłuższe wieczory i brak prac polowych na początku marca sprzyjały dłuższym rozmowom, także na inne niż w okresie letnim tematy, m.in. związane z wielkim postem lub wiszącymi w wielu domach nad piecem wiankami cebuli. Ponieważ wyjazd odbył się w czasie trwania zajęć akademickich, trwał krócej niż poprzednie (niecały tydzień), ale pozwolił na zgromadzenie bardzo ciekawego i zróżnicowanego pod względem tematycznym materiału (20 godzin).

2007 był jedynym rokiem, w którym udało nam się zrealizować dwie ekspedycje zespołowe. Do Gabowych Grądów i Boru wróciliśmy we wrześniu, kwaterując się podobnie jak w poprzednich latach w szkole. Oprócz kontynuacji rozmów z mieszkańcami obydwu wsi oraz Augustowa, odwiedziliśmy informatorów, z którymi kontakty zostały nawiązane rok wcześniej przy okazji dokumentacji cmentarzy. Od tej pory podczas wszystkich kolejnych wyjazdów dzieliliśmy czas na badania realizowane w różnych miejscowościach z coraz większym naciskiem na początkowo pominięty region suwalski, a równocześnie rozpoczęliśmy poszukiwania kontaktów w regionie mazurskim.

W kolejnym roku powróciliśmy do letnich terminów ekspedycji. Wynikało to nie tylko z łatwiejszej organizacji, ale i z uwag naszych informatorów, które przekazywali nam podczas jesiennego wyjazdu w 2007 r. Okazało się, że spotkania we wrześniu były dla nich kłopotliwe ze względu na większą ilość prac polowych. Lipiec, który również obfitował w obowiązki w gospodarstwach, był pod tym względem dogodniejszy, ponieważ dłuższe dni umożliwiały pogodzenie kilku rzeczy ze sobą. Rok 2008 nie przyniósł większych zmian pod względem zakresu terytorialnego i problemowego badań, ale wiązał się też z pewną istotną zmianą, bo był to ostatni pobyt w szkole w Gabowych Grądach. Postępująca degradacja rzadko używanego i nieogrzewanego budynku w późniejszych latach uniemożliwiła korzystanie z niego nawet w okresie letnim. Na szczęście, mieliśmy już sprawdzone

alternatywne rozwiązanie z poprzedniego roku, dzięki czemu w lipcu 2009 r. mogliśmy zatrzymać się w prywatnym domu.

Warunki zamieszkania w Gabowych Grądach i Borze nam odpowiadały, a mieszkańcy obydwu wsi przyjmowali nas z niezmienną życzliwością. Jednak mimo chęci kontynuacji badań longitudinalnych i gromadzenia materiału od tych samych informatorów na przestrzeni kolejnych lat, zależało nam na rozwijaniu eksploracji na Suwalszczyźnie, co powodowało problemy logistyczne. W badaniach terenowych umawianie spotkań kosztuje niejednokrotnie więcej czasu i wysiłku niż samo przeprowadzenie wywiadu, do którego czasem w końcu nie dochodzi w wyniku zdarzeń losowych. Niekiedy przypadek może też sprawić, że zwykła pogawędka na wiejskiej ulicy lub przed sklepem przekształci się w wielogodzinną rozmowę. Dlatego tak ważna jest możliwość zakwaterowania na miejscu i stały kontakt z badaną społecznością. Tymczasem, mieszkając w Gabowych Grądach, by dotrzeć do Wodзилек, Budy Ruskiej, Sztabinek, Sejn, Hołn Wolmera lub innych miejscowości wokół Suwałk musieliśmy poświęcać około godziny na dojazd, co wiązało się z nakładem czasu, i kosztami. Poza tym, jakiegokolwiek trudności komunikacyjne lub przedłużające się rozmowy mocno wpływały na harmonogram spotkań. Dlatego w 2010 r. zdecydowaliśmy się inaczej rozłożyć akcenty i zatrzymaliśmy się w ośrodku PTTK w Wigrach, co ułatwiło nam dotarcie do Suwałk i okolicznych wsi w znacznie krótszym czasie, a na odwiedzenie Gabowych Grądów, Boru i Augustowa poświęciliśmy dwa dni wyjazdowe. Ekspedycja z 2010 r. była pierwszą, w której nie brali udziału studenci, a jedynie Jubilat i wypromowani przez niego doktorzy oraz doktoranci, choć należy zaznaczyć, że wszyscy uczestnicy zaczęli badania właśnie od obozów naukowych w ramach seminariów magisterskich. Podobny charakter miał wyjazd w następnym roku, ale wówczas powróciliśmy do Gabowych Grądów, zatrzymując się ponownie na prywatnej kwaterze. Jak się okazało – po raz ostatni, ponieważ w późniejszych latach dom był już na stałe zamieszkały.

Już od kilku poprzednich ekspedycji celem nie było gromadzenie jak największej ilości materiału, lecz dbałość o kontynuację badań podłużnych, docieranie do nowych informatorów i rozmowy na nowe tematy. W latach 2008 i 2009 mimo to udało się zarejestrować wiele wywiadów (po 32 godziny), ale lata 2010 i 2011 były mniej owocne pod względem ilościowym (odpowiednio: 22 i 11 godzin nagrań), choć zgromadzony wówczas materiał był urozmaicony i w istotny sposób wzbogacił korpus gwary staroob-

rzędowców. W niedługim czasie korpus ten stał się przedmiotem nowych działań badawczych, związanych z realizacją uzyskanego przez prof. Grzybowskiego w grudniu 2011 r. grantu Narodowego Centrum Nauki „Dokumentacja rosyjskiej gwary staroobrzędowców w północno-wschodniej Polsce – internetowa baza danych” (na lata 2011–2015). Wykonywanie zadań badawczych związanych z transkrypcją wybranych nagrań i uzupełnianiem bazy materiałowej o wypowiedzi mieszkańców regionu mazurskiego – najmniej do tej pory zbadanego przez toruński zespół – ukierunkowało nasze działania badawcze w kolejnych latach.

Ze względu na okresowy brak nowych seminarzystów piszących prace poświęcone językowi i kulturze staroobrzędowców, a także inne obowiązki członków zespołu badawczego, nastąpiła przerwa w eksploracjach terenowych do lipca 2014 r. Do kadry naukowej dołączyło wówczas kolejne pokolenie seminarzystek piszących prace licencjackie pod opieką D. Pańko-Koneczeniak i M. Głuszkowskiego, a także dr Adam Jaskólski, dla którego kontakty językowe i dialektologia słowiańska stanowią jeden z kilku tematów badawczych obok różnych nurtów szeroko rozumianych badań dyskursu. Badania postanowiliśmy rozpocząć od pobytu w ośrodku wczasowym na terenie byłego klasztoru staroobrzędowców w Wojnowie i eksploracji sąsiednich miejscowości nie tylko ze względu na zadania grantowe, ale także w związku z wcześniejszymi już planami przeprowadzenia wywiadów z mazurskimi starowiercami. Podczas tego samego wyjazdu chcieliśmy także odwiedzić naszych informatorów na Suwalszczyźnie i Ziemi Augustowskiej, aby odświeżyć z nimi kontakty po dłuższej niż zazwyczaj przerwie. Specyfika badań w regionie mazurskim okazała się inna niż w znanych nam wcześniej skupiskach starowierców w województwie podlaskim. Nawiązanie nowych kontaktów w Wojnowie i okolicach wymagało dużych starań, ale zaowocowało cennymi nagraniami, a powrót do Gabowych Grądów i Boru, Augustowa, Suwałk i innych miejscowości pomógł przygotować się do bardziej intensywnego gromadzenia materiałów w kolejnym roku. Ponieważ zarówno szkoła, jak i zajmowana przez nas kilka razy kwatery prywatna były już niedostępne, zatrzymaliśmy się w Białobrzegach w motelu znajdującym się w starym młynie wodnym, który był naszą kwaterą także podczas ekspedycji w 2015 r. Obydwie te ekspedycje wiązały się z częstymi przejazdami pomiędzy miejscowościami w różnych regionach, odwiedzaniem starych i nowych informatorów oraz uzupełnianiem dokumentacji językowej, socjolingwistycznej i kulturowej.

W 2016 r. ponownie przenieśliśmy centrum naszej aktywności na Suwalszczyznę, jako kwaterę wybierając gospodarstwo agroturystyczne w Gawrych-Rudzie. Taka lokalizacja pozwalała na wygodny i szybki dojazd do Sejna, Płociczna i Suwałk, a w nieco dalszej kolejności do innych miejscowości na Suwalszczyźnie. Dla usprawnienia badań wyjazdu do Gabowych Grądów i Boru planowaliśmy jako całodzienne serie spotkań, co pozwoliło w możliwie najbardziej efektywny sposób wykorzystać czas ekspedycji. Badania przebiegały na tyle sprawnie, że zdecydowaliśmy się nie zmieniać lokalizacji noclegów również w kolejnych latach. W 2017 r. do zespołu dołączyła prof. Katarzyna Dembska, u której podobnie jak w przypadku A. Jaskólskiego badania dialektologiczne były jednym z kilku tematów badawczych. W poszerzonym składzie, w którym podobnie jak podczas pierwszych ekspedycji znaleźli się studenci – tym razem seminarzyści uczniów Jubilata – spotykaliśmy się z informatorami zarówno w regionie suwalsko-sejneńskim, jak i augustowskim. Większy zakres terytorialny i równoległe prowadzenie prac w różnych miejscach były możliwe dzięki dwóm samochodom osobowym i wykorzystaniu wcześniejszych kontaktów, które ułatwiały bardziej elastyczne umawianie terminów spotkań. Przystępując do badań w ostatnich latach dysponowaliśmy już bardzo bogatym i różnorodnym korpusem nagrań, dlatego nie skupialiśmy się na gromadzeniu jak największej ilości materiału, lecz na aktualnie realizowanych tematach badawczych z zakresu antroponomii, frazeologii³, funkcjonowania gwary staroobrzędowców w kodzie ograniczonym i rozwiniętym oraz jej wariantu literackiego w utworach poetyckich⁴, systemu przyimków i konstrukcji przyczynowo-skutkowych⁵. Mimo to, ostatnie wyjazdy w istotny sposób poszerzyły dotychczasowy korpus także pod względem ilościowym: 28 godz. w 2016 r., 36 godz. w 2017 r. i 19 godz. w 2018 r.

Oprócz kilkuset godzin nagrań, kilku tysięcy fotografii i fotokopii oraz kilkunastu godzin filmów bardzo ważnym efektem badań terenowych kierowanego przez prof. Grzybowskiemu zespołu było kształcenie kadry naukowej. Rezultaty badań doprowadziły do obronienia trzech rozpraw doktorskich pod kierunkiem Jubilata (2008 – D. Paško-Konecniak, 2009 – M. Głuszkowski i 2016 – M. Ziółkowska-Mówka) i dwóch pod kierunkiem

³ Zob. artykuł M. Grupy-Dolińskiej w niniejszym tomie.

⁴ Zob. artykuł A. Pawlaczyk w niniejszym tomie.

⁵ Zob. artykuł A. Jaskólskiego w niniejszym tomie.

M. Głuszkowskiego (2020 – M. Grupa-Dolińska, 2022 – A. Pawlaczyk), a także stanowiły istotny wkład w osiągnięcie naukowe wskazane jako podstawa nadania stopnia doktora habilitowanego (2014 – M. Głuszkowski). Ponadto, kilkanaście osób uzyskało stopień licencjata lub magistra⁶. Umiejętności badawcze zdobywane przez uczestników wyjazdów procentowały wielokrotnie w innych projektach realizowanych przez członków zespołu, a zwłaszcza w grupowych i indywidualnych badaniach terenowych na Ukrainie (od 2007 r.), Syberii (od 2008 r.) oraz wśród łotewskich i estońskich staroobrzędowców (od 2015 r.). Dla wszystkich z nas wyjazdy do Gabowych Grądów i Boru były pierwszym tak intensywnym i wymagającym doświadczeniem badawczym, wiążącym się z potrzebą dotarcia do informatorów, namówienia ich do poświęcenia swojego czasu obcym osobom, a następnie właściwego przeprowadzenia wywiadu i technicznej realizacji nagrania. Ponieważ opracowania dotyczące prowadzenia socjolingwistycznych eksploracji były wówczas praktycznie niedostępne, podstawowym źródłem wiedzy warsztatowej były dla nas uwagi prof. Grzybowskiego, który posiłkował się zarówno własnym doświadczeniem, jak i obserwacjami dokonanymi podczas wspólnych badań z dialektologami z IJR RAN. W ten sposób mogliśmy połączyć najlepsze elementy różnych tradycji badawczych, a wypracowane w ten sposób metody są zbieżne z zaleceniami również innych szkół socjolingwistycznych i dialektologicznych (por. Schilling Estes 2007, Emerson et al. 2011).

Choć w roku 2018 odbyła się ostatnia z cyklu zespołowych ekspedycji toruńskiego zespołu badaczy gwary staroobrzędowców, nie oznaczała ona bynajmniej ani osłabienia zainteresowania tą tematyką, ani zakończenia badań terenowych. W 2019 r. czworo spośród członków zespołu brało udział w dużym przedsięwzięciu naukowym, jakim były terenowe badania na Syberii w Wierszynie, Irkucku i na wyspie Olchon, a rok później zaczęła się pandemia Covid-19, która mocno utrudniła wszelkie zespołowe przedsięwzięcia. Ponieważ znaczna część naszych informatorów to osoby starsze, szczególnie podatne na zarażenie, nie spieszyliśmy się ze wznowianiem ekspedycji, ale utrzymujemy stały kontakt ze społecznością staroobrzędow-

⁶ W przypadku jednej z uczestniczek obozu w 2009 r., która w 2022 r. uzyskała stopień doktora z zakresu nauk o polityce i bezpieczeństwie (tematyka niezwiązana ze staroobrzędowcami), przeprowadzone badania terenowe zaowocowały publikacją artykułu nt. kultury i tradycji starowierców (Gburzyńska 2011).

ców, a w latach 2021–2022 indywidualne wyjazdy badawcze realizowały A. Pawlaczyk i M. Grupa-Dolińska.

Wielu naszych informatorów nie ma już na tym świecie, a czas jak zawsze działa na niekorzyść najstarszego pokolenia. Trudno przewidzieć, jak będą wyglądały nasze spotkania w kolejnych latach, ale wydarzenia związane z obroną starowierskiego cmentarza w Białogórach koło Sejnu, który sprzedano jako działkę budowlaną, a następnie dzięki solidarnemu działaniu społeczności staroobrzędowców został uratowany, napawają optymizmem. Stopień zorganizowania i sprawność działania przedstawicieli średniego i młodego pokolenia doprowadziły do wyraźnego ożywienia wspólnoty i kolejnych przedsięwzięć zorientowanych na dokumentację i ochronę dziedzictwa polskich starowierców, inicjowanych głównie przez Naczelną Radę Staroobrzędowców i jej ówczesnego przewodniczącego Janusza Jewdokimowa z pomocą wielu osób z grona staroobrzędowców i spoza niego. Dlatego liczymy na możliwość dalszej współpracy i korzystania z życzliwości kolejnych pokoleń starowierców mieszkających w Polsce.

Literatura:

- Emerson R., Fretz R., Shaw L., 2011, *Writing Ethnographic Fieldnotes*, 2nd. ed. Chicago.
- Gburzyńska N., 2011, Tradycje i kultura staroobrzędowców na ziemiach polskich, „Toruńskie Studia Międzynarodowe” no. 4, s. 7–19, DOI:10.12775/TIS.2011.001
- Głuszkowski M., 2011, *Socjologiczne i psychologiczne uwarunkowania dwujęzyczności staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego*, Toruń.
- Głuszkowski M., Grupa M., 2016, *Socjolingwistyczne badania podłużne bilingwizmu staroobrzędowców mieszkających w Polsce*, [w:] Dębski R., Miodunka W. T. (red.), *Bilingwizm polsko-obcy. Od teorii i metodologii badań do studiów przypadków*, Kraków, s. 33–47.
- Paško-Konecniak D., 2011, *Wpływ polszczyzny na zasób leksykalny polskiej gwary staroobrzędowców na Suwalszczyźnie*, Toruń.
- Paško-Konecniak D., 2016, *Słownik zapożyczeń polskich w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców z regionu suwalsko-augustowskiego*, Toruń.
- Paško-Konecniak D., Ziółkowska-Mówka M., Grupa M., Jaskólski A., Grzybowski S., Głuszkowski M., 2016, *Rosyjska gwara staroobrzędowców w północno-wschodniej Polsce – wybór tekstów*, Toruń.

- Schilling-Estes N., 2007, Sociolinguistic fieldwork [w:] Bailey R., Lucas C. (red.), *Sociolinguistic Variation. Theories, Methods, and Application*, Cambridge, s. 165–189.
- Ziółkowska-Mówka M., 2018, *System antroponimiczny staroobrzędowców mieszkających w Polsce*, Toruń.
- Гжибовский С. (2015), Перспективы исследования языка старообрядцев в Польше, [w:] Dembska K., Głuszkowski M. (red.), *Rosja w dialogu kultur*, T.1, Toruń, s. 25–37.

Angelika Pawlaczyk
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4629-8952>
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Funkcjonowanie rosyjskiej gwary w zakresie kodu rozwiniętego i ograniczonego w regionie augustowskim – wnioski z prowadzonych badań¹

Functioning of the Russian dialect of Old Believers in the Augustów region in terms of elaborated and restricted code – results of the conducted research

Streszczenie

Obecnie obserwuje się postępujące procesy zamierania języka oraz zaniku kultury mniejszościowej staroobrzędowców mieszkających w północno-wschodniej Polsce, co ma związek z osłabieniem ich międzypokoleniowej transmisji i wymieraniem starszego pokolenia. Potrzeba przeprowadzenia szczegółowej i pogłębionej analizy funkcjonowania rosyjskiej gwary wynikała z faktu, że tylko nieliczni przedstawiciele społeczności wyróżniają się wysokim poziomem znajomości języka przodków. Przykłady idiolektów, w których obecny jest także kod rozwinięty, pozwoliły na wychwycenie czynników odpowiadających za bardziej rozbudowaną strukturalnie i leksykalnie formę gwary, a także ukazanie pełnego spektrum jej funkcjonowania. **Słowa kluczowe:** staroobrzędowcy, rosyjska gwara, region augustowski, kod rozwinięty i ograniczony

¹ W artykule wykorzystano fragmenty oraz wnioski zawarte w rozprawie doktorskiej „Funkcjonowanie rosyjskiej gwary w zakresie kodu rozwiniętego i ograniczonego w regionie augustowskim” opracowanej pod kierunkiem dr hab. Michała Głuszkowskiego i obronionej w 2022 r.

Abstract

Currently, the progressive processes of language decline and the disappearance of the minority culture of Old Believers living in north-eastern Poland can be observed, which is related to the weakening of its intergenerational transmission and the disappearance of the older generation. The need for a detailed and in-depth analysis of the functioning of the dialect stems from the fact that only a few representatives of the community can be distinguished by their high level of knowledge of the language of their ancestors. The examples of idiolects, in which the elaborated code is also present, makes it possible to determine the factors responsible for a more structurally and lexically developed form of the dialect, as well as to show the full spectrum of its functioning.

Key words: Old Believers, Russian dialect, Augustów region, elaborated and restricted codes

Wprowadzenie

W północno-wschodniej Polsce spotkać można społeczność mniejszościową, której przedstawiciele mimo upływu czasu wciąż zachowują odrębność językową, kulturową i wyznaniową. Są to potomkowie Rosjan-starobrzędowców, którzy przybywali na terytorium dawnej Rzeczypospolitej od końca XVII w. Obecnie zamieszkują w Polsce trzy ośrodki: mazurski, suwalski i augustowski. Na tle innych społeczności starobrzędowców wyróżnia ich język – rosyjska gwara, która funkcjonuje prawie wyłącznie w formie ustnej, co wynika z ograniczenia jej funkcji do codziennej komunikacji wewnątrz wspólnoty. Na jej obecny stan wpływ miały liczne przemiany społeczne oraz czynniki socjalne i socjolingwistyczne (np. likwidacja miejscowej szkoły w Gabowych Grądach, migracja do większych miast, zawieranie małżeństw z innowiercami). Widoczne jest coraz silniejsze oddziaływanie polszczyzny na rodzimy dialekt starobrzędowców, tj. w tworzonych przez nich komunikatach zauważyć można rosnącą liczbę zapożyczeń, wstawek i kalk językowych.

Dotychczasowe badania sytuacji językowej starobrzędowców wykazały, że dla komunikacji gwarowej podstawowy i naturalny jest kod ograniczony, co oznacza, że formułowane przez przedstawicieli społeczności wypowiedzi nie wyróżniają się bogactwem językowym, cechuje je prostota, a kontekst rozmów jest często zrozumiały jedynie przez członków wspólnoty. Mimo braku formy pisanej ich gwary, wśród mieszkających w regionie

augustowskim staroobrzedowców odnaleźć można jednostki, których mowa wykracza ponad przeciętny poziom innych starowierców, co odpowiada poziomowi kodu rozwiniętego. Te i inne cechy odnieść można do stworzonej przez Basila Bernsteina teorii dotyczącej kodów socjolingwistycznych (por. Bokszański, Piotrowski, Ziółkowski 1977: 111–113).

Rosyjska gwara staroobrzedowców mieszkających w Polsce stanowi niezwykle interesujący przedmiot badań przede wszystkim dla toruńskiego zespołu badawczego. Badania terenowe zostały zainicjowane przez prof. Stefana Grzybowskiego i prowadzone są regularnie od 1999 r. Gromadzony materiał jest wykorzystywany do analiz nie tylko w perspektywie makro-, ale i mikrosocjolingwistycznej. Do tej pory powstał cały szereg opracowań na temat dokonujących się w rosyjskiej gwarze zmian, stopnia i zakresu oddziaływań polszczyzny (zob. m.in. Głuszkowski 2009; Grzybowski 2010; Paško-Koneczniak 2011), zachowanych cech dialektalnych u poszczególnych informatorów (zob. m.in. Głuszkowski 2010; Pawlaczyk 2016), socjolingwistycznych i psychologicznych aspektów dwujęzyczności (zob. Głuszkowski 2011), systemu antroponimicznego (zob. m.in. Ziółkowska-Mówka 2018), frazeologii (zob. m.in. Grupa-Dolińska 2017), rosyjskiej gwary pisanej (zob. m.in. Павлячик 2017), czy stosowanej w badaniach metodologii (zob. m.in. Głuszkowski 2009; Pawlaczyk 2018, 2020).

Cel i założenia prowadzonych badań

Prowadzone badania rosyjskiej gwary pozwalają zauważyć, że obecnie tylko nieliczni przedstawiciele starowierskiej społeczności wyróżniają się wysokim poziomem znajomości języka przodków. W tej niewielkiej grupie odnaleźć można jednostki, które nie tylko opanowały rosyjską gwarę w szerszym zakresie, niż reszta wspólnoty, ale również posługują się nią w formie pisanej w nietypowym wariacie stylistycznym. Dotarcie do osób, posługujących się rodzimym dialektem na poziomie kodu rozwiniętego pozwoliło na ukazanie pełnego spektrum funkcjonowania rosyjskiej gwary, z uwzględnieniem czynników odpowiadających za jej bardziej rozbudowaną strukturalnie i leksykalnie formę.

Celem realizowanych przez autorkę niniejszego artykułu badań było przeprowadzenie szczegółowej i pogłębionej analizy funkcjonowania języka staroobrzedowców z regionu augustowskiego, z uwzględnieniem czynni-

ków pozajęzykowych wpływających na wybór kodu socjolingwistycznego. Badania obejmowały cztery zasadnicze etapy:

1) selekcja materiału językowego zgromadzonego w latach 1999–2016 (nagrane wywiady z przedstawicielami społeczności oraz zebrane w latach 2014–2016 teksty pisane dwóch miejscowych poetek),

2) poszerzenie korpusu tekstów (wywiady częściowo ustrukturyzowane) i zebranie materiałów pisanych (wiersze, teksty o charakterze wspomnieniowym), podczas kolejnych ekspedycji w 2018, 2019 i 2021 r.,

3) odsłuch nagrań i utworzenie korpusu tekstów,

4) analiza materiału językowego i socjolingwistycznego pod kątem funkcjonowania rosyjskiej gwary w zakresie kodu rozwiniętego i ograniczonego.

Ważnym zadaniem był właściwy dobór informatorów, ponieważ podczas opisu funkcjonowania rosyjskiej gwary należało uwzględnić opozycję między użytkownikami kodu ograniczonego i rozwiniętego. W regionie augustowskim użytkownikami pierwszego z nich jest większość mieszkańców wsi. Natomiast kodem rozwiniętym włada tylko kilkanaście osób. Odnalezienie i wytypowanie tych, które w największym stopniu reprezentują dany zakres władania gwarą, pozwoliło na dokonanie:

a) szczegółowych biografii językowych, uwzględniających stopień zachowania cech dialektu pskowskiego i wpływów polszczyzny,

b) charakterystyki postaci pisanej gwary, uwzględniającej stopień zachowania cech dialektalnych, dokonujące się w niej zmiany pod wpływem polskiego otoczenia językowego oraz sposobu odzwierciedlania na piśmie zjawisk językowych i regularności w systemie zapisu,

c) opisu istniejących zależności i rozbieżności między rosyjską gwarą mówioną a pisaną.

Materiał językowy stanowiły wybrane wywiady, nagrane w latach 1999–2021 oraz teksty pisane zbierane w latach 2014–2021. Odsłuchano 52 godziny wywiadów (rozmowy z osobami posługującymi się gwarą w zakresie kodu rozwiniętego oraz ograniczonego, odczyty wierszy Wiery Jewdokimow i Zinaidy Leonow) i przeanalizowano 130 wierszy i tekstów o charakterze wspomnieniowym (wiersze zapisywane alfabetem łacińskim oraz cyrylicą autorstwa W. Jewdokimow, teksty wspomnieniowe autorstwa Z. Leonow).

Głównym założeniem prowadzonych badań było zweryfikowanie sześciu hipotez badawczych:

H1. Obecna sytuacja językowa staroobrzędowców jest wynikiem wpływu czynników społecznych i socjolingwistycznych oraz przemian społeczno-kulturowych, do których doszło w ostatnich 30–40 latach.

H2. Istnieje zależność między kompetencjami językowymi staroobrzędowców a częstotliwością posługiwania się przez nich językiem przodków. Wysoki poziom zachowania rosyjskiej gwary nie wyklucza obecności szeregu elementów przejmowanych z języka polskiego i zatrzymania procesu zaniku niektórych cech gwarowych.

H3. Wysoki stopień opanowania danego języka pozwala na swobodne posługiwanie się nim zarówno w mowie, jak i piśmie, tj. opanowanie umiejętności tworzenia rozbudowanych wypowiedzi ustnych i pisemnych w rodzimej gwarze.

H4. Dla rosyjskiej gwary podstawowy i naturalny jest kod ograniczony. Istnieje szereg istotnych różnic między komunikatami tworzonymi przez jednostki, wyróżniające się wysokim stopniem jej opanowania (kod rozwinięty) a tymi, które budowane są przez pozostałych członków społeczności (kod ograniczony).

H5. Potrzeba tworzenia utworów i tekstów o charakterze wspomnieniowym wymusza wypracowanie własnego systemu zapisu rodzimego języka. System zapisu jest intuicyjny i orientowany na wymowę.

H6. Twórczość powstająca w niewielkich społecznościach jest ważnym nośnikiem informacji na temat ich historii, tradycji oraz zmian, do których doszło w obyczajowości i kulturze, a także istotnym materiałem, wykorzystywanym podczas analiz lingwistycznych i socjolingwistycznych.

Powyższe założenia zweryfikowano w toku prowadzonych szczegółowych analiz w ujęciu idiolektałnym języka osób posługujących się gwarą zarówno na poziomie kodu rozwiniętego, jak i ograniczonego.

Wnioski z badań

Potrzeba przeprowadzenia szczegółowej i pogłębionej analizy funkcjonowania gwary wynikała z faktu, że tylko nieliczni przedstawiciele społeczności wyróżniają się wysokim poziomem znajomości języka przodków i podchodzą do niego kreatywnie. Badaczom znany jest jedynie stan rosyjskiej gwary sprzed około siedemdziesięciu lat, a prowadzone w wymiarze diachronicznym badania potwierdzają, że ulega ona nieustannym modyfikacjom. Mimo że nie wiemy, jaka była gwara starowierska sto, a tym bardziej dwieście lat temu, możemy przypuszczać, że osoby, których kompetencja w zakresie ro-

syjskiej gwary wykracza ponad przeciętny poziom w ich społeczności, korzystały z zasobów językowych poprzednich pokoleń i wprowadzały swoje innowacje oraz nowe leksemy, m. in. polonizmy.

Obecny stan rosyjskiej gwary, determinowany jest przez czynniki społeczne i socjolingwistyczne oraz przemiany społeczno-kulturowe, do których doszło w ostatnich kilkudziesięciu latach. Zależności między jej stanem a czynnikami językowymi i pozajęzykowymi opisywane już były przez wielu badaczy, m.in. I. Grek-Pabisową (zob. Grek-Pabisowa 1983), A. Zielińską (zob. Zielińska 1996), M. Głuszkowskiego (zob. Głuszkowski 2008; Жибовский, Глушковский 2008). W toku prowadzonych badań analizowano sytuację staroobrzędowców mieszkających w regionie augustowskim. Wykazano, że na aktualny stan ich gwary wpłynęło przede wszystkim stopniowe wychodzenie z izolacji od polskojęzycznego otoczenia. Dawniej wieś Gabowe Grądy i Bór stanowiły zamkniętą społeczność. Rozwój technologiczny i industrializacja, a także konieczność korzystania z placówek publicznych (np. służba zdrowia, administracja, sklepy), odbywania służby wojskowej i zaplanowania ścieżki edukacyjno-zawodowej doprowadziły do asymilacji z polskim otoczeniem językowym. Duże znaczenie miał również utrudniony dostęp do szkolnictwa. Do 2003 r. funkcjonowała w Gabowych Grądach szkoła podstawowa, do której uczęszczały zarówno dzieci staroobrzędowców, jak i katolików z okolicznych wsi. Mimo że stanowiła ona często pierwsze miejsce kontaktu z polszczyzną, rosyjska gwara wciąż była obecna w rozmowach podczas przerw międzylekcyjnych. Likwidacja szkoły wymusiła konieczność uczęszczania dzieci staroobrzędowców do szkół publicznych w innych miejscowościach, w których często ukrywały one swoje pochodzenie i znajomość języka przodków. Kontynuowanie nauki oraz podejmowanie pracy w większych miastach, a także zawieranie małżeństw mieszanych doprowadziły do całkowitego wyparcia rosyjskiej gwary ze sfery życia codziennego, a co za tym idzie – przerywania międzypokoleniowej transmisji języka. Należy podkreślić, że wszystkie dokonujące się w życiu społeczności zmiany mają istotny wpływ na ewolucję języka jednostek bilingwalnych.

Zakładano, że analiza obszernego materiału językowego potwierdzi istnienie zależności między kompetencjami językowymi staroobrzędowców a częstotliwością posługiwania się przez nich rosyjską gwara. Na początku założono, że wysoki poziom zachowania rosyjskiej gwary nie wyklucza

obecności szeregu elementów przejmowanych z języka polskiego i zatrzymania procesu zaniku niektórych cech gwarowych. Konieczne jest w tym miejscu uściślenie pewnych faktów. Dawniej wsie Gabowe Grądy i Bór były zamieszkiwane wyłącznie przez staroobrzędowców, dlatego językiem sfer życia rodzinnego, sąsiedzkiego i rodzinnego była wyłącznie rosyjska gwara. Przemiany społeczno-kulturowe oraz zwiększająca się liczba czynników społecznych i socjolingwistycznych doprowadziły nie tylko do przzerwania transmisji języka przodków w pokoleniu młodszym, ale i stopniowego jego wypierania ze wszystkich sfer życia (z wyłączeniem sfery religijnej, która nie uległa dotąd wpływowi polszczyzny). Do niedawna językiem dominującym przedstawicieli pokolenia starszego w kontaktach z rodziną była rodzima gwara. Przeprowadzona próba analizy mowy pięciorga przedstawicieli starszego pokolenia potwierdziła, że w przypadku kobiet sytuacja nie uległa zmianie i starają się one w dalszym ciągu podtrzymywać tradycje językowo-kulturowe, uczęszczać do molenny i dbać o zachowanie języka przodków. Nieco inne wnioski płyną z analizy sytuacji socjolingwistycznej mężczyzn. W ich przypadku wraz ze śmiercią małżonek zaobserwowano ograniczenie użycia rodzimej gwary w kontaktach z dziećmi i stopniowe jej wypieranie przez polszczyznę w rozmowach z najmłodszymi członkami rodziny. Sytuacja może ulec zmianie, ponieważ od kilku lat obserwuje się wzrost zainteresowania i aktywności kulturalnej staroobrzędowców w pokoleniu średnim oraz ożywienie życia kulturalnego w regionie augustowskim.

Przeprowadzone analizy materiału językowego i socjolingwistycznego potwierdziły, że wysoki stopień opanowania rosyjskiej gwary pozwala na swobodne posługiwanie się nią zarówno w formie mówionej, jak i pisanej. Za przykład posłużyły dwie informatorki, wyróżniające się na tle społeczności poziomem zachowania rodzimego dialektu oraz aktywnością w zakresie promocji języka staroobrzędowców oraz elementów ich historii i kultury poprzez tworzenie i rozpowszechnianie materiałów rękopiśmiennych. Wiersze W. Jewdokimow oraz teksty o charakterze wspomnieniowym Z. Leonow są popularne wśród mieszkających w regionie augustowskim wspólnoty, m. in. pracowników placówek publicznych (szkoła, muzeum). Potwierdza to, że język i kultura staroobrzędowców stanowią ciekawy, warty zgłębienia temat nie tylko dla badaczy rosyjskiej gwary i staroprawosławia. Aktywność i zaangażowanie w propagowanie kultury miejscowych poetek są na tyle duże, że starowierska społeczność uznaje je za ważne i wyróżniające się

na tle innych przedstawicielki grupy. Tym samym, idiolekty wspomnianych informaterek oddziałują na pozostałych członków grupy – z ich twórczością zetknąć się można w świetlicy w Borze, molennie w Gabowych Grądach, czy wielu domach mieszkańców starowierskich wsi.

W prowadzonych badaniach kluczowe znaczenie miała również teoria socjolingwistyczna B. Bernsteina (zob. Bernstein 1964, 1966, 1971; por. Bokszański, Piotrowski, Ziółkowski 1977: 111–113; Bielecka-Prus 2010: 47; Grabias 2019: 51–53) oraz wysnuta przez M. Głuszkowskiego hipoteza o zbieżności funkcji kodu ograniczonego i gwar (zob. Głuszkowski 2009, 2011, 2013). Dla rosyjskiej gwary podstawowy i naturalny jest kod ograniczony, ale nie oznacza to, że wśród przedstawicieli społeczności nie można odnaleźć jednostek, które tworzą bardziej rozbudowane strukturalnie i leksykalnie komunikaty. Błędym byłoby postawienie znaku równości między posługiwaniem się gwarą staroobrzedowców na poziomie kodu ograniczonego a niską sprawnością językową jej użytkowników. Prowadzona od lat obserwacja uczestnicząca oraz analiza zgromadzonego materiału językowego potwierdziły, że tworzenie wypowiedzi pozbawionych szczegółowych opisów wynika przede wszystkim z braku konieczności wyjaśniania danego kontekstu, który dla członków wspólnoty jest praktycznie zawsze znany. Zachowania językowe niektórych jednostek odbiegają jednak od ogółu, dlatego widoczne są różnice i podobieństwa, które wynikają ze specyfiki danego kodu socjolingwistycznego (m.in. różnice w długości wypowiedzi, budowie konstrukcji składniowych, zasobach leksykalnych, użyciu przymiotników i przysłówków oraz spójników, a także różnice w sposobie przekazywania informacji; por. Bokszański, Piotrowski, Ziółkowski 1977: 111–113). Osoby władające rosyjską gwarą na poziomie zbliżonym do kodu rozwiniętego w porównaniu do pozostałych przedstawicieli społeczności tworzą dłuższe i bardziej rozbudowane konstrukcje, często wykraczające poza zakres pytania. Wielowątkowe wypowiedzi nie wymagają od partnerów komunikacji znajomości szerszego kontekstu czy zadawania szeregu pytań doprecyzowujących przekazaną informację, ponieważ treść jest dla nich przedstawiona w na tyle uszczegółowiony sposób, że nie wymaga jakichkolwiek dodatkowych dopowiedzeń. Różnice dostrzegalne są również w zasobach leksykalnych i użyciu poszczególnych części mowy. W przypadku rozmów prowadzonych z pozostałymi członkami społeczności komunikaty są często ograniczone pod względem długości i ubogie w środki językowe. Prowadzi to do wielu nieporozumień, ponieważ kontekst znany jest przeważnie tylko

jednemu z partnerów komunikacji (staroobrzędowcom). Skutkuje to często zmianą tematu rozmowy, czy udzielaniem odpowiedzi zdawkowej. Istotne znaczenie ma tutaj bariera komunikacyjna. Nie obserwuje się jej podczas wywiadów prowadzonych z osobami posługującymi się gwarą w zakresie kodu rozwiniętego, ponieważ wykazują się oni większą chęcią do tworzenia komunikatów w rodzimej gwarze. Udzielane przez pozostałych członków wspólnoty odpowiedzi prawie zawsze formułowane są w języku polskim, dlatego coraz rzadziej udaje się udokumentować tworzone przez nich wypowiedzi w ich gwarze. Jednym z istotnych podobieństw między zachowaniami językowymi obydwu grup są notowane w ich mowie te same typy interferencji. Niezależnie od zakresu posługiwania się rosyjską gwarą we wszystkich idiolektach widoczne jest silne oddziaływanie polszczyzny. Różnice dotyczą jedynie ich natężenia. W komunikatach tworzonych przez osoby władające językiem przodków w zakresie kodu rozwiniętego częściej notowane są zapożyczenia i kalki, a w przypadku pozostałych członków grupy – wtrącenia.

Weryfikacji i szczegółowego omówienia wymagał system zapisu wierszy i tekstów o charakterze wspomnieniowym dwóch miejscowych poetek. Do tej pory zakładano, że jest on intuicyjny i orientowany na wymowę ich autorek. W przypadku Z. Leonow wykazano, że zapis tekstów orientowany jest na literacką ruszczyznę i tylko w niewielkim stopniu odbiega on od normy literackiej. Twórczość jest bogata w zasoby rdzennej leksyki gwarowej, co potwierdza wysoki poziom zachowania rodzimego języka przez ich autorkę. Niewielka frekwencja przykładów, będących efektem oddziaływania polszczyzny na gwarę sugeruje jednak, że nie tylko teksty mówione, ale i tworzone przez miejscową poetkę materiały rękopiśmienne nie są wolne od wpływów. Podobne wnioski płyną z analizy utworów poetyckich W. Jewdokimow. W ich przypadku istotny i warty uwagi był już sam sposób zapisu – intuicyjny i orientowany na wymowę autorki, a także odpowiednio dostosowany do odbiorców. Analiza zgromadzonych materiałów wykazała, że stosowany jest przez miejscową poetkę indywidualny system zapisu rosyjskiej gwary, który jest uproszczoną formą zapisu fonetycznego. Na piśmie odzwierciedlany jest cały szereg zjawisk charakterystycznych dla rosyjskiej gwary staroobrzędowców, w tym zjawiska fonetyczne i fleksyjne oraz gwarowa leksyka. Tworzone przez W. Jewdokimow teksty nie są orientowane na literacką ruszczyznę, ale zauważyć można w nich przypadki przeniesienia zasad polskiej ortografii do zapisu rosyjskiej gwary, które są jed-

nocześnie zgodne z rosyjską wymową. Odnajduje się w nich również zapis, który świadczy prawdopodobnie o stosowaniu hiperyzmów, nieodpowiadających danej normie językowej. Oprócz tego zauważono szereg regularności dotyczących zapisu niektórych liter i poszczególnych części mowy. Udzielenie odpowiedzi na pytania dotyczące możliwych zależności i rozbieżności między pisownią a wymową rodzimego języka przez dwie, wyróżniające się na tle społeczności informatorki możliwe było dopiero po przeprowadzeniu szczegółowych analiz języka jednostek, obejmujących analizę swobodnych wypowiedzi informaterek, materiałów rękopiśmiennych oraz odczytywanych przez nie wierszy i tekstów o charakterze wspomnieniowym. Na ich podstawie stwierdzić można, że zarówno Z. Leonow, jak i W. Jewdokimow w trakcie wywiadów wymawiają dane formy zgodnie z fonetyką gwary. Nieco inaczej jest w przypadku zapisu tekstów. W przypadku pierwszej poetki jest on zgodny z zasadami ortograficznymi. Choć podczas samodzielnego odczytu niektórych fragmentów twórczości ujawniono pewne rozbieżności, stwierdza się konsekwencję i zależności między grafią a realną postacią fonetyczną tekstów o charakterze wspomnieniowym. Inaczej jest w przypadku W. Jewdokimow, która podczas odczytu wierszy wymawiała dane formy zgodnie z zapisem graficznym, który z kolei orientowany jest na rosyjską gwarę staroobrzędowców. Analiza grafii i transkrypcji fragmentów wierszy miejscowych poetek ujawniła pewną hiperpoprawność orientującą się na rosyjską ortografię.

Materiały rękopiśmienne miejscowych poetek stanowią istotne źródło wiedzy zarówno dla członków wspólnoty, jak i osób spoza niej. Dzięki utrwalonym w nich obrazom, traktowane są one jako ważny nośnik informacji i materiał źródłowy dotyczący wizji świata starowierskiej wspólnoty. Wiersze i teksty o charakterze wspomnieniowy stanowią historie opowiedziane przez uczestnika, świadka i obserwatora wydarzeń, które miały miejsce w społeczności na przestrzeni wielu lat. Często za ich pośrednictwem wyrażany jest apel do młodszych pokoleń o większą dbałość oraz zainteresowanie historią i obrzędowością ich przodków. Teksty i utwory powstające w niewielkich grupach mniejszościowych są ważne również z lingwistycznego punktu widzenia. Na potrzebę zbierania materiałów rękopiśmiennych oraz rozszerzenia badań idiolektów o tworzone przez nich dokumenty osobiste zwracali uwagę T. Wicherkiewicz (zob. 2003, 2019) oraz T. Lewaszkiewicz (zob. 2017). Twórczość Z. Leonow i W. Jewdokimow pozwoliła na przeprowadzenie pogłębionej analizy ich języka. Oprócz przedstawionych

w wierszach i tekstach o charakterze wspomnieniowym treści istotna była ich forma. Możliwe było zapoznanie się z systemem zapisu gwary, której specyfika odzwierciedlana jest poprzez zapis zgodny z wymową jednej z ich autorek oraz zbadanie materiałów pod kątem zachowanych cech dialektalnych, co jest szczególnie ważne ze względu na obserwowaną od lat ewolucję języka. Dzięki rozszerzeniu badań możliwe było potwierdzenie, że w większości przypadków takie same zjawiska językowe odzwierciedlane są przez miejscowe poetki w tekstach pisanych i mówionych.

Zakończenie

Rosyjska gwara staroobrzędowców mieszkających w północo-wschodniej Polsce stanowi niezwykle interesujący przedmiot badań. Mimo że została ona już w wielu aspektach szczegółowo zbadana to zachodzi konieczność prowadzenia dalszych obserwacji przez badaczy. Pojawiające się w niniejszym artykule, jak i wielu innych publikacjach pojęcie „zamierania” rosyjskiej gwary powinno być rozumiane jako proces ewolucji, wynikający z silnego oddziaływania polszczyzny na rodzimy dialekt i skutkujący intensywnym zanikiem jego cech gwarowych. Zmiany obserwowane są od kilkudziesięciu lat i wynikają przede wszystkim ze zmniejszającej się liczby staroobrzędowców, którzy opanowali język przodków w najszerszym zakresie i wciąż posługiwaliby się nim we wszystkich sferach życia codziennego. Oprócz czynnika naturalnego duży wpływ na aktualny stan gwary ma przerwanie międzypokoleniowej transmisji języka w pokoleniu młodszym (i częściowo w średnim). Mimo że ryzyko całkowitego zaniku danej kultury mniejszościowej jest duże, to możliwe jest jego chwilowe zatrzymanie lub opóźnienie. Od kilku lat obserwowany jest w regionie augustowskim wzrost zainteresowania i aktywności kulturalnej przedstawicieli średniego pokolenia staroobrzędowców. Prowadzone są przez nich również intensywne prace, polegające na kolekcjonowaniu i archiwizacji dokumentów osobistych ich przodków. Dalsza dokumentacja rosyjskiej gwary staroobrzędowców przez badaczy jest teraz szczególnie ważna – wspierana jest bowiem przez osoby powracające do swoich korzeni językowych i kulturowych, które chętnie dzielą się swoimi wspomnieniami z lat dzieciństwa oraz udostępniają prywatne materiały w celu ich naukowego opracowania.

Literatura

- Bernstein B., 1964, *Elaborated and Restricted Codes: Their Social Origins and Some Consequences*, „American Anthropologist” 66 (6), s. 55–69.
- Bernstein B., 1966, *Elaborated and Restricted Codes: An Outline*, „Sociological Inquiry” 36(2), s. 254–261.
- Bernstein B., 1971, *Class, Codes and Control*, London.
- Bielecka-Prus J., 2010, *Transmisja kultury w rodzinie i w szkole. Teoria Basila Bernsteina*, Warszawa.
- Boksański Z., Piotrowski A., Ziółkowski M., 1977, *Socjologia języka*, Warszawa.
- Głuszkowski M., 2008, *Tożsamość kulturowo-językowa staroobrzędowców na tle innych grup mniejszościowych w Polsce. Możliwe płaszczyzny przemilczeń*, [w:] Goszczyńska J., Szwat-Gyłybowa G. (red.), *Przemilczenia w relacjach międzykulturowych*, Warszawa, s. 422–434.
- Głuszkowski M., 2009, *Dyglosja w społeczności staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego*, „Socjolingwistyka” 22–23, s. 115–131.
- Głuszkowski M., 2010, *Zachowane cechy dialektalne oraz wpływy polskie w rosyjskiej gwarze przedstawiciela starszego pokolenia staroobrzędowców regionu augustowskiego*, „Acta Baltico-Slavica” 34, s. 157–168.
- Głuszkowski M., 2011, *Socjologiczne i psychologiczne uwarunkowania dwujęzyczności staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego*, Toruń.
- Głuszkowski M., 2013, *Socjologia w badaniach dwujęzyczności*, Toruń.
- Grabias S., 2019, *Język w zachowaniach społecznych. Podstawy socjolingwistyki i logopedii*, Lublin.
- Grek-Pabisowa I., 1983, *Próba określenia wspólnych cech rozwoju gwar rosyjskich w otoczeniu obcojęzycznym*, [w:] Grek-Pabisowa I., *Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów*, Warszawa, s. 69–79.
- Grupa-Dolińska M., 2017, *Polska frazeologia potoczna w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców w Polsce*, „Język a Kultura” t. 27, s. 225–233.
- Lewaszkiwicz T., 2017, *Język powojennych przesiedleńców z Nowogródka i okolicy*, Poznań.
- Paśko-Konecniak D., 2011, *Wpływ polszczyzny na zasób leksykalny gwary staroobrzędowców na Suwalszczyźnie*, Toruń.

- Pawłaczyk A., 2016, *Идиолект староверки старшего поколения августовского региона (на примере записей и поэтических произведений Веры Евдокимов)* (praca magisterska), Toruń.
- Pawłaczyk A., 2018, *Znaczenie metody biograficznej w badaniach gwary staroobrzędowców mieszkających w Polsce*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” LXXIV, s. 107–116.
- Pawłaczyk A., 2020, *Sposoby wykorzystania metody biograficznej w badaniach języka i kultury staroobrzędowców mieszkających w Polsce*, [w:] Dubas E., Słowik A., *W stulecie metody biograficznej: refleksje i przykłady badań z perspektywy polsko-frankofońskiej*, Łódź, s. 195–206.
- Wicherkiewicz T., 2003, *The making of a language. The case of the idiom of Wilamowice, southern Poland*, Berlin-New York.
- Wicherkiewicz T., 2019, *Mikroliteratura mikrojęzyka mikrospołeczności: Wilamowice, Fliöra-Fliöra i ich literatura*, „Litteraria Copernicana” 2 (30), s. 113–124.
- Zielińska A., 1996, *Wielojęzyczność staroobrzędowców mieszkających w Polsce*, Warszawa.
- Ziółkowska-Mówka M., 2018, *System antroponimiczny staroobrzędowców mieszkających w Polsce*, Toruń.
- Гжибовски С., 2010, *Гибридизация русского старообрядческого говора в Польше*, „Studia Rossica Posnaniensia” XXXV, s. 67–76.
- Гжибовский С., Глушковский М., 2008, *Социолингвистическая ситуация старообрядцев в деревнях Габова Гронды и Бур*, [w:] Касаткин Л. Л., *Русские старообрядцы. Язык. Культура. История. Сборник статей к Международному съезду славистов*, Москва, s. 200–214.
- Павлячик А., 2017, *Как пишут староверы (на примере поэтических произведений староверки старшего поколения августовского региона)*, [w:] Dembska K., Paśko-Konecniak D. (red.), *Współczesne badania nad językiem rosyjskim i jego odmianami*, Toruń, s. 269–279.

Magdalena Grupa-Dolińska
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5709-1714>
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Frazeologia w *Słowniku gwary starowierców mieszkających w Polsce* na tle współczesnego zasobu¹

Phraseology in the dictionary *Słownik gwary starowierców mieszkających w Polsce* in the context of contemporary phraseological stock of the Old Believers' dialect

Streszczenie

Słownik gwary starowierców mieszkających w Polsce (1980) autorstwa Irydy Grek-Pabisowej i Ireny Maryniakowej jest pierwszym obszernym opracowaniem leksykograficznym dotyczącym gwary staroobrzędowców w Polsce. Atutem słownika – oprócz dokumentacji bogatej i różnorodnej leksyki – jest również notacja przy odpowiednich artykułach hasłowym niektórych frazeologizmów, funkcjonujących przed laty w gwarze staroobrzędowców. Wobec braku wcześniejszej dokumentacji, omawiany słownik stanowi najwcześniejsze źródło rejestrujące frazeologię gwary staroobrzędowców w Polsce. Celem artykułu jest sprawdzenie, które z odnotowanych w słowniku frazeologizmów przetrwały do dziś oraz czy na przestrzeni lat zaszły zmiany w zakresie ich formy.

Słowa kluczowe: staroobrzędowcy, frazeologia, słownik, rosyjska gwara, kalka frazeologiczna

¹ Artykuł został napisany w ramach realizacji projektu „Zasób frazeologiczny gwary staroobrzędowców w Polsce”, sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2018/29/N/HS2/01903.

Abstract

Słownik gwary starowierców mieszkających w Polsce (1980), edited by Iryda Grek-Pabisowa and Irena Maryniakowa, is the first comprehensive lexicographical study of Old Believers' dialect in Poland. The advantage of the dictionary is that, in addition to the documentation of a rich and varied lexicon, it also notes, next to the headwords, some phraseologisms that functioned in the Old Believers' dialect years ago. In the absence of earlier documentation, the dictionary is the earliest source recording the phraseology of the Old Believers' dialect in Poland. The aim of this article is to find out which of the phraseologisms recorded in the dictionary have survived to the present day and whether there have been changes in their form over the years.

Key words: Old Believers, phraseology, dictionary, Russian dialect, phraseological calque

Badania prowadzone pod kątem gromadzenia i analizy frazeologii gwary staroobrzędowców w Polsce w XXI w. wykazały, że po ponad dwustu latach od przybycia pierwszych rodzin staroobrzędowych na Suwalszczyznę, w gwarze tej społeczności wciąż funkcjonuje stosunkowo bogaty zasób jednostek, wyniesionych jeszcze z ojczyzny językowej starowierców. Zasób ten z całą pewnością mógłby być zdecydowanie bogatszy, gdyby już wcześniej, zwłaszcza zaś w okresie poprzedzającym przyspieszenie procesów asymilacyjnych z polskim otoczeniem, tj. lat 60.–70. XX w. (zob. Гжибовский, Глушковский 2008: 205), powstawały prace zorientowane na dokumentację tej części języka starowierców. Dzięki istnieniu źródeł dokumentujących wcześniejszy stan zasobu frazeologicznego gwary staroobrzędowców w Polsce możliwe stałoby się także prześledzenie dynamiki zmian, zachodzących w zakresie procesu kalkowania polskich konstrukcji frazeologicznych. Należy jednak podkreślić, iż frazeologia, jako podsystem języka w pewnym sensie wtórny w stosunku do leksyki, ze zrozumiałych powodów nie stanowiła centralnego obszaru badawczego w ramach początkowego etapu opisu gwary staroobrzędowców. Niemniej, mimo tej „niekorzystnej” pozycji wśród innych systemów języka, o frazeologii wzmiankowano przy okazji analizy innych zagadnień językowych, zwłaszcza zaś leksyki. Częstkową wiedzę na temat frazeologii funkcjonującej w mowie staroobrzędowców w Polsce przed kilkoma dekadami zawdzięczamy wspomnianemu w tytule słownikowi.

Słownik gwary starowierców mieszkających w Polsce (1980), autorstwa Irydy Grek-Pabisowej i Ireny Maryniakowej, stanowi – jak do tej pory – jedyne obszerne źródło dokumentujące leksykon gwary staroobrzędowców w Polsce. Materiał językowy w nim zaprezentowany zgromadzony został przez autorki podczas wielu badań terenowych, przeprowadzonych w latach 1966–1977 (SGS 1980: VI). Szeroki zakres podjętych badań (objęły one wszystkie trzy regiony zwartej zamieszkiwania starowierców, tj. suwalsko-sejneński, augustowski oraz mazurski; autorki uwzględniły także kwalifikatory geograficzne, częściowo pozwalające na uchwycenie specyfiki regionalnej) pozwala na uznanie zarejestrowanego materiału za reprezentatywny dla gwary staroobrzędowców w Polsce, co z kolei sprawia, że *Słownik gwary starowierców...* (dalej: SGS) stanowić może punkt odniesienia dla ustalenia dynamiki zmian w zakresie leksyki, zachodzących w gwarze staroobrzędowców w Polsce.

Niewątpliwą wartość, poza dokumentacją bogatej i różnorodnej leksyki gwarowej, stanowi także – jak już wspomniano – notacja przy niektórych artykułach hasłowych również frazeologizmów. Tym sposobem – choć należy wyjaśnić, że frazeologia w omawianym opracowaniu leksykograficznym pojawia się na marginesie materiału leksykalnego, co sprawia, że nie została uwypuklona – SGS stał się jednym z pierwszych źródeł² dokumentujących te specyficzne względnie stałe połączenia wyrazowe, utrwalone w gwarze staroobrzędowców³. Z tej perspektywy interesującym wydaje się być porównanie, które jednostki frazeologiczne zachowały się do dziś w pamięci staroobrzędowców (tj. które przetrwały w ustnym przekazie międzypokoleniowym) mimo upływu lat, a które odeszły już w zapomnienie, oraz czy współcześnie⁴ funkcjonują one w identycznej, jak zarejestrowana w SGS,

² Już wcześniej, bo w monografii z 1968 r., Iryda Grek-Pabisowa wynotowała pewne przykłady przysłów i powiedzeń z gwary staroobrzędowców w Polsce.

³ W niniejszym artykule rozpatrywane są jednostki frazeologiczne w ujęciu szerokim, cechujące się odtwarzalnością i asumarycznością znaczenia (z uwzględnieniem porównań frazeologicznych i paremii).

Mimo spełnienia powyższych kryteriów nie zostały natomiast uwzględnione terminy złożone, ponieważ – ze względu na swój unikalny charakter oraz bogactwo materiałowe – zasługują one na opisanie w ramach odrębnego opracowania.

⁴ Materiał współczesny, stanowiący tło porównawcze materiału zaczerpniętego ze słownika SGS, pochodzi z nagrań rozmów z informatorami (łącznie ok. 400 godzin), przeprowadzonych przez pracowników naukowych, doktorantów i studentów UMK w Toruniu pod kierownictwem prof. Stefana Grzybowskiego w latach 1999–2018 oraz z badań wła-

formie. Rozstrzygnięcie opisanych zagadnień badawczych stanowią cel niniejszego artykułu.

W roku publikacji niniejszego artykułu upływają dokładnie 43 lata od publikacji słownika. W tym czasie dokonało się wiele zmian, zarówno w zakresie samej materii gwary staroobrzędowców w Polsce, w głównej mierze leksyki (por. Paško-Koneczniak 2011: 118–126; Głuszkowski 2011: 107–117), jak i zachowań językowych przedstawicieli wspólnoty (zob. np. Глушковский 2011: 60–71; Jorroch 2014: 311–327). Bez wątpienia wspomniane zmiany dokonały się także w zakresie frazeologii – przede wszystkim w odniesieniu do stopnia jej znajomości wśród przedstawicieli wspólnoty i częstotliwości występowania w ich wypowiedziach. Nie dysponujemy, co prawda, obszernym materiałem dokumentującym możliwie pełne spektrum jednostek frazeologicznych wyniesionych przez starowierców z ich ojczyzny językowej, można jednak przypuszczać, iż zasób ten był szerszy, niż zastany na przełomie XX i XXI w., na który składa się ok. 300 jednostek (włączając paremie i porównania frazeologiczne). Materiał współczesny obfituje we frazeologizmy kalkowane z polszczyzny (ponad 200 jednostek, wiele z nich to konstrukcje tworzone doraźnie na potrzeby konkretnej wypowiedzi, które nie stanowią jak do tej pory trwałej części systemu językowego), co, biorąc pod uwagę, że wspólnota otworzyła się na bardziej intensywne kontakty z Polakami dopiero w połowie ubiegłego wieku, pozwala twierdzić, iż zgromadzony aktualnie zasób jest zdecydowanie szerszy, niż ten, z jakim mogły mieć do czynienia autorki *Słownika gwary starowierców mieszkających w Polsce*. We współczesnym materiale odnotowano także jednostki przejawiające inne obce wpływy językowe: niemieckie i białoruskie (zob. Grupa-Dolińska 2020: 109–121).

Zgromadzony materiał historyczny oraz elementy zasobu współczesnego, stanowiące tło porównawcze, uporządkowane zostały ze względu na pochodzenie językowe poszczególnych jednostek frazeologicznych (dalej: JF). Na tej postawie powstały dwie grupy frazeologizmów: pochodzenia rosyjskiego (opcjonalnie: wschodniosłowiańskiego) oraz jednostki noszące ślady obcego wpływu.

snych autorki, przeprowadzonych w latach 2018–2022 (z uwzględnieniem wywiadów pogłębionych).

Frazeologia pochodzenia rosyjskiego
(w tym frazeologia dyferencyjna)

FRAZEOLGIZM ODNOTOWANY W SGS	FRAZEOLGIZM ODNOTOWANY W MATERIALE WSPÓŁCZESNYM
<i>A prǎval' it'is' vy skros' d'on:uju!</i> 'Niech was diabli wezmą!' [S] ⁵ – psk. <i>Провались ты скрозь донную</i> (БСПП) ros. <i>Провались ты в (сквозь) донную!</i> (БСПП)	<i>A praval' it'is' vy skros' d'on:uju!</i> [S]
<i>b'ab'ij kut</i> 'część izby kuchennej przy piecu' [S] – ros./błrus. <i>бабин кут</i> (Internet)	<i>b'ab'in kut</i> [A]
<i>b'ab'in syn</i> 'nieślubne dziecko' [M] – ros. <i>бабин сын</i> (Даль)	<i>b'ab'in syn</i> [S]
<i>b'it'pakt'onu</i> 'bić pokłony' [M] – ros. <i>бить поклоны</i> 'почтительно кланяться, приветствуя кого-либо' (ФСРЛЯ)	<i>bić pakt'onu</i> [MAS]
<i>B'oże sǎxran' i</i> 'zachowaj Bóg, broń Boże' [M] – ros. <i>сохрани бог боже сохрани</i> 'предупреждение не делать чего-н. во избежание чего-н. дурного' (ФСРЯ)	<i>B'oże saxrań' i Saxrań' i box!</i> [AS]
<i>davn'ym davn'o</i> 'z dawien dawna' [A] – ros. <i>давным-давно</i> 'очень давно' (Internet)	<i>davn'ym davn'o</i> [AS]
<i>fs'ak' r'oznǎ</i> 'różnie' [AS] – ros. <i>всяко-разно</i> 'по-всякому, что угодно' (ФСРЛЯ)	<i>fs'aka r'ozna</i> [AS]
<i>fs'ak'ij r'oznyj</i> 'różny' [M] – ros. <i>всякий-разный</i> 'разнообразный' (СНРРТомск)	<i>fs'ak'ij r'oznyj</i> [AS]
<i>fs'o ravn'o</i> 'wszystko jedno' [AS] – ros. <i>всё равно</i> '1. В равной степени, одинаково, безразлично. 2. Обязательно, непременно; при любых обстоятельствах. 3. Тем не менее, все-таки, все же, несмотря ни на что' (УФС)	<i>fs'o ravn'o</i> [MAS]
<i>gǎlav'oj nǎlaż'yt'</i> 'położyć głowę, zginać' [S] – ros. <i>наложитъ головой</i> (Internet)	– Synonim: <i>kłaśc palaż'yc g'olavu</i> [AS]
<i>gl'ad' i, gl'ad' itǎ</i> 'patrz no, patrzcie tylko' [M]	–

⁵ W nawiasach kwadratowych umieszczono za SGS region zarejestrowania danego frazeologizmu: M – mazurski, S – suwalski, A – augustowski.

<p>g'olъsъm pl'akut' 'głośno płakać' [A] – ros. <i>пск. плакать (выть, голосить и т.н.) голосом (в голос) (ПОС) nowogr. syb. плакать голосом</i> 'громко плакать, рыдать, причитая' (БСРП)</p>	<p><i>plak'ac g'olasem</i> [A]</p>
<p>xadun'om xad'it' 'trząść się' [A] – ros. <i>ходить ходуном</i> '1. Сильно колебаться, сотрясаться, дрожать. 2. Находиться в движении, в смятении' (ФСРЛЯ) <i>пск. ходуной ходить ходить (заходить, пойтй) ходуном (ходуницей, ходъмё)</i> (СППиП)</p>	<p>–</p>
<p>xud'oj kak skr'urkъ 'chudy jak szczapa' [S] – ros. <i>худой как скрпика</i> (Internet)</p>	<p><i>xud'aja kak skr'ipka</i> [S] Synonym: <i>xud'aja kak šč'ep'ina</i> [A]</p>
<p>hd'e pap'an'it' 'gdzie popadnie' [S] – ros. <i>где попанет</i> (Internet)</p>	<p><i>gъe pap'aňet</i> 'gdzie popadnie' [AS]</p>
<p>hol kak sak'ol 'goły jak święty turecki' [A] – ros. <i>гол как сокол</i> 'абсолютно беден, ничего не имеет' (ФСРЛЯ)</p>	<p><i>gol kak sak'ol</i> [AS]</p>
<p>ik'onu atkaz'at' 'przekazać ikonę komuś przed swoją śmiercią' [M]</p>	<p><i>ik'onu atkaz'ac</i> [AS]</p>
<p>it'i v rasstr'oju 'rozpadać się' [S] – ros. <i>идти в расстройку</i> (Internet)</p>	<p>–</p>
<p>jaz'uk (g'atku) atn'atъ 'odjęło mowę' [MS] – ros. <i>wołg. язык отняло</i> 'кто-л. замолчал от страха, удивления, растерянности' (БСРП)</p>	<p><i>Štop tab''e jaz'uk atn'ala!</i> [S]</p>
<p>kak pap'atъ 'jak popadnie' [MAS] – ros. <i>как попало</i> (Internet)</p>	<p><i>kak pap'ala</i> [AS]</p>
<p>kav'o t'olk'i na s'f'et'i 'czego dusza zapragnie' [M] – ros. <i>чего только на свете</i> (Internet)</p>	<p><i>kav'o t'olk'i na šf''eće</i> [AS]</p>
<p>kr'ut'it' g'olъvu (gъlav'u) 'zawracać głowę' [S] – ros. <i>кружить крутит голову</i> '1. Лишать кого-л. способности здраво рассуждать, адекватно воспринимать окружающее. 2. Пск. Неодобр. Надоедать кому-л., утомлять кого-л. разговорами, расспросами, советами. 3. Пск. Беспокоиться, заботиться о ком-л, о чём-л. 4. Кому. Разг. Увлекать, соблазнять кого-л.' (БСРП)</p>	<p><i>kruć'ic galav'u</i> [AS]</p>

kud'a pap'atb 'gdziekolwiek' [MAS] – ros. куда попало 'в любое место, всё равно куда' (ФСРЛЯ)	<i>kud'a pap'ata</i> [AS]
l'er'it', štb n'b v'idьnb, n'b sl'uxьnb 'pleść bzdury' [M]	–
l'oxkьjъ kak p'orb 'lekka jak piórko, bardzo lekka' [M] – ros. легкий как перо (Internet)	<i>l'oxkaja kak p'ora</i> [AS]
l'apt'i zadr'at' 'wyciągnąć nogi, umrzeć' – ros. задирать задрать ноги 'умирать' (БСРП) лапоть кверху 'умирать' (СРНГ) отбрасывать / отбросить (откидывать/откинуть) лапти [кверху] 'умирать' (БСРП)	<i>zadr'ać n'og'i</i> [S]
Ł'učšь nb mag'ilk'i čym nb Važ'ilk'i 'lepiej umrzeć, niż wyjść za mąż za mężczyznę z Wodзилек' – powiedzenie popularne wśród panien z Gabowych Grądów, odnoszące się do ciężkich warunków życia i pracy w Wodзилках [A]	<i>Ł'učše na mag'ilk'i čem na Važ'ilk'i</i> [A]
m'ast'ьr' na fs'e r'uk'i 'złota rączka' [A] – ros. мастер на все руки 'человек, умеющий всё делать, способный на всякое дело' (ФСРЛЯ) psk. мастер (мастак) на все руки [от скуки] (СППиП)	<i>m'ašćer na fše r'uk'i</i> [AS]
m'ex i t'orbu (nagьvar'it') 'dużo' [M] – psk. мех (мешок) и торбу (торбочку) [и маленький мешочек] наговорить (написать, наболтать и т.п.) 'наговорить, написать и т.п. очень много; рассказать много небылиц' (СППиП)	<i>nagavar'ic m'ex i t'orbu</i> [AS]
na staran'y i žuk m'asъ 'na bezrybiu i rak gyba' [S] – ros. в поле (на чужой стороне) и жук мясо (СМих)	<i>Na staran'y i žuk m'asa</i> [A]
nab'it' d'eńik 'zbić forşe' [M] – ros. набить набивать деньгу 'копить деньги, наживать их (обычно нечестным путём)' (ФСРЛЯ)	<i>nab'ic ž'eńek</i> [AS]
na sk'orьjъ vr'em'ь 'szybko' [A] – ros. на скорое время (Internet)	–

nos pɔpʁus'it'it' 'spuścić nos na kwintę' [S] – ros. <i>опустить</i> <i>опускать нос</i> 'унывать, огорчаться' (БФСРЯ)	<i>nos papuś'ic</i> [A]
n'ɔ pa n'ośb 'nie po nosie – nie po czyjejs myśli' [M] – psk. <i>не по носу</i> 'не нравится, не подходит кому-л. что-л.' (СППиП)	<i>ńe pa n'osu</i> [AS]
n'e vam gɔvar'ifʂy 'za przeproszeniem' [S]	–
n'i graś'a zɔ duś'oj 'być biednym, nie mieć nic' [A] – ros. <i>ни гроша за душой</i> 'совсем нет денег' (ФСРЛЯ)	– Wariant: <i>graś'a pr'i d'uśy ńe m'ajet</i> [AS]
pa bl'atu 'po znajomości' [S] – ros. <i>по блату</i> 'по знакомству, по связям, которые могут быть незаконно использованы в личных целях' (БСПП)	<i>pa bl'atu</i> [AS]
pa 'uśy (abdałž'afʂy) 'po uszy (w długach)' [M] – ros. <i>быть по уши в долгах</i> (ССин)	–
pad b'okam 'blisko' [A] – ros. <i>под боком</i> 'очень близко' (ФСРЛЯ)	<i>pad b'okam</i> [A]
pɔd jɔrś'a 'na jeża – o fryzurze' – ros. <i>стрижка еришом</i> (Internet)	–
pad j'ożykɔ 'na jeża – o fryzurze' – ros. <i>под ёжика</i> (Internet)	<i>pad j'ożyka</i> [A]
pɔd muśč'ynu 'o fryzurze – po męsku' [MS] – ros. <i>стрижка под мужчину</i> (Internet)	<i>pad muśč'ynu</i> [A]
pad'at'g'olɔs 'odezwać się' [S] – ros. <i>подать</i> <i>подавать голос</i> '1. Разг. Давать о себе знать. 2. Прост. Пытаться возразить, отстоять своё мнение. 3. За кого. Принимая участие в выборах, голосовать за кого-либо. 4. За что. Устар. Выражать своё мнение о чём-либо' (ФСРЛЯ)	–
pastav'it'v pɔlaž'en'ijɔ 'wprowadzić w sytuację' [A] – ros. <i>поставить в положение</i>	<i>past'av'ic'fpalaž'eńe</i> [A]
pat p'ol'ku 'na polkę – o fryzurze' – ros. <i>стрижка под польку</i> (Internet)	<i>pat p'olku</i> [A]
s kak'oj l'ask'i 'z jakiej racji' [S] – ros. <i>с какой ласки</i>	–

Frazeologia w Słowniku gwary staroobrzędowców...

<i>s r'ьb' 'onkьm xad' 'it'</i> 'być w ciąży' [M]	<i>s r'eb' 'onkam xaz' 'ic'</i> [AS]
<i>sabr' ac:a z d'uxam</i> 'zebrać się, zdecydować się' – ros. <i>собраться</i> <i>собираться с духом</i> 'преодолевать свою нерешительность, робость, страх и т. П.' (ФСРЛЯ)	–
<i>sajt' i s um 'a</i> 'zwarłować' [A] – ros. <i>сойти с ума</i> '1. Лишаться rozumu, rozsądka, становиться психически больным, сумасшедшим. 2. Очень сильно беспокоиться, тревожиться, волноваться' (УФС)	<i>sajc' i s um 'a</i> [AS]
<i>s' 'erce ataš' 'o</i> 'serce uspokoiło się' [M] – ros. <i>сердце отходит</i> <i>отошло</i> 'кто-либо успокаивается, перестаёт волноваться' (ФСРЛЯ)	–
<i>Sł'avn' b 'ohu</i> 'chwala Bogu' [MAS] – ros. <i>лава Бозу!</i>	<i>Sł'ava b 'oxu!</i> [MAS]
<i>str' 'ič v kruž' 'ok</i> 'strzyc na okrągło' – ros. <i>стричь в кружок</i> (Internet)	–
<i>str' 'ič pad garš' 'ok</i> 'strzyc na okrągło' – ros. <i>стрижка под горшок</i> (Internet)	<i>str' ic pad garš' ok</i> [A]
<i>tot sv' 'et</i> 'tamten świat' [MAS] – ros. <i>отправиться на тот свет</i> 'умереть'; <i>тот свет</i> 'загробный мир' (ФСРЛЯ) psk. <i>на тот свет заехать (обобраться, пойти, уйти)</i> 'умереть' (СППиП)	<i>tot šf' 'et</i> [AS]
<i>v l'at' ax byt'</i> 'mieć swoje lata, być starym' [A] – ros. <i>в годах</i> 'пожилой' (ФСРЛЯ)	<i>v l'et' ax byc'</i> [AS] Wariant: <i>v gad' ax byc'</i> [AS]
<i>V'ek žyt' n'ь m'ax' i šyt'</i> 'niełatwo jest przeżyć życie' [M] – ros. <i>Век изжить – не мех шить</i> (ПРН) psk. <i>Век жить – не мех шить</i> (СППиП)	<i>V'ek ž' yć, to nie m' ax šyć</i> <i>V'ek ž: yć to nie m' ex š: yć</i> [AS]
<i>vzat i fp' ar' 'ot</i> 'tam i z powrotem' – ros. <i>взад и вперед</i> 'с одной стороны в другую (на определенном пространстве)' (ФСРЯ)	–

<p><i>vz'at' l'ax'i na m'ax'i</i> 'zabrać swoje rzeczy i wynieść się' [M] – por. białorus. <i>лаxi над наxi (браць)</i> 'zbierać [pakować] manatki', reg. <i>łachy pod pachy</i> (SFBP) por. <i>łachi pod pachi</i> (SMPP) por. <i>маху даць</i> 'быстро побежать' (СРНГ) <i>махало</i> 'рука' (СРНГ)</p>	–
<p><i>zъn'im'ajit dux</i> 'zapięra duch' [M] – ros. <i>дух (дыхание) занимает (захватывает)</i> psk. <i>дух занимает</i> 'о затруднении, остановке дыхания (от волнения, быстрого движения и т.п.)' (СППиП)</p>	<i>zańim'ajet dux</i> [A]
<p><i>zgar'et' v' ugal'</i> 'spalić się na węgiel, zupełnie się spalić' [MA] – ros. <i>сгореть в уголь</i> (Internet)</p>	<i>zgar''eć v' ugal'</i> [AS]
<p><i>žar zagr'ab'at'</i> <i>čуж'ym'i ruk'am'i</i> 'wykorzystać czyjś trud dla własnego zysku' – ros. <i>чужими руками жар загребать</i> 'Пользоваться в своих корыстных целях результатами чужого труда' (ФСРЛЯ) psk. <i>чужими руками только жар загребать</i> (СППиП)</p>	–

Analiza porównawcza wykazała, że w materiale współczesnym znalazły potwierdzenie 43 JF z 61 wynotowanych ze *Słownika gwary starowierców...* Na uwagę zasługuje fakt, iż w zasobie starszym spora część jednostek zarejestrowana została w ośrodku mazurskim, podczas gdy materiał współczesny stanowią w zdecydowanej większości jednostki odnotowane na obszarach: augustowskim i suwalskim. Fakt, iż jednostki zarejestrowane wcześniej w wypowiedziach staroobrzędowców mazurskich znajdują współcześnie potwierdzenie w mowie członków wspólnoty zamieszkujących obszar Suwalszczyzny, stanowi zarazem potwierdzenie funkcjonowania odpowiednich JF również w przeszłości w okolicach Augustowa i Suwałk (mimo braku takiej informacji w SGS).

Odnotowano również kilka różnic w zakresie formy frazeologizmów. Pierwsza z nich dotyczy zamiany wyraźnie nacechowanego ekspresywnie komponentu *l'apt'i* 'łapcie' w jednostce *l'apt'i zadr'ac* 'umierać' (SGS) neutralnym leksemem *n'og'i* 'nogi' we współcześnie odnotowanej wersji frazeologizmu: *n'og'i zadr'ac* 'umierać'. Co ciekawe, w takiej właśnie formie (tj. *задирать* | *задрать ноги* 'умирать') frazeologizm ten notowany

jest w analizowanych słownikach, choć należy podkreślić, że konstrukcje z komponentami *ланомь* | *ланми* również pojawiają się w nich w synonimicznym kontekście.

Kolejna różnica zarejestrowana została w zakresie frazeologizmu *jaz 'yk atń 'ała* ‘odjęło mowę’ (SGS), który w materiale współczesnym nie został potwierdzony w takiej konkretnie formie. Odnotowano jednak funkcjonowanie nieco rozszerzonej wersji, mającej postać wypowiedzenia wykrzyknikowego, wyrażającej swego rodzaju przekleństwo: *Štop tab ' 'e jaz 'yk atń 'ała!* Omawiana jednostka pojawia się w przytoczonym wykrzyknieniu jako część szerszej konstrukcji, niemniej metaforyczne znaczenie połączenia *jaz 'yk atń 'ała* ma ten sam wydźwięk.

Ostatnim przykładem, w którym zarejestrowano różnice w zakresie formy, jest jednostka *n 'i graš 'a zь duš 'oj* ‘być biednym, nie mieć nic’ (SGS). W materiale współczesnym odnotowano wariantywną wersję tego frazeologizmu o identycznej wartości semantycznej: *ni graš 'a pr 'i d 'ušy ne m 'ajet*. Najprawdopodobniej w przypadku wersji aktualnej mamy do czynienia z wpływem polskiego analogicznego frazeologizmu *ktoś nie ma grosza przy duszy* ‘ktoś nie ma w ogóle pieniędzy’ (WSJP), z którego zaczerpnięte i zaadaptowane do gwary zostało wyrażenie przyimkowe *przy duszy* → *pr 'i d 'ušy*. Za słusznością takiego wniosku przemawia także miejsce akcentu w słowoformie *d 'ušy*, który odpowiada polskiemu modelowi akcentuacji.

Interesującym przykładem ze względu na swą niejednoznaczność jest jednostka *s 't 'isnut ' jaz 'yk* ‘zamilknąć’ (SGS). Jednostka w takiej formie, jaka została odnotowana w SGS i materiale współczesnym, nie została zarejestrowana w żadnym z analizowanych słowników. Prawdopodobnie stanowi ona zniekształconą postać rosyjskiego frazeologizmu *стиснуть зубы* ‘подавить свои чувства, сдержаться, не показывая своей слабости’ (ФСРЛЯ), utworzoną na zasadzie metonimii (*język – zęby*).

Nie wszystkie frazeologizmy udało się jednoznacznie sklasyfikować pod kątem pochodzenia językowego. Specyficznym przykładem w tym zakresie jest frazeologizm *звар 'ацувѣт ' g 'oлѣву* ‘zawracać głowę’ (SGS) – por. ros. riaz. *заворачивать голову* ‘напряжѣнно думать над чем-л.’ (БСПИ); pol. *zawracać głowę*. Jednostka ta została zarejestrowana zarówno w materiale zaczerpniętym z SGS, jak również w zasobie współczesnym. Jednoznaczne ustalenie jej pochodzenia nie jest jednak możliwe, ponieważ, z jednej strony, funkcjonowanie wspomnianej jednostki na obszarze okolic Riazania świadczy o tym, że przybyli na ziemię polskie staroobrzędowcy

mogli znać ją z ojczyzny językowej, natomiast, z drugiej strony, budowa frazeologizmu może wskazywać także na jego polską proveniencję, bowiem stanowić może kalkę⁶ analogicznego polskiego frazeologizmu *zawracać głowę*.

Podobny dylemat dotyczy jednostki *бѣрнав'ат' на ад'ин зуп* ‘bronować na jeden raz, pojedynczo’ [M] (SGS), której nie odnotowano w analizowanych słownikach ani zasobach internetowych. Prawdopodobnym jest, że omawiany zwrot stanowi przykład regionalizmu, którego do tej pory nie zarejestrowano w opracowaniach słownikowych. Niemniej, należy podkreślić, iż poszczególne komponenty funkcjonują zarówno w rosyjskiej, jak i polskiej terminologii z zakresu rolnictwa i są zbieżne pod względem formalno-brzmieniowym (ros. *броновать* – pol. *bronować*; ros. *зуб* – pol. *ząb* [brony]). Frazeologizmu nie odnotowano w materiale współczesnym.

Frazeologia nosząca ślady obcych wpływów
(w tym frazeologia dyferencyjna)

FRAZEOLOGIZM ZAREJESTROWANY W SGS	FRAZEOLOGIZM ODNOTOWANY W MATERIALE WSPÓŁCZESNYM
<i>ar'at' v adz'emk'i (v adz'emk)</i> ‘orać głęboko’ – pol. <i>odziemek</i> <i>odziomek</i> ‘dolna część pnia drzewa; snopek w poszyciu dachu w niższej warstwie’ (MSGP)	–
<i>ar'at'f skl'at</i> ‘orać na skład’ – pol. <i>do składu</i> <i>na skład(y)</i> ‘sposób orania: do środka’ (MSGP)	–
<i>dajt'i pr'avdy</i> ‘odkryć, poznać prawdę’ – pol. <i>dojść</i> <i>dochodzić prawdy</i>	<i>dajc'i pr'avdy</i> [AS]
<i>dast'at'g'ost'i</i> ‘mieć gości’ – pol. gw. <i>dostać gości</i> ‘podejmować gości, przyjmować kogoś u siebie’ (SFGŚ)	<i>dast'ac g'ości</i> [A]
<i>dast'at'xl'opa</i> ‘znaleźć męża’ – pol. pot. <i>dostać chłopca</i> <i>męża</i> ‘poślubić’ (SFJPSkor) <i>dostać chłopca</i> ‘poślubić męża, wyjść za mąż’ (SFGŚ)	<i>dast'ac xl'opa</i> [AS]

⁶ Pod pojęciem *kalki frazeologicznej* rozumiem frazeologizm „będący tłumaczeniem obcych wzorów (najczęściej połączeń wyrazowych o różnym stopniu trwałości powiązania ich członów, ale również i wyrazów złożonych)” (Obara 1989: 74).

dat' r' ady 'poradzić sobie' – pol. <i>dać radę</i> 'poradzić sobie z kim; podołać czemuś' (SFJPSkor)	<i>dać r' ady</i> [AS]
fstr' ojit' r' bb' onkō 'zmaistrować dziecko'	<i>fstr' ojić r' eb' 'onka</i> [A]
xud' oj kak s' m' ert' varš' afskyjō 'chudy jak wiór' [M] – pol. gw. <i>chudy jak śmierć</i> <i>śmierotka</i> 'bardzo chudy' (SFGŚ)	–
xud' oj r' ozum dast' at' 'dostać bzika' [M] – por. niem. <i>einen schlechten Verstand haben</i>	–
gul' anvf futrav' at' 'mieć torsje' – pol. gw. <i>gulon</i> 'indyk, często tylko samiec' (Warmia, Mazury) (SGP), <i>futrować</i> 'karmić' (← od niem. <i>füttern</i> 'karmić').	–
xv' oryj na dušu 'chory psychicznie' – niem. <i>krank an der Seele</i>	–
kas' it' nō pak' os 'o sposobie koszenia – na pokos' – pol. gw. <i>koszenie na pokos</i> (SJMPK)	–
kas' it' nō s' t' an' u 'o sposobie koszenia – na ścianę' – por. pol. gw. <i>ściana</i> 'zboże stojące jeszcze nieścięte; część pługa: pozioma sztabka, która podczas orki sunie po ziemi; płóz' (MSGP) pol. gw. <i>koszenie na ścianę</i> (SJMPK)	–
m' et' f' ugl' a 'mieć manię na punkcie czegoś' – niem. <i>einen Vogel haben</i> 'mieć fioła (niedobrze w głowie)' (SFNP)	–
nab' it' b' uxtu 'krzywo wyklepać kosę' [A] – pol. gw. <i>buchta</i> 'wygięcie elementu żelaznego narzędzia, przyrządu np. ostrza ręcznej kosy' (Kurpie – http://www.zwiazekkurpiow.pl/slownik/kurppol.htm)	–
na zb' ityj łop (gnat') 'na zbity łeb' [M] – por. pol. <i>na zbity łeb</i> 'bezwzględnie i stanowczo, bez możliwości powrotu' (WSJP)	<i>na zb' ityj łop</i> [AS]
n' ikagd' a f sv' et' b 'nigdy w świecie' [A] – ros. <i>никогда на свете</i> / por. pol. <i>nigdy w świecie</i>	–

<i>nos fsad'it'</i> 'wsadzić nos' – pol. <i>wsadzać nos</i> 'interesować się czym; wtrącać się do nie swoich rzeczy, mieszać, zajmować się cudzymi sprawami' (SFJPSkor)	<i>nos fs'ażić</i> [A]
<i>st'aryj kaval'er</i> 'stary kawaler' [MAS] – pol. <i>stary kawaler</i> 'starszy nieżonaty mężczyzna' (SFJPSkor)	<i>st'aryj kaval'er</i> [AS]
<i>st'aryj p'annb</i> 'stara panna' [S] – pol. <i>stara panna</i> 'kobieta, która nie wyszła za mąż, niezamężna' (SFJPSkor)	<i>st'araja p'an:a</i> [MAS]
<i>špl'inta brak'ujit</i> 'brak komuś piątej klepki' [M] – por. niem. <i>der Splint</i> 'was von holz zwischen der rinde ind dem kern des baumes ist' – 'pol. łyko' 'ein eiserner keil, der is das loch eines bolzens gesteckt wird, damit dieser nicht herausfolle' – 'pol. zawlecza' (Grimm)	–
<i>zalam'at'r'uk'i</i> 'poddać się' – pol. <i>zalamąć</i> <i>zalamywać ręce</i> 'ruchem rąk wyrażać rozpacz' (SFJPSkor)	<i>zalam'ac'r'uk'i</i> [AS]
<i>zamn'ut'm'ordu</i> 'wulg. przestać mówić' – pol. <i>zamknąć mordę</i> 'przestać mówić, zamilknąć' (SFJPSkor)	<i>zamn'uc'm'ordu</i> [A]
<i>zd'ol'nyj da fs'ev'o</i> 'o kimś nieprzewidywalnym' – pol. <i>zdolny do wszystkiego</i> 'mogący się ważyć na wszystko' (SFJPSkor)	<i>zd'olnyj da fšev'o</i> [A] Wariant: <i>zd'olnyj k fšam'u</i> [A]
<i>žyt'na kn'ebel</i> 'żyć w niezalegalizowanym związku' [M] – pol. gw. <i>żyć na knebel</i> 'żyć bez ślubu kościelnego' (SFGŚ; SGMP)	<i>žyt'na kn'ebel</i> [AS]
<i>žyt'na v'eru</i> 'żyć w niezalegalizowanym związku' [MAS] – pol. pot. <i>żyć na wiarę</i> 'żyć bez ślubu' gw. <i>żyć na wiarę</i> 'żyć bez ślubu kościelnego' (SFGŚ)	<i>žyt'na v'eru</i> [AS]

Łącznie odnotowano 26 JF noszących znamiona obcych wpływów, z wyraźną dominacją elementów polskich (22 JF). Pozostałe, to jednostki bądź w całości kalkowane z języka niemieckiego (por. *x'oryj na d'ušu*), bądź zawierające niemieckie elementy językowe (por. *špl'inta brak'ujit*).

Z przeprowadzonej analizy porównawczej wynika, że 14 JF wyekscerpowanych w SGS znalazło potwierdzenie w materiale zgromadzonym współcześnie. Nie udało się natomiast potwierdzić funkcjonowania żadnej z jednostek noszących ślady języka niemieckiego, co – jak się wydaje – związane jest w dużej mierze z ograniczonym korpusem materiałowym z regionu mazurskiego. Wspomniane ograniczenia wynikają z faktu, że aktualnie tylko nieliczni przedstawiciele mazurskiej wspólnoty staroobrzędowej posługują się rosyjską gwarą na co dzień, chętniej z kolei wybierają język polski lub język niemiecki jako środek komunikacji (por. Jorroch 2014: 315–318).

W omawianej partii zgromadzonego zasobu frazeologicznego na uwagę zasługuje fakt występowania w materiale starszym jednostek kalkowanych z regionalnych odmian polszczyzny – *żyć na kn'ebel* ‘żyć w niezalegalizowanym związku’ (notowany m.in. na obszarze Warmii i Mazur, Wielkopolski, Śląska), lub zawierających elementy gwar polskich okolic Warmii i Mazur – *gul'an'of futrav'at* (por. pol. gw. *gulon* ‘indyk’ (SGP)). Do tej grupy zaliczyć można również kilka jednostek reprezentujących terminologię rolniczą, tj. *ar'at' v adz'emk'i* (*v adz'em'ek*), *ar'at' v skład*, *kas'it' n' pak'os*, *kas'it' n' s't'an'u*, *nab'it' b'uxtu*, które do tej pory nie zostały potwierdzone w materiale współczesnym, jednak notowane są w gwarach polskich. Zapożyczanie zwrotów opisujących czynności wykonywane w działalności rolniczej uzasadnia fakt, iż jeszcze do niedawna zarówno dla staroobrzędowców, jak i innych mieszkańców polskiej wsi, praca na roli była typowym zajęciem.

Podsumowując, spośród 90 jednostek frazeologicznych wynotowanych ze *Słownika gwary starowierców mieszkających w Polsce* potwierdzenie znalazło 57 jednostek, co oznacza, że z pewnością funkcjonują one w gwarze staroobrzędowców do dziś. Z uwagi na szeroki zakres podjętych badań i ekscerpcję materiału współczesnego z obszernego korpusu nagrań rozmów z informatorami, wyliczenia te można uznać za wiarygodne, choć możliwym jest, że na dalszych etapach badań aktualnie zgromadzony zasób frazeologiczny ulegnie uzupełnieniu, co da możliwość weryfikacji i aktualizacji poczynionego w niniejszym artykule zestawienia. Można jednak przypuszczać, w oparciu o bieżącą sytuację językową staroobrzędowców i coraz słabszą znajomość frazeologii wśród przedstawicieli młodszych pokoleń, że ewentualne zmiany będą miały charakter jednostkowy.

Przeprowadzona analiza porównawcza materiału zarejestrowanego w SGS z materiałem współczesnym wykazała również przewagę liczebną JF pochodzenia rosyjskiego nad jednostkami kalkowanymi, co – biorąc pod uwagę fakt, iż do intensyfikacji kontaktów z polskim otoczeniem doszło, jak wspomniano, w latach 60. i 70. XX w., wydaje się być w pełni uzasadnione. Współcześnie kalkowanie polskich konstrukcji frazeologicznych jest procesem dużo bardziej zaawansowanym, choć należy podkreślić, iż tylko nieliczne kalki stają się trwałą częścią systemu, większość z nich tworzona jest doraźnie, na potrzeby konkretnej wypowiedzi. Wspomniany stosunek ilościowy frazeologii rodzimej do tej o obcej proveniencji utrzymuje się do dziś, tj. we współczesnym materiale – jak do tej pory – dominuje liczebnie frazeologia pochodzenia rosyjskiego – jeśli uwzględnić kryteria odtwarzalności i szeroko rozpowszechnienia społecznego. Frazeologizmy doraźnie kalkowane z polszczyzny pojawiają się bowiem w wypowiedziach staroobrzędowców z taką częstotliwością, iż można przypuszczać, że w niedługim czasie, wraz z wymianą pokoleniową, zastąpią konstrukcje rodzime w gwarze staroobrzędowców.

Bibliografia:

- Głuszkowski M., 2011, *Czy gwara staroobrzędowców jest wciąż rosyjska?*, „Zeszyty Łużyckie” 45, s. 107–117.
- Grupa-Dolińska M., 2020, *Obcojęzyczne elementy we frazeologii rosyjskiej gwary staroobrzędowców w Polsce*, [w:] Rak M., Mokijenko V. M. (red.), *Słowiańska frazeologia gwarowa II*, Kraków, s. 109–121.
- Jorroch A., 2014, *Molenna w Wojnowie – tu języki pulsują życiem*, „Zeszyty Łużyckie” 48, s. 311–327.
- Obara J., 1989, *Teoretyczne problemy kalkowania*. Wrocław.
- Paśko-Konecniak D., 2011, *Dynamika zmian w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców w ośrodku suwalsko-augustowskim*, „Zeszyty Łużyckie” 45, s. 118–126.
- Глушковский М., 2011, *Конечная фаза языкового и культурного контакта на примере избранных идиолектов молодого поколения польских старообрядцев сувальского и августовского регионов*, [в:] Гжибовский С., Хорев В. А., Волос М. (ред.), *Русско-польские языковые, литературные и культурные контакты*, Москва, с. 60–71.

Гжибовский С., Глушковский М., 2008, *Социолингвистическая ситуация старообрядцев в деревнях Габова Гронды и Бур (Польша)*, [в:] Касаткин Л. Л. (ред.), *Русские старообрядцы. Язык, культура, история. Сборник статей к XIV Международному съезду славистов*, Москва, с. 200–214.

Słowniki:

Grimm – Heyne M. (Hg.), 1905, *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Band 16 (SEELEBEN – SPRECHEN), Leipzig.

MSGW – Wronicz J. (red.), 2010, *Mały słownik gwar polskich*, Kraków.

SFBP – Aksamitow A., Czurak M., 2000, *Słownik frazeologiczny białorusko-polski*, Warszawa.

SGMP – Gruchmanowa M., Walczak B. (red.), 1997, *Słownik gwary miejskiej Poznania*, Warszawa–Poznań.

SGP – Grabka B., Kucharzyk R. (red.), 2016, *Słownik gwar polskich*, t. IX, z. 3 (30), Kraków.

SGS – Grek-Pabisowa I., Maryniakowa I., 1980, *Słownik gwary starowierców mieszkających w Polsce*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk.

SFGŚ – Przymuszała L., 2013, *Słownik frazeologizmów i typowych połączeń wyrazowych w gwarach śląskich*, Opole.

SFJPSkor – Skorupka S., 1989, *Słownik frazeologiczny języka polskiego. Tom 1: A–P*, Warszawa.

SFNP – Czochrański J., Ludwig K., 2004, *Słownik frazeologiczny niemiecko-polski*, Warszawa.

SJMPK – Osowski B. (red.), 2018, *Gospodarz. Słownik języka mieszkańców powiatu kolskiego*, Poznań.

SMPP – Grek-Pabisowa I., Ostrówka M., Jankowiak M., 2017, *Słownik mówionej polszczyzny północnokresowej*, Warszawa, <https://ispan.waw.pl/ireteslaw/handle/20.500.12528/128> [23.02.2023].

WSJP – *Wielki Słownik Języka Polskiego*, <https://wsjp.pl> [23.02.2023].

БСПП – Мокиенко В. М., Никитина Т. Г., 2007, *Большой словарь русских поговорок*, Москва.

Даль – Даль В. И., 2015, *Толковый словарь русского языка*, Москва.

- СМих – Михельсон М. И., 1896–1912, *Русская мысль и речь. Свое и чужое. Опыт русской фразеологии. Сборник образных слов и иносказаний. Т.Т. 1–2. Ходячие и меткие слова. Сборник русских и иностранных цитат, пословиц, поговорок, пословичных выражений и отдельных слов*, Санкт-Петербург.
- СНРРТомск – Палагина В.В., Захарова Л.А., 2001, *Словарь народно-разговорной речи г. Томска XVII начала XVIII века*, Томск.
- СППиП – Мокиенко В. М., Никитина Т. Г., 2001, *Словарь псковских пословиц и поговорок*, Санкт-Петербург.
- СРНГ – Филин Ф. П., Сороколетов Ф. П., 1965, *Словарь русских народных говоров*, <https://iling.spb.ru/dictionaries/srng/> [23.02.2023].
- УФС – Быстрова Е. А., Окунева А. П., Шанский Н. М., 1997, *Учебный фразеологический словарь*, Москва.
- ФСРЛЯ – Фёдоров А. И., 2008, *Фразеологический словарь русского литературного языка*, Москва.
- ФСРЯ – Волкова Т. (ред.), 2014, *Фразеологический словарь русского языка*, Москва.

Adam Jaskólski
<https://orcid.org/0000-0002-9916-2530>
Uniwersytet Warszawski

Причинно-следственные конструкции в говоре староверов Польши

Cause-effect structures in the Russian dialect of the Old Believers in Poland

Резюме

В настоящее время русский говор староверов Польши представляет собой языковой остров. В течение последнего столетия исследуемый говор подвергался всё более сильному влиянию польского языка. Ввиду территориальной близости родной земли староверов и компактной белорусской языковой территории в говоре староверов Польши сохранились многочисленные явления, характерные для белорусского языка и его говоров. Целью настоящего исследования является представить способы выражения причинных отношений в говоре староверов Польши. В упомянутых высказываниях были обнаружены многочисленные употребления причинных конструкций, характерных для родных говоров „польских” старообрядцев, а также для белорусского языка и его говоров. Встречаются и такие причинные конструкции, употребления которых, по всей вероятности, представляют собой результат влияния польского языка

Ключевые слова: двуязычие; интерференция; староверы; русский говор; языковой остров; польский язык

Abstract

Nowadays, the Polish Old Believers inhabit a language island. The Old Believers' Russian dialect has been influenced by the Polish language for over a century. As a result of the territorial proximity of the Old Believers' home-

land with the compact Belarusian language territory as well as exposure to the Belarusian language and its dialects, the “Polish” Old Believers’ speech bears many features characteristic for them. The main aim of this paper is to present cause and effect constructions in the local dialect of Old Believers in Poland and to describe their characteristics. The “Polish” Old Believers’ narratives investigated contain many examples of use of causal constructions typical for their indigenous dialects as well as the Belarusian language and dialects. There are also many examples of use of such structures that can be considered a result of Polish influence on the Russian dialect of Old Believers’ in Poland.

Key words: bilingualism; interference; Old Believers; Russian local dialect; language island; Polish language

До второй мировой войны староверы Польши представляли собой замкнутые сообщества. Они жили в анклавах и редко общались с поляками, благодаря чему они смогли сохранить свой язык, относимый исследователями к псковской группе западных средневеликорусских акающих говоров (Grek-Pabisowa 1968: 167). Исследовав высказывания староверов Польши, записанные в 1960–1970-х гг., И. Грек-Пабис выделила в островном, оторванном от языкового материка староверском говоре ряд особенностей, характерных для говоров псковской группы (Grek-Pabisowa 1968). Часть из них сохранилась до настоящего времени, напр.: сильное яканье (напр. *в лясу́, ряка́*), произношение протетического согласного [v] (напр. *ву́лица, во́зера*), выравнивание основ у ряда глаголов (напр. *мочь: магу́, мо́геш, мо́жет, бяжа́ть: бягу́, бяги́ш, бяги́т* и т. п.), сравнительная степень прилагательных, образованная при помощи форманта *-ошэ* (напр. *ляго́шэ*), творительный падеж множественного числа существительных с окончанием *-ам* (напр. *с не́мцам, с ба́бам*), совпадение форм родительного, дательного и предложного падежей единственного числа у существительных женского рода на *-а* (напр. *ряки́, к ряки́, на ряки́*), употребление деепричастий с окончанием *-шы, -вши* в функции сказуемого (напр. *я радíвши в 1923 гаду́; ани́ бы́ли абдалжы́вши; вмёрышы был*).

Однако вследствие всё более частого общения с поляками наблюдалось усиление влияния польского языка на говор старообрядцев. Согласно С. Гжибовскому, актуальное состояние исследуемого говора можно определить как гибридизацию (Grzybowski 2010: 70). Польская

интерференция проявляется на разных уровнях диалектной системы: фонетическом, лексическом (в том числе в области фразеологии), словообразовательном и синтаксическом¹.

Старообрядцы, проживающие в Польше, являются билингвами. В повседневной жизни они употребляют русский говор, а также польский язык, в зависимости от коммуникативной ситуации. Трудно однозначно определить, какой вид двуязычия представляет собой билингвизм староверов Польши. Согласно Михалу Глушковскому (Głuszkowski 2011: 100), их двуязычие можно определить как билингвизм с диглоссией². С точки зрения актуального состояния данного двуязычия важным является факт, что у представителей последующих поколений наблюдается всё более низкий уровень владения русским говором, ввиду чего он уступает место польскому языку в новых сферах жизни (Głuszkowski 2011: 99–100).

Следует также упомянуть о контакте рассматриваемого говора с белорусским языком и белорусскими говорами. И. Грек-Пабис отмечает, что по ходу исследования говора староверов Польши был обнаружен ряд особенностей, характерных для белорусского языка. Предки староверов, проживающих в Польше, родились в окрестностях Великих Лук — на территории западной части средневеликорусских акающих говоров. Именно для говоров этой территории характерно наличие разнообразных языковых особенностей, так как там перекрещивались черты северновеликорусских и южновеликорусских говоров, некоторые черты восточной группы средневеликорусских говоров, а также особенности белорусских говоров. Поэтому вполне естественно, что именно в говоре „польских” староверов, долгое время свободном от влияния русского языка, сохранились черты, характерные для белорусского языка и белорусских говоров, что обусловлено территориальной близостью родной земли староверов и компактной белорусской языковой территории. Возможно также, что черты, характерные для белорусско-

¹ О результатах влияния польского языка на русский говор старообрядцев, проживающих в Польше, писали, в том числе, М. Глушковски, Д. Пасько-Конечняк, С. Гжибовски, А. Яскульски. См. (Głuszkowski 2011; Paško-Koneczniak 2008, 2010a, 2010b, 2011, 2013, 2016; Grzybowski 2010; Jaskólski 2015, 2017, 2018, 2020; Jaskólski, Pawlaczyk 2018).

² Подробно о билингвизме и социолингвистической ситуации старообрядцев, проживающих в Польше, см. (Głuszkowski 2011; Głuszkowski, Grzybowski 2008, Głuszkowski, Grzybowski 2013).

го языка/говоров, поддерживались в результате контакта с белорусским языком во время постепенного перемещения старообрядцев на запад, а также уже после поселения на территории сегодняшней северо-восточной Польши, поскольку в местных польских говорах наблюдается восточнославянское влияние (Grek-Pabisowa 1976/1999: 117–121). К языковым явлениям, характерным для белорусского языка и обнаруженным в диалекте староверов Польши, исследователями относятся, например, диссимилятивное аканье (напр. *mʲrsk'ajʲ, sybr'al*), диссимилятивное яканье жиздранского типа (напр. *sʲ s'l'ez'am, s'estr'a*), цеканье и дзеканье (напр. *s'is'n'en'jʲ, ʒ'es'ic'*), произношение твёрдого [č] (напр. *p'eč, č'aj*), произношение шелевого [ɣ] (напр. *ɣasp'ot', b'oɣa, taɣd'a*), окончание *-ы/-и* в именительном падеже мн. ч. существительных мужского и среднего рода (напр. *glázy, voróty*), окончание *-ов/-ев* в родительном падеже мн. ч. у существительных женского рода на *-а* (напр. *bábov, slívkov*), многочисленные лексические единицы (напр. *сюды́, куды́, атку́ль*) (Grek-Pabisowa 1968; Grek-Pabisowa 1976/1999: 117–124; Paško-Konecniak 2014: 207–218).

Целью настоящего исследования является представить способы выражения причинных отношений в говоре староверов Польши, а также выделить их семантико-синтаксические и прагматические особенности. Особое внимание уделяется тем причинным конструкциям, которые — по мнению автора — представляют собой результат влияния польского языка. Для того чтобы выявить возможные изменения, произошедшие на протяжении последних десятилетий в области выражения причинных отношений в исследуемом говоре, языковой материал, собранный в 1999–2017 гг., сопоставляется с данными SGS, словаря говора староверов Польши, составленного Иридой Грек-Пабис и Ирэной Марыняк по материалам 1950–1970-х гг. Для того чтобы установить, имеют ли конкретные явления системный или индивидуальный характер, приводится статистическая информация о частотности того или иного употребления отдельных единиц и о количестве информантов, у которых оно было отмечено.

Под причинными отношениями в настоящем исследовании понимается связь двух таких явлений, одно из которых служит основанием для

реализации другого³. В настоящей работе анализируются причинные отношения, выраженные наречиями причины, предложно-падежными сочетаниями, а также сложными предложениями.

Анализировалась речь нескольких десятков информантов — представителей разных поколений старообрядцев августовского, сувалкского и мазурского регионов. Исследованные высказывания были собраны во время научных экспедиций, проведённых в 1999–2017 гг. Была также исследована небольшая часть текстов 1950–1970-х гг. До настоящего времени была исследована третья часть собранного материала, т. е. приблизительно 135 часов звучания⁴.

Обстоятельственные наречия причины

В настоящем исследовании были учтены лишь те наречия, которые указывают на предшествующее как на причину, т. е. употребляющиеся в значении ‘по этой причине, вследствие этого, поэтому, потому’. В исследуемом говоре наиболее частотным наречием, выполняющим функцию обстоятельства причины, является слово *зато́* (за то), напр.

(1) *Różnica eść, a u nas net różnicy, u nas mўсит быть всем адина́кава. Зато́ мы называемся старавёры.*

(2) *Напíсано, што грех ня меть дятéй. Зато́ в старавёрых сто́лька мно́га дятéй бы́ла.*

(3) *Как ка́да-та то то́лька на свя́ццах (...) вот зато́ бы́ли Аста́фши, бы́ли Варфаламе́и, бы́ли Мефо́дии, бы́ли Аксе́нтии, бы́ли Тиха́ны.*

Было отмечено 38 подобных употреблений данного наречия у 25 информантов. Употребление наречия *зато́* (за то) в данной функции отмечается в ПОС-12⁵. Из этого следует заключить, что данное наречие употреблялось в родных говорах староверов Польши ещё до их переселения на территорию сегодняшней Польши. Данная единица фикси-

³ Подробно о причинных отношениях писали, в том числе, Пётр Испанский, Т. Котарбинский, К. Айдукевич, А. Вежбицкая. См. (Hiszpan 1969, Kotarbiński 1975, Ajdukiewicz 1974, Wierzbicka 1972).

⁴ Подробно о собранном языковом материале, о методах подбора информантов, их характеристике, методах проведения интервью и т. д. см. (Głuszkowski 2011: 60–75; Głuszkowski, Grzybowski 2016: 30–31; Głuszkowski, Grupa 2016: 33–47].

⁵ См. ПОС-12: **зато́** (I-е значение).

руется также в SGS⁶. Следует также отметить, что конструкция *za to* в значении ‘по этой причине, вследствие этого, поэтому, потому’ употребляется также во многих польских говорах (в том числе в говорах Сувальского региона)⁷.

Вторым наиболее частотным наречием, выполняющим упомянутую выше функцию, является слово *патаму* (20 употреблений у 15 информантов), напр.:

(4) *У нас ужэ галстук няльзя насіць. — А почему? — Пачаму? Патаму штоэта чортава аблічыя. Всё няльзя у нас толька патаму.*

(5) *В нас тока можна дваюрадныи браты и там дваюрадныи, значыт, сёстры, то могут набрацца. Але так о! то не. И от патаму старавэрав ма́ла есьть.*

В речи староверов Польши в значении ‘по этой причине, вследствие этого’ употребляется также наречие *длетаво́* (дле таво́), напр.:

(6) *Клайпэда, посьле Рига, и там майх тож радно жы́вшых ужо́ и там да́льшых бы́ла. Ну и дле таво́ тапэ́рь так в По́льшчэ ма́ла стара-вэ́рав.*

(7) *Ну и в нас старавэрав гарэзд ма́ла, и как хочут жані́цца, ци за́муж выхаді́ть, то не ма́ют с ким. То дле таво́́ ужо́́ жэ́нню́цца с каталі́камі, с ким, значыт, папа́ла.*

Возможно, данное наречие вошло в рассматриваемый говор под влиянием польского языка, представляя собой кальку с польского *dlatego*. Данная конструкция употребляется реже упомянутых выше и была отмечена у небольшого количества информантов (5 употреблений у 5 информантов). Употребление наречия *длетаво́* (дле таво́) в данной функции не фиксируется в SGS, что может свидетельствовать о том, что оно вошло в рассматриваемый нами говор в последние десятилетия⁸. В ПОС-09 фиксируется единица *для того* в значении ‘поэтому’,

⁶ См. SGS: *zat'o*, || *zat'ym*, а также *za* (*za to*).

⁷ Употребление конструкции *za to* (*że*) характерно для ряда говоров южной Польши. Примеры её употребления были зафиксированы также в Сувальском регионе (ср. SJP 2017).

⁸ Следует отметить, что в SGS отмечается употребление предлога *для* для выражения причинных отношений, но приводится лишь один пример его употребления (в составе конструкции *для этого, што*). Предложно-падежная конструкция *для* + родительный падеж, выражающая причинные отношения, употребляется во многих русских говорах (см. ПОС-9: *для*, 5-е значение; СРНГ-08: *для*, 4-е значение). В исследованных высказываниях не были отмечены употребления конструкции с предлогом *для*, выражающие причинные отношения (за исключением конструкции *дле таво́*,

однако приводится там лишь один пример её употребления (из текста 1675 г.)⁹.

Следует упомянуть также о вопросительных наречиях, употребляющихся в предложениях, в которых ставится вопрос о причине того или иного положения вещей. В исследуемом говоре в таких предложениях употребляются два вопросительных наречия: *пачаму* (*пачэму*)¹⁰ и *чаво* (*чэво*)¹¹, напр.:

(8) *И чорт гаваріт: Пачаму такой далгой день?*

(9) *Ну а пачаму мы ня мógем жыть харашо?*

(10) *Пачаму яны пярэстáли хадіть в ба́йню?*

(11) *А чаво яна пла́чэ?*

(12) *А сичáс и в пóльскей граммáтике йшичó эта ишчэ́зла. Нет, нет а́пі stryjek тóка адін wujek. О! То чаво так ё́сьтя?*

(13) *А ты чаво сявóдня в такой сукéнки?*

Указанные выше местоимения выполняют также функцию союзного слова в сложноподчинённых предложениях, присоединяя к главной части изъяснительные придаточные с причинным оттенком, напр.:

(14) *Так тапéрь зна́ете, пачаму па́льцы складáюцца.*

(15) *Я не́ был в Аме́рике, то не скажу́, пачэму́ так.*

(16) *А я не зна́ю, пачаму́ нам не даю́т сьвёту.*

(17) *А я зна́ю, чаво́ яна пла́кала.*

(18) *Ну, а вы с релі́гии зна́ете при..., причы́ну, чаво́́ эта Йо́сиф.*

(19) *Ня зна́ю, чаво́ в шко́лы не учы́ли (релі́гии).*

Оба наречия широко распространены в рассматриваемом говоре и отличаются высокой частотностью употребления (было отмечено более 40 подобных употреблений наречия *пачаму* у 23 информантов, а также приблизительно 70 употреблений наречия *чаво* у 31 информанта).

Предложно-падежные причинные конструкции

В говоре старообрядцев Польши предложно-падежные причинные конструкции (за исключением конструкций с предлогом *ат*) употребляются довольно редко (во всяком случае, в исследованных до настоящего времени высказываниях). Самой распространённой (26 употреблений

если считать её предложной).

⁹ См. ПОС-09: для (10-е значение).

¹⁰ См. также SGS: **ра́сьт'у**, || **р'ьса́т'у** (1-е значение).

¹¹ См. также SGS: **э'ьв'о**, || **эу'в'о**, || **эу'о**.

у 18 информантов) предложной конструкцией, выполняющей функцию обстоятельства причины, в рассматриваемом говоре является предложно-падежное сочетание *ат* + родительный падеж. Данная конструкция, как правило, употребляется для обозначения причины непроизвольного физического состояния (признака) лица, предмета, связанной с влиянием внутренних факторов или внешних сил. В исследованных высказываниях предложно-падежное сочетание *ат* + родительный падеж указывает как на причину неблагоприятного, так и положительного состояния либо признака, напр.:

(20) *Ну, суседка така́я бы́ла, во́смисят лет, я гырю́: «Ку́шыйте». Ой не, не, меня́ ду́ит ат йих, я не магу́ йисить — ду́ит.*

(21) *Ну, дал он им вы́пить квáсу, вы́лезли аны́ зза ко́мина, как ста́ли плясáть, и ат во́дки малóдыи ста́ли.*

(22) *Кружэ́ння сла́бая, па́льцы о так о! шы́внэю́т, э́та..., э́та ат крави́ густо́й.*

(23) *И крича́ли ат бо́ли.*

(24) *Э́та... не приты́еш ат э́тава.*

(25) *Де́веть ме́сяцэв де́вачка бы́ла, ужэ́ хадíла и у́мерла ат бегу́нки, и ад бягу́нки...*

(26) *Э́та здаро́ва есьть, кружэ́нья харо́шая ат э́тава, ну и грязь атста́ет до́лга, бо вы... вы... вы́пари́ца.*

(27) *Ат ба́йни ещэ́ никаму́ во́ласы не вы́пали.*

(28) *Наги́ ме́ла палама́ные ат чаво́?*

(29) *Э́та так ат чаво́-та загаре́лся¹².*

Был отмечен также один пример употребления данной предложно-падежной конструкции для обозначения причины эмоционального состояния, ср.:

(30) *Э́та люде́й кидáли львам на ро́зарце, а..., а са́мы сиде́ли и сме́ялись, и (з)на́чыл, ра́дасьть ме́ли ат э́тава, забáву ме́ли царí тако́ю.*

В SGS фиксируется предложно-падежная конструкция *с* + родительный падеж, выражающая причинные отношения¹³. В четырёх из пяти приведённых там примеров она употребляется для обозначения

¹² В примерах употребления данной конструкции, приведённых в SGS, называется неблагоприятная причина непроизвольного физического состояния, а также причина, вызвавшая нежелательное социальное явление (она употребляется здесь в значении 'из-за'), ср. *vs 'a rasp 'usta at votk 'i* (SGS: 17).

¹³ См. SGS: *s*, || *z* (1-е значение, пункт h).

внутренней причины действия в виде физического или психического состояния, причём имеется в виду как неблагоприятная, так и положительная причина, ср.: *z g'ot'ьdu b'udu zdyx'at'*; *an'a s p'br'ьp'ugu um'erl'a*; ...*бъ on t'ožъ zьkaz'al, št'oby b'il'i zvan'y s tak'oj r'adъs't'i balš'oj* (SGS: 257). В исследованных высказываниях данная конструкция отличается низкой частотностью употребления. Были отмечены лишь четыре употребления предложно-падежной конструкции *с* + родительный падеж, выражающей причинные отношения, ср.:

(31) *Эта была радасть(т)ъ жызыни с всево. А сечас нет ничаво.*

(32) *А я бы хатёл работыть и радавацца с этой работы.*

(33) *Он просто плакал с этой боли.*

(34) *Са съмеху плакали самые.*

Три первых употребления, скорее всего, представляют собой кальки с польских конструкций *radość z czegoś, cieszyć się z czegoś, płakać z bólu* (результат влияния польского языка на управление глаголов и существительных). Следует отметить, что в двух первых из приведённых выше примеров при помощи конструкции *с* предлогом *с* обозначается внешняя причина указанного состояния.

Неблагоприятная причина, вызывающая нежелательное действие, выражается при помощи сочетания предлога *зза* + родительный падеж, а также предлога *чэрез* (*через, чэрэз*) + винительный падеж¹⁴. Названные предлоги сочетаются с конкретными существительными, а также с названиями лиц. Причинная конструкция *с* предлогом *зза* не отмечается в SGS¹⁵. Данная единица фиксируется зато в ПОС-13¹⁶. Она распространена также в белорусском языке и его говорах¹⁷. В исследованных высказываниях были отмечены четыре употребления (*у* 3 информантов) конструкции *зза* + родительный падеж в причинном значении, ср.:

(35) *А матка рэнту бярёт и от! зза этой рэнты матка этава дэржыт.*

(36) *Зза кўрят ругались.*

¹⁴ В SGS фиксируется также причинная предложная конструкция *'izzъ* + родительный падеж, однако в приведённых там примерах она употребляется в несколько другом значении, ср. *an'a pašl'a t'ol'k'i 'izzъ kal'ьž'ank'i; izzъ dabrat'y n'ьv'estku žal'ejut*. В исследованных высказываниях причинная конструкция *'izzъ* + родительный падеж не употреблялась.

¹⁵ В SGS фиксируется предлог *зза* в пространственном значении.

¹⁶ См. ПОС-13: *з-за* (4-е значение).

¹⁷ См. СБМ: *з-за*.

(37) *За дэнег паспóрились.*

(38) *За тебя я памылiлся.*

В SGS не фиксируется также употребление предложно-падежного сочетания *чэрез* + винительный падеж в функции обстоятельства причины¹⁸. Данная конструкция употребляется в значении ‘из-за’ и, как правило, сочетается с названиями лиц, указывая на виновника какого-либо нежелательного положения вещей, напр.:

(39) *Ну стáлась плóха чэ́рээ... Чэ́рээ их үаспóдь мýсел радiцца я́ко чэ́ловéк и претя́рпéть распя́тия, и в трéтий день васкрéснуть и со́да...*

(40) *Выве́сьть..., бо там бы́ла мног пра́видных людéй, и все паши́и в пéкла. Бо чэ́рез Ада́м(а) и чэ́рез. Бо аны́ вкуси́ли дэ́рева э́та дабра́ и зла.*

(41) *Éта..., чéрес éта ругáюцца czasem.*

(42) *Пóсь(л)е пришóл к ма..., к ма́тки и гавари́л, што бы́ли мы, и он чэ́раз нас самахóд набíл, не?*

(43) *Скóки я чэ́рээ тебя́ напла́калась.*

Было отмечено 10 подобных употреблений данного предлога у 6 информантов. Возможно, сочетание *чэрез* + винительный падеж в функции обстоятельства причины в рассматриваемом говоре является калькой с польской конструкции *przez kogoś*¹⁹. С другой стороны, такое употребление названной единицы может представлять собой результат влияния белорусского языка и его говоров, в которых употребляется причинная конструкция с предлогом *цераз*²⁰. Поскольку в ПОС статья *через* ещё не разработана, пока не установлено, употреблялась ли названная конструкция в родных говорах «польских» старообрядцев²¹.

Следует также упомянуть о том, что во время научной экспедиции, проведённой в июле 2017 года, некоторые информанты²² указали на

¹⁸ См. SGS: *č'erъs, || č'er'ъs || č'er'is || č'ir'is*.

¹⁹ Аргументом в пользу вышеизложенного является отсутствие данной единицы в SGS, а также факт, что в исследованных высказываниях она, как правило, употребляется в речи представителей среднего и молодого поколения, где наблюдается очень сильное влияние польского языка.

²⁰ См. СБГ-5: *цераз* (6-е значение); БРС: *цераз*.

²¹ Причинная конструкция *через* + винительный падеж фиксируется также в СЖВЯ (<http://slovardalja.net/word.php?wordid=42971>, доступ: 3.08.2017).

²² Шести информантам был задан вопрос: «Как бы вы сказали по-своему: *Przez siebie się pomyliłem?*». Если у информанта возникали проблемы с ответом, берущий интервью называл три приведённых ниже варианта. Результаты опроса были следующими: *праз* + винительный падеж (2 информанта); *чэрез* + винительный падеж (3);

возможность выражения причины, вызывающей нежелательное действие, посредством предложно-падежной конструкции *праз* (*през*) + винительный падеж²³. Однако в исследованных высказываниях названная конструкция не была отмечена. Она также не фиксируется в SGS.

В исследуемом говоре широко употребляется предложно-падежная конструкция *за* + винительный падеж (24 употребления у 19 информантов). Такие конструкции обозначают причину действия в тех случаях, когда управляющий ими глагол обладает семантикой возмездия. Предлог *за* сочетается со словом, обозначающим поступок, повлекший за собой какую-либо форму вознаграждения или наказания, напр.:

(44) *Нас распяли за то, што мы гра́били и убива́ли, ну и кра́ли, и всё. А, — гаварі́т, — а тебя́ распя́ли за хоро́шие пасту́пки.*

(45) *Как атсе́кли Ё́ану Кресьти́телю галаву́ за та́нцы, тагда́ уасподо́ь запрети́л. Ё́н Го́спода кресьти́л, а яму́ галаву́ атсе́кли за та́нцы и за пе́сьни, и съ тех пор няльза́.*

(46) *Ста́рший дя́вал сказа́л стра́жы, и яво́ за э́та би́ли, калати́ли.*

(47) *Пато́м яво́ ба́тюшка нака́зывал за э́та.*

Управляющий упомянутой конструкцией глагол может также обозначать внутренние чувства и их проявления, вызванные поступком, названным словом, следующим за предлогом, ср.:

(48) *Ну, мы за э́та, мы, как гавари́цца, никагда́ не сярди́лись.*

В SGS фиксируется также причинная конструкция *за* + творительный падеж²⁴. Приводится один пример её употребления: *n' 'etu v n' as v' 'iřn' 'jъ раcт' 'i, t' ut za řp' акъм' i, to v n' as kab' u i b' уѣ, to n' iřav' o, an' 'i s' jad' ut* (SGS: 356). В исследованных высказываниях такая конструкция пока не была отмечена.

В рассматриваемом говоре употребляется также предложно-падежная конструкция *на* + винительный падеж. Она употребляется для выражения причины чьей-либо смерти. Предлог *на* сочетается в них с названиями болезней (в том числе с метонимическими названиями), а в качестве управляющего глагола употребляется слово *умереть* или его

за + родительный падеж (4).

²³ Возможно, её употребление представляет собой результат влияния белорусского языка и его говоров, где распространена названная конструкция, ср. СБГ-4: **праз** (9-е значение), СБМ: **праз**.

²⁴ См. SGS: **за**, || **зь** (8-е значение).

синонимы²⁵. Было отмечено 6 подобных употреблений предлога на у 4 информантов, ср.:

(49) *Ён ўмер на ра́ка.*

(50) *В нас ўмерла мая сястра́ Е..., два́цать шэсь(т)ь лет мэла, на сэ́рца.*

(51) *О тут такіе о! гомолы, то ма́ма па́рила, разру́шыла, и ру́ки ужэ ха́дзілі, ну и яна́ два́цать шэсь(т)ь лет мэла и ўмерла на невра́з.*

В исследованных высказываниях не были отмечены другие предложно-падежные конструкции, выполняющие функцию обстоятельства причины²⁶.

Выражение причинных отношений в сложном предложении

Одним из основных способов выражения причинных отношений в исследуемом говоре являются сложноподчинённые предложения с придаточной частью причины. Придаточные причины содержат в себе указание на причину или обоснование того, о чем говорится в главной части (Валгина 2003: 319). Придаточные причины присоединяются к главной части при помощи союзов.

Самым распространённым союзом, присоединяющим придаточную часть причины, в рассматриваемом говоре является союз *бо*. Он употребляется практически всеми носителями говора, чья речь была нами записана, напр.:

(52) *Машы́н не куплю́, бо не ма́ю за што.*

(53) *Сеча́с какіе в год адны́е паберу́цца и то аны́ с дярэ́вни уйдут, бо нет тут што де́лать в дере́вне, нет што!*

(54) *Я ня ма́ю ба́йни, бо на э́та нет де́нег.*

(55) *Вы то не по́мните, бо вы малады́е.*

(56) *А э́сьли като́рый вме́ет, так не хо́чэт за папа́ і́сэ, бо папу́ ни чава́ не мо́жна де́лать.*

(57) *Ну, в зямлю́ мы не кланя́имся, бо ка́ждый ба́льно́й.*

(58) *Ня бу́ду жы́ць, бо я хваре́ю на сэ́рца.*

(59) *Яна́ зна́ет бо́льшэ, бо яна́ папа́ дачка́.*

²⁵ Такое употребление предложно-падежной конструкции *на* + винительный падеж фиксируется также в ПОС-19, СБГ-3 и SGS, см. ПОС-19: **на** с вин. п. (24-е значение); SGS: **па**, || **пъ** (1-е значение, пункт 1); СБГ-3: **на** (19-е и 20-е значения).

²⁶ Пока не был отмечен случай употребления какой-л. конструкции с производными предлогами для выражения причинных отношений.

Названный союз употребляется также в начале предложения (также простого), следующего за другим предложением, указывая на причину положения вещей, о котором идёт речь в предшествующем предложении, напр.:

(60) *А вы знаете, почему только здесь? — Ну знаём, бо, бо в нас, значыт, в нас прázьник, в на́шэй деревне.*

(61) *Але я таперь то гаварю па-польски. — Почему? — Бо маю сы́на и ён не гаварі́т па-ру́ски и то́лька всё па-по́льски гаварі́т.*

Следует отметить, что в рассматриваемом говоре сочетание звуков [bo] или [bъ]²⁷ употребляется во всех функциях, характерных для польского языка, на основании чего можно предположить, что употребление данного слова в речи староверов представляет собой результат влияния польского языка. Аргументом в пользу вышеизложенного может послужить факт, что довольно часто они употребляются с усиливающими частицами *но* и *а*, что также характерно для польского языка, напр.:

(62) *Ну э́тава то я ужэ́ не дам ра́ды павет те́ти сьрэ́дний шко́лы абразава́ня, што́б он скóнчы́л, ника́кім о́бра́зам, но бо нет за что, всё на крэ́ху жы́вёцца.*

(63) *И им яйцы скі́нули... скі́нули, и не́ бы́ла ма́лых в про́шлам гаду́. Но бо скі́нули там.*

(64) *Я гаварю́: «То чаво́ ты ня жани́лся?» «А бо тапе́рь до́брай най-ти́ть де́вки — то то е́сть оу́!».*

Употребление слова *бо* в значении ‘поскольку, потому что’ распространено, однако, также во многих русских и белорусских говорах²⁸.

В сложноподчинённых предложениях с придаточной частью причины широко употребляется также союз *патаму што*, который иногда стоит в начале предложения, следующего за другим предложением. Было отмечено приблизительно 30 употреблений данного союза, напр.:

(65) *Так са́ма и мужчы́ны — папу́ти и чу́лкі, ба́тінки ня мо́жна, патаму́ што е́сть гво́зди всё́.*

(66) *А я и не по́мню таво́, патаму́ што при маёй па́мяти ужэ́ {...} бы́ла, да!*

(67) *Муж бы́л в друго́м ме́сьте, патаму́ што мы йишчо́ де́ти бы́ли.*

²⁷ См. также SGS: **bo**, || **ba** || **bъ**.

²⁸ См. ПОС-02: **бо**; СРНГ-03: **бо**, союз и частица (1-е значение); СБГ-1: **бо**; СЖВЯ: **бо** (<http://slovardalja.net/word.php?wordid=1912>, доступЖ 3.08.2017).

(68) *Калифёр то я ня знаю, как называецца па-русьски, мы так называем калифёр, патаму што в Польшчэ так называюць.*

(69) *У нас ужэ галстук няльзя насіць. — А почему? — Пачаму? Патаму штоэта чортава аблічыя.*

В исследованных высказываниях высокой частотностью употребления отличается также союз *за то што* (28 употреблений у 22 информантов). Данный союз присоединяет придаточную часть причины, а также употребляется в начале предложения, разъясняющего предшествующее. Иногда данный союз распадается на две части: первая часть (*за то*) входит в состав главного предложения как соотносительное слово, а вторая (*что*) выполняет роль союза, напр.:

(70) *Я вам скажу, чаво их (молодых людей в деревне — прим. автор) мэниэ. Мэниэ им ес(т) за то, што нет у нас ужэ сьлюбы.*

(71) *Тадá савсэм па-другому бы́ла, за то што бы́ли малодые в дярэвне.*

(72) *А патом тада́ всё пайдёт в непáметь. Бо за то, што ужэ в кáждам дамý есьтя катóлики и с нáшэй вэры.*

(73) *Ой, гóспади, !о вíдиш, за то я и !о тут сьтялю́, што мне лё́гка встать.*

(74) *А я знаю, чаво там? Ну, мне сдаёцца, что за то, што тэлевизоры тапер кáждый ма́ет и кáждый са(б)é дóма глядiт ёты фiльмы.*

(75) *Гаспóдь сказа́л: «За то вы сагрешы́ли, што вы хатéли вы́шэ мянэ быць»²⁹.*

Подобно наречию *за то*, названный союз, по всей вероятности, употреблялся в родных говорах староверов Польши. Он распространён во многих русских говорах, в том числе в говорах псковской группы³⁰.

Намного реже в исследованных высказываниях придаточная часть причины присоединяется посредством союза *дле таво што* (*дли таво што*), напр.:

(76) *Варiт дóбра, абагрявáет зимой сьтэнку дóбра, тóка скóра сты́нит, мóжа, дли тавó, што избá осיעрлaцзет халóдная, такáя о! wspóлcześnie сьдéлана.*

²⁹ См. также SGS: *za to, štъ* ‘ponieważ, dlatego że’.

³⁰ См. ПОС-12: *зато*; СГСЭ: *за то, што*.

(77) *Ну, а тапёрь так ésta думают жёнки, дле таво, што ésta..., ётых тапёрь жэничын стóлька есь(ть), што, грит: «на дарогах ста-
я́т и занима́ют», — мая́ доч гавари́т.*

(78) *Ну, назы..., Лупи́хай называ́ли дле таво, што ё.., он сънимáл
ко́жу са зьяврёй, и за то наз., Лупи́ха.*

(79) *Но бо у нас ня мо́жна паперо́сыв кури́ть, дле таво што как
Ису́са Хри́ста распя́ли, всё навя́ло.*

Возможно, названный союз — подобно наречию *длетаво* (дле *таво*) — вошёл в рассматриваемый говор под влиянием польского языка и представляет собой кальку с польского *dlatego że*. Аргументом в пользу правильности этого тезиса может послужить факт отсутствия названной единицы в SGS. Она не фиксируется также в СРНГ и ПОС. Возможно, что в говоре староверов Польши она стала употребляться в последние десятилетия. Следует, однако, отметить, что союз *для того что*, присоединяющий придаточную часть причины, употреблялся также в русском языке³¹.

В исследованных высказываниях не были отмечены случаи употребления других союзов, присоединяющих придаточную часть причины.

Стоит также упомянуть о сочинительном союзе *и*, соединяющем предложения, связанные друг с другом причинно-следственной последовательностью излагаемых событий, напр.:

(80) *Нет малжэньствав, как ésta па-на́шаму гавари́цца, и нет ре-
бети́шык.*

(81) *И сабе́ ноч папи́ли, пагуляли и акза́мены ня сда́ли.*

(82) *И им яйцы́ ски́нули... ски́нули, и не́ бы́ла ма́лых в про́шлам гаду́.*

В исследуемом говоре широко употребляется также союз *то*, придающий сложносочинённому предложению следственный оттенок. Предложение, следующее за союзом указывает на последствие событий, о котором идёт речь в предшествующем предложении. Было отмечено 25 подобных употреблений союза *то* у 18 информантов, напр.

(83) *Ну так и по́сьли ésta малодая жани́лися, али ён тэж с вайны́
хварави́тый был, то ён памёр.*

(84) *И там ади́н друго́ва, мо́жа, я зна́ю, астерегáецца, ци што там.
Я не́ был в Аме́рике, то не скажу́, пачэму́ так.*

³¹ См. СЖВЯ: *для* (<http://slovardalja.net/word.php?wordid=6445>, доступ 3.08.2017); СРЯ XI-XVII-02: *для того что*.

(85) *Ужэ тут маю праве два́ццатъ пять лет их тут, не, то ужэ знаю их (аустов — прим. автор) обусзаје.*

(86) *Посьле атэц купіл каня, а ня мёл дэнег, то купіл сла́бава та-ко́ва, сдох.*

(87) *Ну, то э́та там рабо́тал в амбаса́ды, а́ле ма́ла платі́ли, то пае́хал в Голла́ндию.*

Возможно, такое употребление названного союза является результатом влияния польского языка, где он может употребляться без предшествующего ему условного или причинного союза³².

Выводы

В исследованных нарративах староверов Польши причинные отношения выражаются, главным образом, сложноподчинёнными предложениями с придаточной частью причины, а также обстоятельствами: наречиями и, реже, предложно-падежными конструкциями. В упомянутых высказываниях были обнаружены многочисленные употребления причинных конструкций, характерных для родных говоров „польских” старообрядцев, а также для белорусского языка и его говоров. Встречаются и такие причинные конструкции, употребления которых, по всей вероятности, представляют собой результат влияния польского языка (ср. наречие *длетаво́*, предложно-падежная конструкция *че-рез* + винительный падеж, союзы *бо*, *длетаво́ што*, *то*). Часть из них (*длетаво́*, *длетаво́ што*, *чэ́рез*) не фиксируется в составленном по материалам 1950–70х гг. SGS (словаре говора старообрядцев, проживающих в Польше), что может свидетельствовать о том, что они стали употребляться в исследуемом говоре в последние десятилетия. Однако довольно тяжело установить, как та или иная единица появилась в идиолекте конкретного носителя говора³³. Для этого потребовалось бы диахронное исследование отдельных идиолектов. С другой стороны,

³² В СРНГ-44 такое употребление слова *то* не фиксируется. Во всех примерах употребления союза *то* в значении ‘следовательно’, приведённых в СЖВЯ, ему предшествуют условные союзы.

³³ На вопрос „Как у вас говорят: *па двух днях*, *за два дня*, *через два дня*?” один из информантов ответил „Знаете, и так, и так, и так, эта кто как хочэт”, а другой „*Па двух днях* мы не гаварим, *чэ́рэз два дня* эта па-расейски, а па-нашэму *за два дня*”. По моему мнению, вышеприведённое хорошо отражает трудности, с которыми сталкивается исследователь говора „польских” староверов при интерпретации тех или иных языковых явлений.

есть также такие причинные конструкции, которые фиксируются в SGS и которые пока не были отмечены в материале, собранном в 1999–2017 гг. (ср. *из-за* + винительный падеж, *за* + творительный падеж), что, конечно, ещё не свидетельствует о том, что они перестали употребляться в исследуемом говоре.

Литература

- Ajdukiewicz K., 1974, *Logika pragmatyczna*, Warszawa.
- Głuszkowski M., 2011, *Socjologiczne i psychologiczne uwarunkowania dwujęzyczności staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego*, Toruń.
- Głuszkowski M., Grupa M., 2016, *Socjolingwistyczne badania podłużne bilingwizmu staroobrzędowców mieszkających w Polsce*, [w:] Dębski R., Miodunka W. T. (red.), *Bilingwizm polsko-obcy. Od teorii i metodologii badań do studiów przypadków*, Kraków, s. 33–47.
- Głuszkowski M., Grzybowski S., 2008, *Социолингвистическая ситуация старообрядцев в деревнях Габове Гронды и Бур*, [в:] Kasatkin L. L., *Русские старообрядцы: Язык, культура, история. Сборник статей к XIV Международному съезду славистов*, Москва, с. 200–214.
- Głuszkowski M., Grzybowski S., 2013, *Диглоссия и сферы употребления польского языка и русского говора в общине старообрядцев сувальско-августовского региона (Польша)*, [в:] Kasatkin L. L., *Русские старообрядцы: Язык, культура, история. Сборник статей к XV Международному съезду славистов*, Москва, с. 379–389.
- Głuszkowski M., Grzybowski S. (red.), 2016, *Rosyjska gwara staroobrzędowców w północno-wschodniej Polsce. Wybór tekstów*, Toruń.
- Grek-Pabisowa I., 1968, *Rosyjska gwara staroobrzędowców w województwach olsztyńskim i białostockim*, Wrocław.
- Grek-Pabisowa I., 1976/1999, *Gwara starowierców a północno-wschodnie gwary białoruskie (cechy fonetyczne)*, Grek-Pabisowa I. (red.), *Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów*, Warszawa, s. 117–127.
- Grzybowski S., 2010, *Гибридизация русского старообрядческого говора в Польше*, „*Studia Rossica Posnaniensia XXXV*”, Poznań, s. 67–76.
- Hiszpan P., 1969, *Traktaty logiczne*, Warszawa.

- Jaskólski A., 2015, *Недостатки и достоинства разных типов транскрипции при записи говора старообрядцев в Польше*, „Acta Baltico-Slavica”, nr 39, s. 174–185.
- Jaskólski A., 2017, *Влияние польского языка на семантику, синтаксис и прагматику предлогов в речи старообрядцев, проживающих в Польше*, „Slavistica Vilnensis”, № 62/2017, с. 205–222.
- Jaskólski A., 2018, *Предложно-надежные конструкции с временным значением в речи старообрядцев, проживающих в Польше*, [w:] Станкевич А. (ред.), *Славянские чтения XII*, Даугавпилс, с. 41–53.
- Jaskólski A., 2020, *Предложно-надежные конструкции с пространственным значением в русском говоре староверов Польши*, „Slavia Orientalis”, rocznik LXIX, nr 2, s. 353–364.
- Jaskólski A., Pawlaczyk A., 2018, *Союзы в русском говоре староверов Польши*, [w:] A. Jaskólski (red.), *Staroprawosławie wczoraj i dziś*, Warszawa – Toruń, s. 131–152.
- Kotarbiński T., 1975, *Traktat o dobrej robocie*, Wrocław.
- Paško-Koneczniak D., 2008, *Kilka uwag o wpływie języka polskiego na składnię rosyjskiej gwary staroobrzędowców z Gabowych Grądów i Boru*, [w:] Pietrzycka-Bohosiewicz K., Wawrzyńczak A., Gołąbek B. (red.), *Słowianie w Europie. Historia. Kultura. Język III*, Kraków, s. 431–438.
- Paško-Koneczniak D., 2010a, *Wpływ języka polskiego na zasób leksykalny rosyjskiej gwary staroobrzędowców w ośrodku augustowskim*, [w:] Kodzis B., Giej M. (red.), *Studia i szkice slawistyczne X. Słowianie wschodni na emigracji. Literatura, kultura, język*, Opole, s. 475–479.
- Paško-Koneczniak D., 2010b, *Hybrydy językowe w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców w ośrodku augustowskim*, [w:] Kuligowski W. (red.), *Nowe Języki. Studia z zakresu kreolizacji języków i kultur*, Poznań, s. 95–102.
- Paško-Koneczniak D., 2011, *Wpływ polszczyzny na zasób leksykalny polskiej gwary staroobrzędowców na Suwalszczyźnie*, Toruń.
- Paško-Koneczniak D., 2013, *Wpływ języka polskiego na idiomatykę rosyjskiej gwary staroobrzędowców na Suwalszczyźnie*, [w:] Mędelska J., Titarenko E. (red.), *Dialog kultur. Języki wschodniosłowiańskie w kontakcie z polszczyzną i innymi językami europejskimi*, Bydgoszcz, s. 49–57.

- Paśko-Koneczeniak D., 2014, *Białoruskie elementy językowe w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców mieszkających w regionie suwalsko-augustowskim*, „Acta Baltico-Slavica”, nr 38, s. 207–218.
- Paśko-Koneczeniak D., 2016, *Słownik zapożyczeń polskich w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców z regionu suwalsko-augustowskiego*, Toruń.
- Wierzbicka A., 1972, *Semantic primitives*, Frankfurt am M.

Словари

- SGS – Grek-Pabisowa I., Maryniakowa I., 1980, *Słownik gwary starowierców mieszkających w Polsce*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk.
- SJP – Słownik języka polskiego PWN online. *Za to w znaczeniu ‘dlatego’*, <http://sjp.pwn.pl/slowniki/za%20to%20%C5%BCe.html>, dostęp: 31.07.2017.
- ПОС — *Псковский областной словарь с историческими данными*, вып. 1–24, Ленинград, 1967–2013.
- СБГ — *Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе награнічча*, вып. 1–5. Мінск 1979.
- СБМ — *Тлумачальны слоўнік беларускай мовы*, <http://www.skarnik.by/tsbm>
- СГСЭ — Паликова О. Н., Ровнова О. Г., *Словарь говора староверов Эстонии*, Тарту 2008.
- СЖВЯ — Даль В. И., *Толковый словарь живаго великорусского языка*, <http://slovardalja.net/>
- СРНГ — *Словарь русских народных говоров*, вып. 1–44, Москва–Ленинград–Санкт-Петербург, 1965–2011.
- СРЯ XI–XVII — *Словарь русского языка XI–XVII вв.*, вып. 1–30, Москва, 1975–2015.

Joanna Orzechowska
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9458-5991>
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Структурные отличия синодиков второй редакции

Structural Differences in the Sinodiks of the Second Redaction

Резюме

Синодики являются одновременно религиозными, историческими, и литературными текстами, трудно поддаются классификации, и по настоящее время не решена проблема их типологии. Наличие, состав, объем и содержание разных частей (статей) синодиков могут варьировать, иногда очень существенно отличаясь друг от друга, даже если тексты принадлежат к одной редакции. В докладе рассматриваются структурные отличия двух синодиков, возникших в результате разработки 2. редакции, связанной с именем первого русского патриарха Иова. Оба синодика принадлежали книжному собранию бывшего монастыря в Войново (Польша).

Ключевые слова: старообрядцы, синодик, структура текста, монастырь в Войново

Abstract

Sinodiks are simultaneously religious, historical, and literary texts; they are difficult to classify, and the problem of their typology has not yet been resolved. The presence, composition, volume and content of different parts (articles) of synodic books may vary, sometimes differing greatly from each other, even if the texts belong to the same edition. This report examines the structural differences between the two sinodiks that arose as a result of the development of the 2nd redaction, associated with the name of the first Russian patriarch Job. Both sinodiks belonged to the book collection of the former monastery in Wojnowo (Poland).

Key words: Old Believers, Sinodik, text structure, monastery in Wojnowo

Среди печатных книг, используемых старообрядцами мазурской общины особый интерес вызывают синодики. Группой ольштынских исследователей были обнаружены два экземпляра одной и той редакции.

Экземпляр, введенный в научный оборот под названием Войновский синодик, был обнаружен и сфотографирован летом 2006 года во время экспедиции в бывший монастырь Студенческого кружка студентов Варминско-Мазурского университета в Ольштыне под руководством Елены Потехиной. Книга хранилась в сундуке помещения, находящегося рядом с моленной, которое скорее всего выполняло функцию книжницы. Войновский синодик (далее ВС) описан в отдельной монографии (Orzechowska 2012) и ныне находится в собрании Музея Вармии и Мазур в Ольштыне.

Из частной коллекции Эугенюша Иванца, известнейшего знатока истории, культуры и письменности старообрядцев, проживающих в Польше, происходит другой синодик (далее С2), подаренный профессору Жорой, портным из Галкова 14 августа 1971 года, а в 2018 году предоставлен автору этой статьи. Об этом, что синодик принадлежал монастырскому книжному собранию свидетельствует печать на второй странице *Helene Dickapolski/ Kloster/ *Eckertsdorf.** Экземпляр С2 неполный, в двойной обложке.

Синодики являются одновременно религиозными, историческими, и литературными текстами, трудно поддаются классификации, и по настоящее время не решена проблема их типологии. Первая попытка научной классификации принадлежит Е.В. Петухову (конец XIX века), который понятием ‘синодика’ объединяет три разных жанра: 1) народную книгу, соответствующую Синодику — литературному сборнику, 2) Чин православия и 3) помянник (Петухов 1885). Такое распределение, в основном, повторяется в «Словаре книжников и книжности Древней Руси» (Поньрко 1989: 339–344). Иную классификацию синодиков предложил С.В. Конев, которым были выделены два типа синодиков: 1) соборно-чинные (восходящие к византийской традиции, появившиеся на Руси с конца XIV в. — начала XV в., поминальный текст которых формирует и редактирует государственная и церковная власти (Конев 1993: 7–15); 2) вкладные или родовые (которые появились уже в XII в. и носят частный характер, а текст формируется в зависимости от вклада частного лица и от его желания) (Конев 1993: 9–10).

И.В. Дергачева выделяет три редакции синодиков: первая — сформулирована преподобным Иосифом Волоцким (1479), вторая — связана с именем первого московского патриарха Иова (1589), третья — второй половины XVII в., возникшая после реформ Иосифа и Никона (Дергачёва 2006).

Наличие, состав, объем и содержание разных частей (статей) синодиков могут варьировать, иногда очень существенно отличаясь друг от друга. Однако, несмотря на существование множества разных редакций синодика (а может поэтому), трудно найти среди исследований по синодикам, такие в которых тщательно рассматривалась бы их структура, что последовательно позволяло бы создать типологию с подтипами, вариантами, редакциями и т.п. Чаще всего внимание исследователей сосредоточено на одном, обособленном, конкретном признаке текста. Большинство публикаций касается литературных предисловий, помещаемых в синодиках перед молитвами и поминальными записями лиц. Именно, эту часть синодиков изучают и считают интереснейшей многие исследователи (Давидова; Дергачева 2001; Дергачева 2002; Сазонов 1991). В последнее время появляются новые исследования синодиков, принадлежащие историкам, ведется их изучение как исторического источника (Конев 1993: 7–15). Отметим, при этом, что почти отсутствуют научные исследования синодика как религиозного текста.

Комплексный анализ структуры и содержания синодиков, который будет учитывать наличие и отсутствие разных автономных частей синодика: литературной, собственно религиозной и исторической, а также состав каждой из них и сопоставление с другими синодиками позволит создать типологию синодиков и исследовать эволюцию жанра.

Оба исследуемых синодика, ВС и С2, возникли в результате разработки 2. редакции, связанной с именем первого русского патриарха Иова, что упоминается во вступлениях (*Бѣжѣю мѣлоустѣю согрѣвѣнѣи сѣи синодикѣ. По кѣгослоуенію великаго гдѣна перкопрестѣолнаго ѡбца нашего, ѡва патриарха московскаго ѿ всеа русіи.* (ВС). В С2 указан год редакции (*въ лѣтѣ ѿ гдѣніа міра. 7306 гѣ кѣвшаго*) — 7105 (1597), что не соответствует результатам исследований И.В.Дергачевой, которая указывает на 1589 год (Дергачёва 2006).

Однако, несмотря на принадлежность к той же редакции, структура синодиков существенно различается.

Различия отмечаем уже во **вводной части**. В С2 на титульной странице выделяется название жанра (синодик сиречь помянник). В том же экземпляре указана дата возникновения редакции, отсутствующая в другом экземпляре.

Таб. 1. Содержание вводной части.

BC	C2
<p>Бѣжю милостію сотавиша сѣй синодикъ. По кѣгловенію великаго гдѣна перкопретолнаго оца нашего, ѿова патріярха московскаго и всеа роііи</p> <p>Сѣй помѣникъ сложенъ кысть на подокрѣтво великаго канона, иже сотворенъ кысть по ѹсѣпшыхъ въ мѣсѣсѣтнѣю сѣкѣѡтѣ.</p> <p>Ѣще слѣчитѣа комоу сѣй помѣникъ прочитати, начнѣ сѣце. За мѣтѣхъ стѣыхъ оцѣхъ нашихъ, гдѣ иже хрѣте сѣе вѣи, помилѣи насъ, ѡминѣ. Трѣое, и по оѣче нѣѣ. Гдѣ помилѣи, кѣ. Слѣва, и нѣѣ. Прѣидѣте поклонѣа, трѣѣ. По сѣмъ</p>	<p>Сѣй синодикъ КНИГА СИНДИКА СРЪЧЬ ПОМѢНИКА Бѣжю милостію сотавиша по кѣгловенію великаго гдѣна перкопретолнаго оца нашего, ѿова патріярха московскаго и всеа роііи</p> <p>въ лѣтѣ ѡ сѣданіѣ мѣа. 1396 гѡ кѣвшаго</p> <p>Ѣще слѣчитѣа комоу сѣй помѣникъ прочитати, кѣ сѣѡтѣ мѣсѣсѣтнѣю, илѣи</p>

В обоих изданиях помещен такой же набор **вступительных молитв** (см. Таб. 2).

Таб. 2. Вступительные молитвы

BC	C2
Псалом 90.	Псалом 90.
Слѣва, и нѣѣ. ѡминѣа г. Гдѣ помилѣи, трѣѣ .	тѣ, ѡминѣа г. Гдѣ помилѣи, трѣѣ .
Тропарь, глас второй	Тропарь, глас второй
Тропарь, глас восьмой.	Тропарь, глас восьмой.
Седален, глас пятый.	Седален, глас пятый.
Седелен, глас шестой.	Седелен, глас шестой.
Молитва Слѣва. Кондак, глас восьмой.	Молитва Слѣва. Кондак, глас восьмой.

И нынѣ. бѣгородиченъ. Иже сладоуеть аггломъ , и скоркѣцимъ радуети	И нынѣ. бѣгородиченъ. Иже радуеть аггломъ, и скоркѣцимъ сладоуеть
Псалом 50	Псалом 50
Таже, млчкѣ ѿговѣ поемъ Чти поманникъ еи по рѣдѣ со оумилениемъ.	Гдн ѿсе хртѣ снѣ вѣжн помилѣи насъ, аминь. поемъ поманникъ еи чти по рѣдѣ

Основной текст поминальных молитв в Войновском синодике разделен на статьи. Их 8 — 5 вселенских и 3 именные, собственно старообрядческие. В С2 нет разделения на статьи, поминовение идет сплошным текстом. В С2 сплошной текст соответствует текстам двух первых вселенских статей.

Таб. 3. Статья первая вселенская, статья вторая вселенская.

ВС	С2
Статья первая, вселенская Помани гдн дшлѣ оумошнхъ рѣкъ своихъ и рѣкынъ,	Тот же текст, без разделения на статьи
Статья вторая, вселенская Иже незѣпно дѣ об Здѣ поминѣи рѣдъ своѣй . Молитвы, завершающие статью: таже. Достойно сътъ. чртѣе и по ѿче нашихъ. Тропарь, глас четвертый.	Иже направно къ Здѣ поминѣи рѣдъ своѣй, таже, гдн таже. Достойно сътъ. Поемъ, чртѣе и по ѿче нашихъ. Та Тропарь, глас четвертый.
И нынѣ . бѣгородиченъ . Таже гдн помилѣи , м . Слава ,	И нынѣ . чѣ гдн помилѣи , вѣ . Слава ,
аминь . Рѣкомъ вѣжнмъ иже ѿ вѣка претѣвльшимъ ѿцемъ и братїамъ нашимъ, и вѣкмъ православному хртїаномъ , ѿнихъ же и поминѣи творимъ . вѣчнаѣ памѣть . ѿ .	Отсутствие текста
И поемъ поклонѣиіе творимъ за оумершнхъ предъ ѿбразомъ вѣки гдѣ нашего ѿса хртѣ , и претчывѣ снѣ мѣтере . сѣлико чти моцино , накинѣдо поклонѣи гдн . Помани гдн	

Статья первая вселенская это молитва об усопших (или чин поминаения усопших), начиная от сотворения человека. Вначале поминаются прародители Адам и Ева и все от них народившиеся (Поманн̄ гд̄н дш̄л̄ оутошнхъ рабхъ свои́хъ и рабынь, ѿже ѿ твоеа̄ ежѣа рабкѣ со́зданнаго чело́вѣка ѿ земли, пра́дѣда нш̄его а́дама, и ѿгд̄о съпроу́ги пра́кыи на́шеа̄ ѿквы. и ѿнн̄ихъ наро́днхъ, и позна́вшихъ тебе̄ твора̄ца всѣхъ).

Поминания общие, составленные в форме молитвенного обращения, для употребления в церковной службе («Молитва о всех христианах, от Адама и до наших дней») — это общий стержень всех синодиков. И.В. Дергачева устанавливает, что впервые текст данной молитвы встречается в синодиках-свитках Глушицкого монастыря в начале XV в., принадлежит Кириллу Иерусалимскому, был переведен Нилом Сорским и со временем дополнен в части перечисления видов смерти (Дергачева 2002: 65).

Статья вторая вселенская это молитва о всех православных усопших христианах разного возраста и пола, с перечислением всех возможных мест, времени и видов смерти.

После текста поминальных молитв в составе С2 помещены каноны: за единоумершего и общий за умерших, которые отсутствуют в ВС.

В ВС статья третья вселенская построена по именному принципу и содержит имена благочестивых русских патриархов московских, митрополитов московских и всея Руси, царей и великих князей, цариц и великих княгинь и чад их, игуменов. В С2 отсутствуют имена, кроме 5 имен патриархов московских. Для преосвященных митрополитов, преосвященных архиепископов, преосвященных епископов, преосвященных иноков схимников архимандритов, священноиноков схимников игуменов, священно иноков схимников, священно иноков, священно иереов, священно иноков схимников диаконов, священно диаконов, иноков схимников, иноков, инокинь схимниц, инокинь, белцов мужеска пола, белиц женска пола, девиц, отроков, отроковиц, младенец мужеска пола, и т. д. оставлено место для вписания имени.

Таб. 4. Статья третья вселенская.

ВС	С2
<p>Статья вселенская третья</p> <p>Поманѣ гдѣ дѣла ракъ своѣхъ сѣчѣишнихъ патрїархъ москѣвскихъ . ѿва . ѿмогена . Филарета . ѿвагафа . ѿваифа .</p> <p>Поманѣ гдѣ дѣла ракъ своѣхъ пре свѣщенныхъ митрополитовъ кіевскихъ , ѿ всѣа рѣсєи .</p> <p>Поманѣ гдѣ дѣла ракъ своѣхъ , преосвѣщенныхъ митрополитовъ москѣвскихъ , ѿ всѣа рѣсєи .</p> <p>Поманѣ гдѣ дѣла ракъ своѣхъ , православныхъ црєи , ѿ хртолюкнвыхъ великихъ кнзєи рѣсєискихъ .</p> <p>Поманѣ гдѣ дѣла блговѣрныхъ црїцъ , ѿ хртолюкнвыхъ великихъ кнгїнь , ѿ чадъ їхъ .</p> <p>Поманѣ гдѣ дѣла ракъ своѣхъ , сѣѣа горы ѿгоуменовъ ѿ ѿхъ братїи .</p>	<p>ПОМАННѢ ГДѢ ДѢШЫ ОУГОШИИХЪ, РАКЪ СВОИХЪ ѿ РАКЫНЬ.</p> <p>СѢЧѢИШИХЪ ВСЕЛЕНСКИХЪ ПАТРІАРХѠ, БЛГОЧЕРТВИВЫХЪ ЦР҃ЕЙ, ѿ ЦАРИЦ. ПРЕОСВѢЩЕННЫХЪ МИТРОПОЛИТОВЪ, БЛГОВѢРНЫХЪ ВЕЛИКИХЪ КНАЗѢИ ѿ КНАГИНЬ. БЛГОЛУКНВЫХЪ АРХІСЦПСКОВЪ ЦСЦПСКОВЪ. СВЩЕННЫХЪ ПРХИМАНРИТОВЪ ѿ ѿГЪМЕНОВЪ, ѿВЄГѠ СВЩЕННИЧЕСКАГО ѿ ѿНОЧЕСКАГО ЧІНА. ПРАСОЦЪ ѿ СОЦЪ ѿ БРАТІИ НАШИ. ѿ ѿЖЕ ЗДАКЪ ЛЕЖАЩИХЪ, ѿПОВЄДАУ ПРАВОСЛАВНЫХЪ ХРИСТІАНЪ.</p> <p>СѢЧѢИШИХЪ ПАТРІАРХЪ МОСКОВСКИХЪ . ѿва . ѿмогена . Филарета . ѿвагафа . ѿваифа .</p> <p>ПРЕОСВЩЕННЫХЪ МИТРОПОЛИТОВЪ. ПРЕОСВЩЕННЫХЪ АРХІСЦПСКОВЪ. ПРЕОСВЩЕННЫХЪ СЦПСКОВЪ. СЩЕНО ѿНОКОВЪ СХІМНИКОВЪ АРХИМАНДРИТОВЪ. СЩЕНО ѿНОКОВЪ СХІМНИКОВЪ ѿГЪМЕНОВЪ. СЩЕНО ѿНОКОВЪ СХІМНИКОВЪ. СЩЕНО ѿНОКОВЪ. СЩЕНО ѿрєСѠХЪ. СЩЕНО ѿНОКОВЪ СХІМНИКОВЪ ДІАКОНОВЪ. СЩЕНО ДІАКОНОВЪ. ѿНОВѠВЪ СХІМНИКОВЪ. ѿНОВѠВЪ. ѿНОВННЪ СХІМНИЦЪ. ѿНОВННЪ. БЪЛЦѠВЪ МУЖЕКА ПОЛА. БЪЛІЦЪ ЖЕНКА ПОЛА. АЪБЕИЦЪ. ОТРОКОВЪ. ОТРОКОВИЦЪ. МААДѢИЦЕВЪ МУЖЕКА ПОЛА.</p>

В С2 отсутствует заствидетельствованная в ВС статья четвертая вселенская. Это список мучеников, погибших за христианскую веру. Только один раз в общем списке перечисляются конкретные имена (Поманѣ гдѣ блженныхъ ѿ оуродныхъ чєкє рѣди. ѿндрєа. маѣїма. касїїа.

и́ е́дора. проко́пѣл. никóлы. еимеѡна. іѡáнна. и́ всѣхъ о́бродивыхъ мо́ужейскаго по́лѹ и́ жéнскаго.).

В С2 отсутствуют: статья пятая вселенская, в которой поминаются православные христиане всякого рода, чина, возраста, статья вселенская малая (краткое общее поминовение, которое читается на вседневных литиях), а также 3 статьи в которых поминаются подвижники пострадавшие за старую веру (собственно именная часть).

В структуре ВС явно прослеживается наличие двух непересекающихся частей: религиозной с общими поминовениями (страницы 1–69) и исторической с именными записями (страницы 70–86). Это разграничение подтверждает нумерация статей (с началом исторической части счет снова начинается от первой статьи) и их название (в общей части статьи кроме счета в заглавии имеют определение — вселенская). Исключение составляет статья третья вселенская, которая помещена в общей религиозной части, хотя построена на именных записях. Это свидетельствует о важной функции, которую мог выполнять синодик: конфессиональной дифференциации и солидарности.

В С2 отмечаем наличие только религиозной части, отсутствуют собственно именные записи, зато существует место на страницах книги для вписывания известных, важных для общины или местных усопших. Функция конфессиональной дифференциации и солидарности осуществляется в С2 на локальном уровне.

Таб. 5. Классификация ВС и С2

ВС	С2
<p>Тип ВС и С2: Соборный (чинный) Возникновение этого типа синодиков произошло после возведения в патриарший сан Иова в 1589 году (т.н. вторая редакция). Его структура была заложена Иосифом Волоцким. Характерной чертой синодиков этой редакции является наличие статей с общим поминовением (Дергачева 2006).</p>	
<p>Вид: статейный текст синодика делится на статьи или главы (если у статьи есть заглавие);</p>	<p>Вид: сплошной записи не объединяются в статьи или главы, т.е. поминание идет сплошным текстом;</p>

<p>Записи в синодике:</p> <p>— именная — запись с именем упоминаемого;</p> <p>— родовая — запись, в которой кроме имени перечисляется фамилия, прозвище, отчество, родство;</p> <p>— обстоятельная — указываются обстоятельства смерти, служба и т.д.</p>	<p>— обстоятельная — указываются обстоятельства смерти, служба и т.д.</p> <p>— именная — запись с именем упоминаемого (только 5 имен)</p>
Часть религиозная и историческая	Часть религиозная
Конфессиональный уровень	Локальный уровень

Наличие отличий в строении текста позволяет наблюдать трансформацию текста – от синодика к помяннику, т.е. от поминовения общего к поминовению конкретных лиц. Несомненно, данное явление связано с эволюцией поминального жанра, который возник как стремление к обширному собирательному поминовению всех усопших предков и православных христиан, скончавшихся во всех местах вселенной во все времена (синодик) и со временем преобразовался в поминовение конкретное, единичное, по имени, которое предлагали авторы текста, а также тех лиц, имена которых записывали владельцы синодиков на чистых страницах тетради (помянник).

Поминальный текст Войновского синодика характеризуется конкретностью. Главная идея помянника — произнести (прочитать, подумать) имя во время молитвы, что способствует восстановлению этого имени в памяти. Поэтому главную текстовую ткань образуют имена собственные. Имена старообрядческих сподвижников сопровождаются в тексте информацией о времени и месте гибели, уточняется количество погибших в результате роковых для старообрядчества событий. Эти факты сближают поминальные статьи с текстом историческим, так как содержат зафиксированное свидетельство о мученичестве старообрядцев.

Конкретизация в С2 предполагается в наличии чистых страниц и возможности поминать скончавшихся членов общины и семьи, которые никогда не попали бы в общий синодик.

Литература:

- Давидова М.Г. *Старообрядческий Синодик из Причудского собрания Пушкинского дома*. Слово. Православный образовательный портал <http://www.portal-slovo.ru/rus/art./2898/10299> [15.03.2018].
- Дергачёва И.В., 2001, *Синодик с литературными предисловиями: история возникновения и бытования на Руси*, «Древняя Русь. Вопросы медиевистики» 2 (8), с. 88–96.
- Дергачёва И.В., 2002, *Историко-богословский аспект литературных предисловий Синодика как литургического сборника с четвёртой функцией*, [в:] *Комплексный подход в изучении Древней Руси. Доклады участников I Международной конференции*, 2(8), с. 62–65.
- Дергачёва И.В., 2006, *Комплексный анализ синодика с литературными предисловиями*, [в:] *Международный симпозиум „Инновации в исследованиях русского языка, литературы и культуры”, 1–3 ноября 2006 года, Пловдив*, <http://www.russian.slavia.org/down/SBORNİK-3.doc> [26.09.2007].
- Епископ Афанасий (Сахаров), *О поминовении усопших по уставу Православной Церкви*, <http://www.klikovo.ru/db/book/msg/6707> [1.08.2007].
- Конев С.В., 1993, *Синодикология. Часть 1: Классификация источников*, «Историческая генеалогия» 1, с. 7–15.
- Петухов Е.В., 1895, *Очерки из литературной жизни синодика*, СПб.
- Поньрко Н.В., 1989, *Синодик*, [в:] Лихачев Д.С. (ред.). *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV–XVI в. Часть 2*, Ленинград, с. 339–344.
- Пыпин А.Н., 1880, *Старообрядческий Синодик*, СПб.
- Сазонов С.В., 1991, *К ранней истории синодичных предисловий*, «Сообщения Ростовского музея» 1, с. 8–28. <http://rostmuseum.ru/publication/srm/001/sazonov01.html> [21.02.2010].
- Jaroszewicz Z. 1989, *Księgi staroobrzędowców z klasztoru w Wojnowie w zbiorach Muzeum Warmii i Mazur*, „Rocznik Olsztyński” XVI, s. 229–254.
- Jaroszewicz-Pieresławcew Z., 1995, *Starowiercy w Polsce i ich księgi*, Olsztyn.
- Orzechowska J., 2008a, *Старообрядческий Войновский Синодик*, [в:] *Семантика. Функционирование. Текст. Межвузовский сборник научных трудов с международным участием*, Киров, с. 203–210.

- Orzechowska J., 2008б, *Старообрядческий Войновский Синодик. Время и место издания*, „Slavia Orientalis” LVII, 2, s. 203–210.
- Orzechowska J., 2009, *К вопросу о месте и времени издания богослужебных книг старообрядческого монастыря в Войново. Система сигнатур и фолiaции*, „Przegląd Rusycystyczny” 1(125), с. 5–12.
- Orzechowska J., 2012, *Войновский синодик. Лингвокультурологическое описание*, Olsztyn.

Helena Pocietchina
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6015-2055>
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Список «Духовной грамоты» св. Иосифа Волоцкого из старообрядческого сборника

A Copy of “Spiritual Letter” of St. Joseph Volotsky from the Old Believers handwritten compilation book

Резюме

Статья вводит в научный оборот сборник-конволют агиографического содержания, датируемый концом XVIII — началом XIX в. и имеющий отношение к колонии старообрядцев-беспоповцев на Мазурском озере, в бывшей Восточной Пруссии. Сборник содержит список известного древнерусского памятника «Духовная грамота» св. прп. Иосифа Волоцкого. Автор представляет палеографическую характеристику сборника и его состав, однако основное внимание уделяется структуре и содержанию текста «Духовной грамоты», рассматриваются также некоторые особенности графики и орфографии рукописи. Исследование сборника позволяет вписать новую страницу в книжную историю старообрядцев в Польше.

Ключевые слова: древнерусская литература, старообрядческая письменность, старообрядцы в Польше

Abstract

This article introduces into scientific circulation a convoluted book of compilation of hagiographic texts dating back to the end of the 17th – beginning of the 19th centuries and related to the colony of the Priestless Old Believers (Bezpopovtsy) in the Masurian Lake District, in the former East Prussia.

The book contains a handwritten copy of the famous ancient Russian text “Spiritual Letter” of St. Rev. Joseph Volotsky (Volokolamsky). This paper presents the paleographic characteristics of the collection and its composition, but the main attention is paid to the structure and content of the text of the “Spiritual Gramota”, some features of the graphics and spelling of the manuscript are also considered. The study of this book makes it possible to write a new page in the literary history of the Old Believers in Poland.

Key words: Old Russian literature, Old Believers in Poland, handwritten books of Old Believers

1. Введение

В октябре 2018 г. в ходе подготовки документов для грантовой заявки на перевод книги Эугениуша Иванца «Из истории старообрядцев на землях Речи Посполитой в XVII–XX в. исследовательская группа Варминско-Мазурского университета приобрела у Э. Иванца несколько старообрядческих книг, среди которых, кроме сброшюрованных непереплетенных изданий Иоганнисбургской типографии (отдельных томов журнала «Истина», Святцев, сборника «Сочинений о браках»), было два рукописных сборника-конволюта. Первый из сборников, время создания которого можно условно соотносить с концом XVIII или началом XIX в., в данной статье называется «сборником Красовского» или просто «сборником», поскольку на сохранившемся листе заднего форзаца имеется владельческая запись простым карандашом. Второй сборник, датируемый по сведениям, содержащимся в одном из текстов, концом XIX — началом XX века, принадлежал игуменье Спасо-Троицкого монастыря в Войнове Елене Петровне Дикопольской, о чем свидетельствует ее личная печать: Helene Dikopolski, Eckertsdorf.

В данной статье будет рассматриваться только сборник Красовского, а главной целью является введение в научный оборот списка известного произведения древнерусской литературы «Духовной грамоты» преподобного Иосифа Волоцкого¹, текст которой занимает большую часть этого сборника.

¹ Преподобный Иосиф Волоцкий (1439–1515), называемый также Волоколамским от наименования основанного им на Волоке Ламском монастыря, — святой Русской православной церкви, память совершается 9 (22) сентября и 18 (31) октября. «Духов-

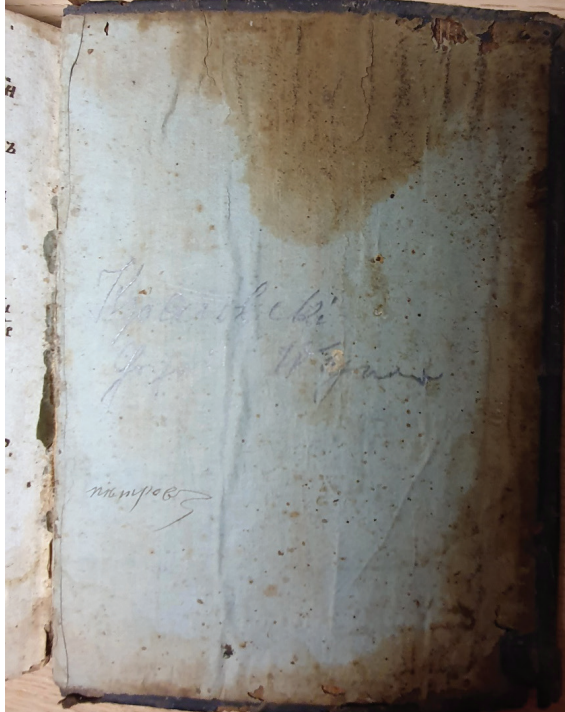
2. Общая характеристика Сборника Красовского

Сборник Красовского представляет собой книгу в 4⁰, с размером книжного блока 14,8 / 15 на 19,5 см. Переплет цельнокожаный, старый, плохой сохранности, кустарной работы: доски толщиной ок. 2 мм оклеены тонкой кожей темно-коричневого цвета без тиснения; на корешке снаружи видны неравномерно расположенные оттиски бинтов из дратвы, на верхней и нижней досках сохранились следы застежек. На переплетных крышках сохранились оклейки. Охранных листов и титульного листа нет.

Первая часть сборника оторвана и висит на нитях, виден способ сшивания тетрадей при переплете. Все листы сплошь пронумерованы в правом верхнем углу карандашом (1–21) и далее во всей книге (до л. 157), возможно, Э. Иванцом (предположение основано на том, что листы всех приобретенных у Иванца книг пронумерованы подобным образом). На сохранившемся листе задней крышки переплета сохранились надписи: карандашом «Красовски Григорий Васильев» (обращает на себя внимание использование вперемежку букв кириллицы и латинского алфавита) и чернилами «пѣтровъ» (через ять, фамилия или притяжательное прилагательное).

В сборнике встречаются два вида бумаги. Бумага первого вида отличается от по цвету: она голубоватая, тогда как второй вид бумаги имеет желтоватый оттенок. Внутренние стороны переплетной крышки спереди и сзади оклеены бумагой первого типа. Оба вида бумаги имеют филигрانی. Определить точно происхождение бумаги и год изготовления довольно сложно, поскольку при использовании формата в ¼ листа филигрانی попадают на внутреннюю сторону и трудно восстановить целый рисунок водяного знака и значение цифр. Ниже будет представлено более подробное палеографическое описание сборника. Заглавия и цитаты на церковнославянском языке из сборника Красовского и из печатных изданий даются в упрощенной орфографии, без надстрочных знаков, в квадратных скобках расшифровываются сокращения, в оригинале данные под титлами.

ная грамота», составленная игуменом Иосифом, представляет собой монастырский устав и регламентировала жизнь в Иосифо-Волоколамском монастыре.



3. Состав и палеографическое описание сборника Красовского

Первая часть сборника представляет собой фрагмент Виленского печатного здания Цветника 7302 г. Согласно каталогу Е. А. Емельяновой (2010: 84; № 45), напечатан после 1803 г.: «Вильна: Типография Униатского Троицкого монастыря, после 1803» (там же). Датирован по бумаге 1801 и 1803 г. (голубоватого цвета). Сверка содержания показала, что фрагмент Цветника из «сборника Красовского» содержит окончание книги, т.е. лл. с 57 до последнего, 78 об.: «Сказаніе о явленіи анг[е]ла г[о]с[по]дня в пустыни. преподобному макарію египтянину» (лл. 57–71об.), «Слово от патерика» (лл. 72–73об.) и «Слово в Феодоръ купецъ, иже взимая злато у жидовина, дав поручника образ Х[ристо]в, иже на вратѣх мусіею оустроен» (из Пролога за 31 октября), «Преподобнаго Нила» (76об.–78об.). Особенности нумерации листов в данном наборе: два раза пронумерован лист 73 (оѣ), отсутствует нумерация листа 77, за л. 76 (оѣ) сразу следует 78 (оѣ). На обороте л. 78 выходные данные

в колофоне после строчки наборного орнамента (согласно описанию Емельяновой).

Вторая, рукописная часть сборника содержит два обширных текста: список с Духовной грамоты Иосифа Волоколамского (лл. 22–115 согласно сплошной нумерации листов) и «Житие и подвизи и от чудесь пр[е]п[одо]бныхъ о[те]цъ нашихъ ѱоанна и бл[а]женнаго симеона иже хр[ис]та ради уродиваго» (лл. 116–157об.). Оба текста происходят из Великих Четых-Миней: за 9 сентября и за 21 июля соответственно. Рукопись написана на бумаге различного производства: в основном, на желтоватой веленевой амстердамской фирмы С. J. HONIG & ZOONEN, в два цвета небрежным полууставом с элементами скорописи, по-видимому, одним и тем же почерком. Несмотря на различие стиля письма между отдельными довольно пространными фрагментами текста, о сходстве почерков можно судить по начертанию некоторых букв, например, букв *ж* или *т*, которые во всей рукописи выступают в одних и тех же вариантах, характерно написание *я* (< а), *л* (письмо начинается с точки). В зависимости от старания переписчика и от ширины использованного пера, на странице размещено 16–20 строк и 34–36 знаков с пробелами, текст выравнивается по левому полю, о выравнивании правого поля переписчик не позаботился.

Тетради в рукописи пронумерованы от \bar{a} до \bar{i} , далее нумеруются только листы (до $\bar{чa}$). Голубоватая бумага использована в тетрадах \bar{d} (л. $\bar{k\bar{e}}$ и $\bar{ла}$), \bar{e} (лл. $\bar{л\bar{г}}$ — $\bar{м}$), \bar{i} (лл. $\bar{o\bar{d}}$ — $\bar{o\bar{в}}$). Нет нумерации листов на отдельном, также озаглавленном тексте: «Сказаніе \bar{w} Б[о]ж[ес]твенныхъ писаній о С[вя]тыхъ иконахъ і о книгахъ како должно есть имѣти» (нумерация листов карандашом: 113–115), который представляет собой фрагмент Краткой редакции Устава Иосифа Волоцкого [Лурье 1956: 120, 138–140; Суздальцева 2001: 200–202]. Рукопись жития Иоанна и Симеона имеет собственные обозначения листов: от \bar{a} до $\bar{м\bar{в}}$, без нумерации тетрадей.

4. Текстология списка «Духовной грамоты» Иосифа Волоцкого из сборника Красовского

4.1. Общие сведения о происхождении памятника и его истории

Текстологический характер нашего списка можно предварительно охарактеризовать следующим образом. Известно, что текст «Духовной грамоты» игумена Иосифа был унифицирован в XVI веке митрополитом Московским Макарием и включен в состав Великих Четых-Миней, пер-

вого русского собрания оригинальных и переводных памятников, предназначенных для чтения (отсюда: четьи) в соответствии с календарным порядком памяти святых. В XVII в. макарьевские Четьи-Минеи были использованы при составлении последующих четьих-миней: Чудовских, а в конце XVII — начале XVIII вв. — работа над календарным циклом житий была завершена святителем Дмитрием Ростовским. Известно также, что собой популярностью макарьевские Четьи-Минеи пользовались у старообрядцев: выписки из Великих Четьих-Миней встречаются в составе старообрядческих сборников, «Цветников», Андрей Денисов по образцу макарьевских миней составил свои четьи миней для Выговской пустыни [Барсов 1917; Дробленкова 2023]. В состав Макарьевских Великих Четьих-Миней за 9 сентября была включена также одна из редакций «Устава» Иосифа Волоцкого, т.н. полная, однако известна также другая, краткая, сохранившаяся в нескольких списках, например, в рукописи 346/326 (лл. 6–45об) из Соловецкого собрания Государственной публичной библиотеки (ныне: РНБ) [Лурье 1956: 118–119].

Описание текста «Духовной грамоты» из сборника Красовского будет проведено на основании издания первого тома Великих Четьих-Миней митрополита Макария (сентябрь 1–13, столбцы 499–615), осуществленного Археографической комиссией в 1868 г. по трем спискам: Царскому, основному, наиболее полному, хранившемуся в Московской Синодальной библиотеке, Успенскому, принадлежавшему той же библиотеке, и Софийскому, поступившему в библиотеку Санкт-Петербургской духовной академии из собрания Новгородского Софийского собора, неполному, но самому раннему [Савваитов 1868: Предисловие; Дробленкова 2023]. Второй текст «Духовной грамоты», который будет привлечен для сравнения, — это текст, изданный Т. В. Суздальцевой в сборнике «Древнерусские иноческие уставы» [2001: 57–155] по рукописной книге, хранящейся в библиотеке Новгородского Софийского собора. В приложении была опубликована также Краткая редакция Устава Иосифа Волоцкого [2001: 187–215], которая сохранилась в нескольких списках и состав и текст которой был исследован Я. С. Лурье [1956]. В обоих изданиях используется упрощенная орфография, поэтому некоторые орфографические особенности списка Красовского в данной статье определяются на основании общеизвестных правил церковнославянского языка и старообрядческой письменной традиции.

4.2. Название памятника

В издании Великих Четых-Миней текст называется: «Духовная грамота преподобнаго игумена Иосифа о монастырском и иноческом устроении, подлинно же и пространно и по свидѣтельству божественных писаний, духовному настоятелю, иже по мнѣ существу, и всѣмъ, иже о Христъ, братіямъ моимъ, от перваго даже до послѣдняго, в обители преславныя Богородица, честнаго и славнаго ея Успенія, въ нейже жителствуемъ». В издании монастырских уставов, собранном Суздальцевой, текст озаглавлен следующим образом: «Иосифа Игумена, иже на Волоце Ламском предание и наказание о монастырском и иноческом наказании и устроении подлинно же и пространно и по свидетельству божественных писаний, духовному Настоятелю, иже по мне существу, и всем яже о Христе братиям моим, от первого даже до послѣдняго, во обители Преславныя Богородицы, честнаго и славнаго Ея Успенія, в ней же обители жительствуем». В сборнике Красовского нет заглавия «Духовной грамоты», указывается: СПИСАНО СЪ Д[У]ХОВНОЙ ГРАМОТЫ преподобнаго о[т]ца нашего іосифа игумена волоколамскаго. Далее следует название первой главы. Таким образом, употребление в сборнике Красовскаго названия «Духовная грамота» позволяет соотнести этот текст именно с Великими Четыми-Минейми, а не отдельными списками устава.

Обращает на себя внимание то, в какой форме в сборнике выступает имя автора текста. По всей рукописи в колонтитуле написано: с[в]я[т]аго (пр[е]п[о]д[о]бнаго) іосифа волокалам[скаго], хотя в заглавии читаем: преподобнаго о[т]ца нашего іосифа игумена волоколамскаго. Таким образом, форма имени святого оказывается осовремененной: название Волоколамск город получил к концу XVIII века, до этого он назывался Волоком или Волоком-Ламским и при жизни святого был центром Волоцкого княжества. Вместе с тем в старопечатной минее 1636 года (печатали Василий Бурцов при царе Михаиле и патриархе Иоасафе) содержится служба іосифу волоцкому, в «коричневых» минеях (Киев, типография Киево-Печерской лавры 1893) служба іосифа волоцкаго.

4.3. Структура и содержание текста

Текст «Духовной грамоты» состоит из тематических разделов, содержащих описания ситуаций, типичных для жизни в мужском монастыре, и предписания поведения в этих ситуациях, подкрепленные цитатами

ми из Священного Писания и произведений Святых Отцов Церкви. Эти разделы называются главами или словами (см. о названиях разделов: Лурье 1956: 119), а также — в наиболее пространной версии, опубликованной Археографической комиссией — поучениями. Количество разделов варьируется в разных списках. Список «Духовной грамоты» в сборнике Красовского состоит из 11 пронумерованных и расположенных по порядку глав, называемых именно главами, за исключением разве колонтитула листа мѣ, где вместо главы написано: слово ѣ. В то же время текст, опубликованный в 1-м томе Великих Четых-Миней насчитывает 14 глав, так же, как и в издании, составленном Т. В. Суздальцевой [2001: 59–60]. Представленная ниже таблица демонстрирует различия в структуре рукописного текста из Войновского сборника и текста, составленного Археографической комиссией [Савваитов 1868]. В основу сопоставления положен состав текста из сборника Красовского, таблица показывает прежде всего порядок следования озаглавленных и пронумерованных соотносимых разделов, поскольку объемы текстов в значительной степени различаются, а сверка их содержания требует отдельного, более подробного исследования. В записи сохранена орфография упомянутого печатного издания миней, заглавия из сборника Красовского даны в упрощенной орфографии.

Великие Четы-Миней	Сборник Красовского
Заглавие: Духовная грамота преподобнаго игумена Иосифа о монастырском и иноческом устроении <...>	Заглавие: Списано с духовной грамоты отца нашего Иосифа игумена Волоколамского (л. а̅)
Вводная часть	Отсутствует
Оглавление: Сказание извѣстно главизнамъ, иже здѣ написаннымъ	Отсутствует
О еже како подобает имѣти поученіе настоятелю и всей братіи о церковномъ благочиніи і о соборной молитвѣ	О еже како подобаетъ имѣти поученіе настоятелю и всей братіи і о ц[е]рковномъ благочиніи і о соборной м[о]л[и]твѣ глава а̅. (лл. а̅—ѕ̅і)
Входит в главу 14	*Запрещеніе о ц[е]рковномъ благочиніи і о соборной м[о]л[и]твѣ (лл. ѕ̅і — ѕ̅іоб.)
О еже убо како подобает попеченіе имѣти о трапезномъ благоговѣнствѣ и о благочиніи и о пици и о питіи. Слово 2-е	О еже како подобаетъ попеченіе имѣти о трапезномъ бл[а]гоговѣнствѣ і о бл[а]гочиніи і о пици і о питіи глава в̅ лл. ѕ̅іоб. — к̅зоб.

Список «Духовной грамоты» св. Иосифа Волоцкого...

Входит в главу 14	Запрещеніе о трапезномъ бл[а]гоговѣнствѣ і о бл[а]гочиніи і о пици і о пїтїи (лл. кѣоб — кїоб)
О еже како подобаеъ имѣти одежда и обуца і прочая вещи. і яко неподобаеъ никомуже нигдѣже ничтоже взимати, ниманастырскую вещь, ниже брата коего без бл[а]гословенїя настоятелева или келарева. 3	О еже како подобаеъ имѣти одѣжа и обуца і прочїя вещи. і яко неподобаеъ никомуже нигдѣже, ничтоже взимати ниманастырскую вещь, ниже брата коего без бл[а]гословенїя настоятелева или келарева. глава ҃ (лл. кїоб. — лѣ)
Входит в главу 14	Запрещеніе о одеждахъ и обуцахъ і о иныхъ вещехъ (лл. лѣ—м̄).
О еже не бесѣдовати по павечерници. Слово 4	О еже небесѣдовати попавечерницы гла[ва] д̄ (лл. м̄ — маоб).
Входит в главу 14	Запрещеніе о еже не подобаеъ бесѣдовати попавечерницы (маоб)
Ико не подобаеъ инокомъ исходити внѣ монастыря безъ благословенїя. Слово 5.	Ико не подобаеъ инокомъ исходити внѣ монастыря безъ благословенїя гла[ва] е̄ (маоб — м̄об).
Входит в главу 14	Запрещеніе яко не подобаеъ иноко ^м исходити внѣ м[о]н[ас]тыря безъ благословенїя (м̄об — м̄д)
Ико подобаеъ попеченіе имѣти о съборныхъ дѣлѣхъ и о службахъ внейже каждо учиненъ бысть. Глава 6.	Ико же подобаеъ попеченіе имѣти особорнѣ ^х дѣле ^х і о службахъ внейже каждо оучинену бысть. глава ҃ (м̄д — нѣ)**.
Входит в главу 14	Запрещеніе особорныхъ дѣле ^х і о особорныхъ службахъ (нѣ — нѣоб).
Ико не подобаеъ въ обители пїтїю быти отъ негоже пїанство бываеъ. Слово 7.	Ико неподобаеъ вообители пїтїю быти ѿнего же пїанство бываеъ. гла[ва] з̄ (лл. нѣоб. — з̄а)
Ико не подобаеъ в монастыри женьскому входу быти. 8.	ИИко неподобаеъ в монастырѣ женскому входу быти глава ҃ (лл. з̄а — з̄в̄).
Входит в главу 14	Запрещеніе яко неподобае ^т в м[о]н[ас]тырѣ женскому входу быти (лл. з̄в̄ — з̄в̄об).
Ико неподобаеъ в манастырехъ жити отрочатомъ голоусымъ, и о иныхъ нужныхъ винахъ. Слово 9.	Ико неподобае ^т в м[о]н[ас]тырѣ жити ѿрочато ^м голоусымъ і о иныхъ нужныхъ ви-нахъ гла[ва] ѣ̄ (лл. з̄в̄об — з̄ѣоб).
Входит в главу 14	Запрещенїя яко неподобаеъ в м[о]н[ас]тырѣ ниже надворцѣ ^х жити юны ^м отрочатомъ. (лл. з̄ѣоб — з̄ѣоб)

<p>Отвѣщаніе любозазорнымъ и сказаніе въ кратцѣ о святыхъ отцѣхъ, бывшихъ в монастырѣхъ, иже в Русѣй земли сущихъ. Слово 10.</p>	<p>Сказаніе ѡб[о]ж[е]ственны^х писаній, яко подобаеъ настоятелю оучити наказовати сущихъ поднимъ*** (лл. ѡѡ — оѡ)</p>
<p>Сказаніе отъ божественныхъ писаній, яко подобаеъ настоятелю учити и наказовати сущихъ под нимъ. Слово 11.</p>	<p>СѦ еже како подобаеъ соборны^м истариши^м братія^м. имъже правленіе м[о]н[а-с]тырское вручено естъ. ивсѣмъ служебнико^м иже суть вм[о]н[ас]тырѣ с настоятелемъ или несущу настоятелю. попеченіе имѣтъ оц[е]рковны^х іом[о]н[ас]тыр[с]кихъ винахъ нужныхъ ключающа[х]ся ко сп[а]сенію д[у]шамъ. глава аї**** (лл. оі — чаоб).</p>

Пояснения к условным обозначениям в таблице:

* В самом низу рукописи Красовского на л. ѡіоб. красной тушью было написано заглавие 2-й главы, однако затем трижды перечеркнуто: крест-накрест и по строкам, а затем следует раздел «Запрещеніе о ц[е]рковномъ бл[а]гочиніи».

** На л. нї рукописи дополнительный титул красной тушью: «О особныхъ службахъ». В опубликованных Великих Минеях Четиих тот же титул выделен при помощи верстки [Савваитов 1868: столбец 537].

*** В колонтитуле: л. ѡѡоб *прѣбнаго іосифа*, л. ѡѡ волокаламскаго глава і, — и т.д. до конца раздела.

**** В колонтитуле: л. оѡоб *прѣ[д]бнаго іосифа*, л. ѡѡ волокалам глава аї, — и т.д. до конца раздела.

Текст списка «Духовной грамоты» из сборника Красовского не содержит вступления и оглавления, он начинается после заглавия сразу с первой главы. В Макарьевских минеях текст «Духовной грамоты», как уже было сказано выше, насчитывает 14 глав. При этом, как следует из таблицы, глава 10 в сборнике Красовского у Макария дана как 11-я, а главы 10 из Макарьевских миней «Отвѣщаніе любозазорнымъ <...>» вообще нет в рукописи. Лурье [1956: 119] отмечал, что она представляет собой полемический памятник и в сущности ничего общего с монастырским уставом не имеет, однако в списке, опубликованном Суздальцевой, эта глава есть (под номером 10), и вообще опубликованного Суздальцевой списка соответствует структуре минейного текста. В сборнике Красовского нет также главы 12-й, которая озаглавлена «Духовная грамота вторая въкратцѣ грѣшнаго и худаго игумена Іосифа

отцемъ и братіамъ моимъ, хотящимъ въкратцѣ слышати о всѣхъ, ꙗже здѣ написаныхъ о монастырскомъ и иночскомъ устроении».

Пометка «Входит в главу 14» означает, что в Макарьевских минеях «Запрещения», т.е. правила наложения епитимий, которые в сборнике Красовского следуют непосредственно за соответствующей главой, как и указано в таблице, собраны в отдельном слове, последнем, 14-м, озаглавленном «О еже како подобаетъ съборнымъ и старѣшимъ братіамъ с настоятелемъ, или не сушу настоятелю давати запрещѣніе небрегушимъ общежител'ныхъ преданій, иже здѣ написан'ныхъ отъ священ'ныхъ правилъ и от постныхъ словес Великаго Василиа и отъ Типика святаго Θεодора Студійскаго» [Савваитов 1868: столбцы 610–615]. В издании Макарьевских миней, так же, как и в сборнике Суздальцевой, запрещения (их всего 9) нумеруются в соответствии с главами, к которым они относятся. В списке из сборника Красовского такой нумерации нет, поскольку запрещения следуют непосредственно после глав. Следует отметить, что в списке Красовского нет запрещения 7-го, которое должно было бы относиться к главе 3 о пьянстве в обители.

Следом за списком «Духовной грамоты» в сборнике Красовского записан отдельный текст, озаглавленный «Сказаніе ѿ Б[о]ж[ес]твенныхъ писаній о С[вя]тыхъ иконахъ і о книгахъ како должно есть имѣти» (нумерация листов карандашом: 113–115). Автором этого текста также является преподобный Иосиф Волоцкий. Текст представляет собой фрагмент Краткой редакции Устава Иосифа Волоцкого [Лурье 1956: 120, 138—140; Суздальцева 2001: 200–202].

Таким образом, особенности структуры текста «Духовной грамоты» Иосифа Волоцкого из сборника Красовского, с одной стороны, подтверждают соответствие этого текста заглавию, которое предполагает составление текста его переписчиком, а с другой стороны — позволяют продолжить исследование с целью определения особенностей функционирования этого памятника письменности в среде старообрядцев стран Балтии и Польши.

4.4. Некоторые особенности орфографии Войновского списка «Духовной грамоты»

Предварительное исследование позволяет указать на некоторые особенности графики и орфографии рукописи «Духовной грамоты» из «Сборника Красовского». Так, например, среди особенностей графики

обращает на себя внимание отсутствие ударений в словах. Диакритические знаки в тексте используются нерегулярно:

1. придыхание над безударными *и* или *о* в начале слова: над союзом *и* (*исимъ, иже, исрадо*^н) или начальным *и* в приставке (*избыти*);

2. придыхание со звательцем: над ударным *и* в начале слова (*инок, истина*), над союзом *или*, при этом регулярно над диграфом *ук* в союзе *оубо*, но никогда над лигатурой *ук*).

Переписчик использует обычные для церковнославянских текстов сокращения под титлом, а также в середине слова буквититла *д*, *с*, выносные финальные *м*, *х*. Характерны само начертание титла: в виде креста с более длинной горизонтальной перекладиной и очень короткой вертикальной.

В тексте используются практически все буквы кириллического алфавита, кроме юса большого. При этом на месте юса малого, в основном пишется буква *я* (ее написание довольно характерно), а буква а-йотированное используется только в заглавиях разделов (*яко*). Для обозначения гласной [и] в середине слова перед гласной, в том числе перед окончанием используется только знак *ї*. Характерной особенностью текста является отсутствие паерков и почти полное отсутствие еров в середине слова и после предлогов и приставок (естественно, они сохраняются в конце слов после твердых согласных).

Из орфографических особенностей рукописи следует отметить обычное для старообрядческих текстов до конца XIX в. слитное написание предлогов и отрицания *не* с последующим словом. Обращает на себя внимание непоследовательное употребление *ять* в корнях, например, в главе 2 только на л. 27 девять раз повторяется лексема *ества*, причем 6 раз з *е* и 3 раза с *ять*:

И коли натрапезѣ бываетъ двѣ ествы коштямъ икто неестъ ествы которыя натрапезѣ прилучится ино ему дата еству которую есть и / задругую еству. аиной ествы небыти и / оприча тѣхъ двухъ которыя натрапезѣ анаужинъ якоже инаобѣдъ потомуже быти. аколи натрапезѣ бывае^т одна ества коштямъ. и кто неестъ которыя ѣствы родомъ. ино ему иная дати подобна той. впостныяже дни вовторникъ ивчетвертокъ кто неестъ которыя ѣствы. ино ему дати колача. или иную еству подобну тойже. которая тогда на трапезѣ. Авпонедилникъ (sic!) всреду ивпятокъ невпостныя дни. коли натрапезѣ вареніе. кто неаятъ которыя ѣствы родо^н. ино ему нужды ради дати колача.

Предварительное сравнение текстов «Духовной грамоты» из рукописного сборника Красовского с печатными изданиями показывает, что переписчик довольно старательно следовал оригиналу, используя те же формы слов и ту же лексику — хотя само собой разумеется, что найти тот источник, с которого была переписана данная копия, не представляется возможным.

5. Заключение

Несмотря на то, что сочинения св. Иосифа Волоцкого находятся в поле зрения ученых с середины XIX в., см., например, Булгаков 1865; Хрущев 1868 и др., основным объектом исследований остается идеология «иосифлян», созданная игуменом Иосифом в полемике с «ересью жидовствующих» и с «нестяжателями». Филологическое же изучение сохранившегося литературного и полемического наследия Иосифа Волоцкого, в том числе «Духовной грамоты» и Устава представляется довольно сложной задачей, хотя бы потому, что немногие находящиеся в библиотечных хранилищах списки не изданы и научно не описаны [Лурье 1956: 118–119; Кириллин 2008].

Хочется надеяться, что публикация данной статьи будет способствовать появлению интереса к такому значительному произведению, как «Духовная грамота» Иосифа Волоцкого, исследователи старообрядчества и хранители собраний в старообрядческих общинах обратят внимание на известные им списки этого сочинения и внесут их в каталоги. Это позволит в рамках дальнейшего исследования списка «Духовной грамоты» из сборника Красовского провести более подробное изучение текста с языковой стороны, обратить внимание на особенности его грамматики и стилистики, определить региональные черты и т.п. В любом случае, исследование сборника откроет новую страницу в книжной истории жителей старообрядческой колонии на Мазурском поозерье и бывшего старообрядческого монастыря в Войнове.

Литература

- Барсов Е. В., 1917, *Четы-Минеи братьев Денисовых*, [в:] *Сборник статей в честь Матвея Кузьмича Любавского*, Петроград, 1917, с. 663–708, <https://www.prlib.ru/item/363893> [28.01.2023].
- Булгаков Н. А., 1865, *Преподобный Иосиф Волоколамский. Церковно-историческое исследование придворного священника Н. А. Булгакова*, Санкт-Петербург.

- Дробленкова Н. Ф., 2023, *Великие Минеи Четии*, [в:] Словарь книжников и книжности Древней Руси, <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=3765> [11.01.2023].
- Емельянова Е. А., 2010, *Старообрядческие издания кирилловского шрифта конца XVIII — начала XIX века. Каталог*, Москва.
- Кириллин В. М., 2008, «Отвещание любозазорным» преподобного Иосифа Волоцкого: размышление в лицах об иноческом подвиге как авторская самохарактеристика, <https://bogoslav.ru/article/362342> [11.01.2023].
- Лурье Я. С., 1956, *Краткая редакция «Устава» Иосифа Волоцкого – памятник идеологии раннего иосифлянства*, [в:] ТОДРЛ (Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР), т. 12, Москва-Ленинград, с. 116–140.
- Попов А. В., 2023, *Иосиф Волоцкий*, [в:] *Православная Богословская энциклопедия*, <http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/pravoslavnaia-bogoslavskaja-jenciklopedija/tom-7/iosif-volockij.html> [11.01.2023].
- Савваитов П. И. (ред.), 1868, *Великие Минеи Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь. Дни 1—13*. Под редакцией П. И. Савваитова. Издание Археографической комиссии, Санкт-Петербург, <https://www.prilib.ru/item/694082> [11.01.2023].
- Суздальцева Т. В., 2001, «Иосифа игумена, иже на Волоце Ламском». *Духовная грамота преподобнаго игумена Иосифа*, [в:] *Древнерусские иноческие уставы*. Составитель Т. В. Суздальцева, Москва, с. 57–155.
- Хрущев И., 1868, *Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преподобного игумена Волоцкого*, Санкт-Петербург.

Nadežda Morozowa
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1228-6021>
Instytut Języka Litewskiego, Wilno, Litwa

К истории Варковского собора 1832 г.: Краткое извещение о Варковском соборе

Towards the history of the Varkovo Church Assembly in 1832: A brief note on the Varkovo Church Assembly

Резюме

Староверие стран Балтии в XIX в., несмотря на значительное количество публикаций, изучено недостаточно. Безусловно, известны основные центры, события и имена важнейших деятелей, определены ключевые моменты истории старообрядческого общества, намечены важнейшие направления его развития и под. Однако обобщающих работ по истории балтийского староверия в XIX в. пока нет, поэтому на данном этапе главная задача состоит в накоплении частного эмпирического материала, выявлении и описании отдельных эпизодов и попытке определения их места и значения в общем историческом нарративе. Одним из таких знаковых событий в истории староверия первой половины XIX в. в западных губерниях Российской империи был так называемый Варковский собор. Он известен лишь по старообрядческим источникам. Цель настоящей публикации — ввести в научный оборот новый, неизвестный ранее источник о Варковском соборе, содержащий краткое изложение содержания постановлений этого собора. В статье помещается дипломатическое издание Краткого извещения о Варковском соборе. Текст памятника сопровождается необходимыми историческими и источниковедческими комментариями.

Ключевые слова: староверие, беспоповцы, Варковский собор, Латвия, история, рукописи

Abstract

The history of Old Believers in the Baltic States in the 19th century has not been studied enough yet. We know the main centres, events and names of the most important figures; and key moments in the history of the Old Believer society are identified, too. But there are not any comprehensive monographs in this field and currently the main task is to accumulate empirical material and to present it in a common historical narrative in the future. One of significant events in the Old Believer history of the first half of the 19th century in the western provinces of the Russian Empire was the so-called Varkovo Church Assembly. It is known only from Old Believers' sources. The purpose of this publication is to introduce to scholars a new, previously unknown source about the Varkovo Church Assembly, which contains a summary (or a brief note) of the content of the resolutions of this Assembly. This study contains a diplomatic edition of Varkovo resolutions summary too. The text of the document is supplemented by historical commentary and source analysis.

Key words: Old Believers, Priestless Old Believers, Varkovo Church Assembly, Latvia, history, manuscripts

Староверие стран Балтии в XIX в., несмотря на значительное количество публикаций, изучено недостаточно. Безусловно, известны основные центры, события и имена важнейших деятелей, определены ключевые моменты истории старообрядческого общества, намечены важнейшие направления его развития и под. Однако обобщающих работ по истории балтийского староверия в XIX в. пока нет, поэтому на данном этапе главная задача состоит в накоплении частного эмпирического материала, выявлении и описании отдельных эпизодов и попытке определения их места и значения в общем историческом нарративе.

Одним из таких знаковых событий в истории староверия первой половины XIX в. в западных новоприсоединенных губерниях Российской империи был так называемый Варковский собор. Он известен лишь по старообрядческим источникам; «внешних» сведений о нем пока не обнаружено. Цель настоящей публикации — ввести в научный оборот новый, неизвестный ранее источник о Варковском соборе, содержащий краткое изложение содержания постановлений этого собора.

Информация о Варковском соборе представлена в нескольких сочинениях. Во-первых, краткое упоминание о соборе имеется в Дегуцком

летописце¹ и «Алфавите духовном»² Василия Золотова. Кроме того, сохранились списки постановлений собора, или так называемые «Варковские статьи». Долгое время считалось, что наиболее подробные сведения о соборе содержатся именно в Преамбуле к постановлениям собора и тексте самих соборных статей. В 2000-х гг. было выявлено два важных источника, в составе которых на настоящее время читается наиболее полная информация об этом соборе и причинах его созыва. Это обширное сочинение Василия Золотова «Хронограф Литовский, сиречь летописец степенный», по сути, пространная редакция выше названного «Дегуцкого летописца»³ и так называемый Злынковский сборник, в числе прочих материалов содержащий Злынковское обличение 1836 г. (или «Обличение и увещание к нынешнему последнему роду своевольному и непостоянному в вере Христовой. Приложение сие в Стародубской обители писанное, 7344») — анонимное сочинение, написанное, как сказано в заголовке, в 1836 г. в стародубской федосеевской Норско-Покровской обители⁴.

Резюмировать имеющиеся на данный момент сведения об этом соборе можно следующим образом.

Варковский собор — очевидно, первый на территории современных стран Балтии собор беспоповцев поморского согласия, проходивший со 2 (15) по 7 (20) октября 1832 г. в доме люцинского купца (в некоторых списках он назван динабургским купцом) Савелия Ефимовича Злотникова на Варковской мызе⁵ Динабургского уезда (ныне Варковский край

¹ Дегуцкий летописец — первая, черновая, редакция обширного исторического сочинения Василия Золотова «Хронограф Литовский, сиречь летописец степенный». Рукопись-автограф ныне хранится в Древлехранилище Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН, Латгальское собр., № 51. Памятник неоднократно издавался.

² Рукопись-автограф хранится в Библиотеке РАН в Санкт-Петербурге, собрание В. Г. Дружинина, № 189. Памятник издан в 2014 г., см. (Алфавит духовный 2014).

³ Рукопись-автограф хранится в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге, Ф. 905, Нг. Q 283. Памятник опубликован в 2011 г., см. (Хронограф Литовский 2011).

⁴ Злынковский сборник сохранился в нескольких списках: Библиотека РАН, Двинское собр., № 34; Фонд редких книг и книжных памятников Псковского государственного объединенного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника, фонд редких книг, № 2721 (описание рукописи: Осипова 1991: 185); Книжница Резекненской Кладбищенской старообрядческой общины, Пудеревское собр., № 29; и др.

⁵ Варково (ныне Вецваркава, лтш. *Vecvārka*), административный центр Варковского края и Упмальской волости, Латвия) известно по историческим источни-

Латвии). В соборе приняли участие и подписали соборные постановления не менее 33 наставников и 2 иконописца. Территориально состав участников выглядит следующим образом:

Витебская губерния:

Динабургский (Двинский) уезд — 10 наставников и 2 иконописца;

Режицкий уезд — 10 наставников;

Себежский уезд — 2 наставника;

Люцинский уезд — 1 наставник;

Невельский уезд — 1 наставник;

Курляндская губерния — 3 наставника;

Лифляндская губерния — 2 наставника;

Псковская губерния — 2 наставника;

Новгородская губерния — 1 наставник;

Петербургская губерния — 1 наставник.

Как видим, территориальный состав участников можно охарактеризовать как региональный: он густо покрывает Витебскую губернию, а также частично захватывает соседние губернии, см. Карту-схему 1 и Карту-схему 2. Отметим любопытный момент: в этом соборе не участвуют наставники из Литовско-Виленской губернии.

кам с 1580-х гг. В XVI в. там образовался купеческий фольварк, который позже стал называться Варковским фольварком. В середине XVII в. Варково (Warkow) стало собственностью фон Борхов, одного из старейших и влиятельных графских родов Европы: в 1746 г. польский король Август III подтвердил привилегию люцинскому старосте и инфлянтскому подкоморию Яну Анжею Борху (1715 ?—1780) на Варковское и Вылцанское (совр. лтш. *Vilcāni*) поместья. По данным инвентаря 1748 г., в Варковском фольварке Прейльского поместья имелся деревянный жилой дом с садом, деревянная униатская церковь, корчма и хозяйственные постройки. Однако в XIX в. семья Борхов распалась, и варкавскую усадьбу купил бывший управляющий Михаил фон Реут. Старый деревянный жилой дом сгорел, видимо, в 1830-х гг., и около 1865 г. при М. фон Реуте был построен каменный дворец, который сохранился до настоящего времени. Подробнее см. (Dzenis 1999). Вероятно, в этом старом деревянном доме и проходили заседания Варковского собора, хотя точных сведений об этом нет.

К истории Варковского собора 1832 г.



Карта-схема 1



Карта-схема 2

На соборе обсуждались вопросы о допустимости бессвященнословных браков у старообрядцев-беспоповцев, о молитве Иисусовой, о молитве за царя, о порядке избрания и отрешения от должности наставников, о соблюдении обычаев старины и др. Собор утвердил порядок заключения бессвященнословных браков у местных староверов, принял целый ряд других важных постановлений и избрал Духовный совет из шести человек под председательством наставника Масловской общины Сисоя Назарьевича. Помощником председателя совета собор избрал известного субочского наставника Емельяна Павловича⁶.

Деяния Варковского собора — это обширный документ, состоящий из предисловия (преамбулы), в котором излагаются мотивы созыва собора и некоторые подробности его организации, 9 (или 10) статей (первая статья «О супружестве» разделена на 15 «граней», пятая статья «О избрании в настоятели и о отрешении» содержит 7 разделов) и списка духовных отцов и иконописцев, подписавшихся под соборными постановлениями.

В настоящее время постановления Варковского собора представлены в нескольких списках XIX — начала XX в. Обычно Варковские статьи читаются в составе Злынковского сборника: там они предваряют злынковское «Обличение и увещание к нынешнему последнему роду». Однако изредка встречаются и отдельные списки памятника, например: Древлехранилище Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН, собр. И. Н. Заволоко, № 22; список, хранящийся в книжнице Рижской Гребенщиковской старообрядческой общины; и др.

Оригинал Варковских статей, видимо, не сохранился, наиболее полный известный на данный момент текст, посвященный обстоятельствам созыва собора, и список его постановлений включен в состав Хронографа Литовского. В нем кроме стандартного текста соборных постановлений и преамбулы к ним, приводятся неизвестные подробности организации работы собора — описания четырех «разглагольствий», т. е. по сути протоколы заседаний. Впервые текст постановлений Варковского собора по списку Василия Золотова (Хронограф Литовский: РНБ, Ф. 905, Nr. Q 283) был опубликован в 2011 г. (Хронограф Литовский 2011: 206–227).

⁶ О Варковском соборе см. также (Никонов 2008: 135–135; Поташенко 2005).

Несколько лет назад в одном частном собрании в Литве я обнаружила небольшую рукопись, содержащую особый тип текста постановлений Варковского собора. При ближайшем рассмотрении эта рукопись оказалась примечательной в нескольких отношениях. Так, кроме уже сказанного, в ней помещен неизвестный ранее список основных «догматов» местных староверов-беспоповцев. Но самое интересное — это то, что данная рукопись принадлежит перу известного книжника, фактически первого историка беспоповского староверия на северо-восточных землях бывшей Речи Посполитой, автора «Хронографа Литовского» и «Алфавита духовного» Василия Золотова (1786 — не ранее февраля 1859). У Золотова очень характерный почерк, поэтому его атрибуция не составляет труда. Рукопись происходит из библиотеки известного литовского наставника Иосифа Ивановича Никитина (1905–1996).

Это тетрадка в 8-ю долю листа (18×11,5 см), состоящая из 7 листов (между л. 7 и задним форзацным листом виден фрагмент 8-го листа). Рукопись выполнена Золотовым коричневыми и красными чернилами мелким полууставом с элементами скорописи на бумаге без водяных знаков и штемпелей. Как и другие автографы Золотова, по палеографическим приметам она датируется серединой XIX в. Видимо, изначально, это были отдельные сложенные листы; сейчас рукопись переплетена: обложка — картон, обтянутый синим коленкором.

Содержание первой части документа (л. 1–6 об.) можно охарактеризовать как краткое информационное сообщение о Варковском соборе и принятых на нем решениях. Важно отметить, что перед нами новый текст, а не дословные выписки-цитаты из пространной (стандартной) версии соборных деяний. Начинается документ выписками из беседы Иоанна Златоуста на слова апостола Павла «Но блудодеяния ради, кийждо свою жену да имат» (1 Кор 7:2), что является своеобразным прологом и, видимо, идеологическим обоснованием принятого соборного документа и оправданием «новин» — регистрации бессвященнословного брака в метрических книгах. Кстати, этого текста нет в известных списках Варковских статей. Далее следует формулярная информация о месте и времени проведения собора и перечисление первых пяти статей (О браках, О крестном знамении и молитве Иисусовой, О царском богомолии, О праздниках, Об избрании и отрешении наставников). Представление первой и второй статьи Варковских постановлений носит не только резюмирующий, но и в каком-то смысле концептуальный

характер. Золотов обобщают информацию 15 граней первой статьи об условиях заключения брака и необходимости его регистрации в метрической книге и дополняет его новыми ссылками на Кормчую и даже указами и распоряжениями центральных (есть в других списках Варковских статей) и местных (нет в других списках) властей, ср.:

Стандартный текст Варковских статей	Резюме Василия Золотова
<p>А̄ <1>. Оуказъ 1718^о года, марта Б̄^о <2> днл. Б̄ <2>. Указъ 1719 года, октября Ё̄^о <9> днл. Г̄ <3>. Указъ 1762^о года, марта К̄Д̄ <24> днл. Д̄ <4>. Указъ 1775^о года, марта З̄Г̄^о <17> днл. Е̄ <5>. Указъ 1819^о года, марта К̄С̄^о <26> днл. С̄ <6>. Указъ 1819^о года, июля С̄Г̄^о <16> днл. З̄ <7>. Указъ 1827^о года, марта Г̄^о <10> днл. Й̄ <8>. Указъ 1829^о года, генваря Д̄^о <4> днл. (Хронограф Литовский 2011: 216).</p>	<p>Свидѣтельство по 8казѸ правительствѸющаго Сената 1^о департамента ѡ 10^а марта 1827^а года за № 16984^а на основаніи высочайших указовѸ 1819^о года июля 16^а и еевраля 15^о ѡ бракахъ старообрядческихъ, совершаемыхъ въ МосквѸ. По силѸ сихъ указовѸ 1718^а марта 2^а днл и октября 10^а дня и 1719^о марта 24^о дня, 1762^а декабря 14 дня, 1775^а марта 17^а статьи 17^а, 1805^а июля 12^а дня Витебскаго г8бернскаго правленія, 1819^а марта 26^а дня, 1829^а генваря 4^а дня гос8дарственнаго совѣта (л. 3 об–4).</p>

Симптоматичным представляется резюме второй статьи Варковских постановлений. Если в самих Варковских статьях приводится текст Иисусовой молитвы, толкование четырех «тайн» крестного знамения и запрещение на иное его толкование, ибо «таковъ блше томѸ обычай до шесточисліа времянь» (Хронограф Литовский 2011: 216), то в новом документе Золотов конкретно указывает авторитетные старообрядческие беспоповские общины, на которые следует ориентироваться, ср.: «Крестное знаменіе и молкитва Исусова, какъ прежними духовными отцы истолковано и научено до Никонова патриаршества обычно старообрядческомѸ содержащемся во всѸхъ христіанѸхъ, такъ, какъ начальнѣческія обители въ МосквѸ, которая заведена и устроена при покойномъ ИльѸ АлексѣевичѸ КавылинѸ, и въ прочихъ городахъ нашего христіанскаго закона, и по нынѣшнѣ время содержащемся обычаю и [в] почтеннѣйшей обители СтародѸбской» (л. 4 об.). Вполне возможно, что Золотов таким образом намекает на распространение среди староверов Литвы и Латгалии учения «левяков» (или «левша-

ков»), называемых так по тому, как соотносилось положение правой руки со словами Иисусовой молитвы⁷.

Завершается документ, как и полагается, списком сигнатариев соборных деяний. Особенность этого перечня состоит в том, что Золотов указывает не только тех, кто поставил подписи собственноручно, но и имена тех, кто подписался по поручению отсутствовавших «за болезнью» или по иной уважительной причине духовных отцов, ср.: Тискадский «за болѣзнью отца Василиї Емельянов» (л. 6).

Одной из характерных особенностей индивидуального стиля Василия Золотова является использование собственных стихотворных текстов. Обычно они носят сатирический характер и разбросаны по его историческим сочинениям: это могут быть как краткие тексты (четверостишья), так и пространные произведения (например, «Новая газета» в составе Хронографа Литовского, отдельные стихотворные главы в «Алфавите духовном»). В новонайденном сочинении Золотов также помещает небольшое стихотворение, которое можно назвать похвалой бессвященнословному браку:

Ъселѣ на сѣверѣ свѣтъ сїонскїи да явится,
закономъ цѣркви там народ да просвѣтится!
Совсѣмъ погибни, бракорство, навсегда,
слодѣвѣвѣ бракѣ там не будетъ никогда.
Сѣпружества законъ вездѣ населится,
чрез свидѣтельство со славою Бѣогѣ водворится (л. 4).

Итак, как видим, составленный Василием Золотовым документ представляет собой информационное сообщение о Варковском соборе и его постановлениях, кратко резюмирующее суть и значение этого

⁷ Леваки на словах «Сыне Божий» полагали руку на левое плечо и тем самым отдавали имя Иисуса Христа на поругание дьяволу, который, по христианским представлениям, всегда сидит на левом плече. Подобная практика была широко представлена среди беспоповцев Поволжья и осуждена в 1817 г. на специальном заседании на Преображенском кладбище в Москве (Агеева, Мальцев, Юхименко 2002: 711). В. Золотов в «Алфавите духовном» поместил сообщение о левяках под 1766 г. и связывал появление этого учения со злынковской Никодимовой пустыней (Алфавит духовный 2014: 94), а в Хронографе Литовском под тем же 1766 г. поместил о них развернутое повествование, указав, что эта ересь имеет место среди литовских и латгальских староверов (Хронограф литовский 2011: 132–134).

события для местного старообрядческого сообщества. Возможно, такую же информативную цель преследовала и «памятка», помещенная на последнем листе рукописи — перечисленные в 10 пунктах основные принципы организации местной старообрядческой религиозной жизни и богослужебной практики (правила избрания на должность наставника, моление за царя и воинство, богослужение и совершения треб/таинств по старопечатным книгам, поклонение иконам и признание присяги). Эта «памятка», также известная на момент написания статьи в единственном списке, вероятно, была составлена самим Золотовым. Нужно отметить, что найденный документ — это второй специальный текст Золотова, посвященный Варковскому собору. Первый текст, как уже говорилось, — это подробный рассказ об этом соборе, помещенный в Хронографе Литовском непосредственно перед списком Варковских статей.

Написание подобных кратких извещений (или, говоря современным языком, коммюнике) о важных событиях в жизни старообрядческого сообщества не является чем-то исключительным. Мне известно по крайней мере еще одно сочинение подобного рода — это так называемое Информационное письмо о Польском соборе 1751 г.⁸, сохранившееся в единственном списке, хранящемся в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА) в собрании Ф. Ф. Мазурина (ф. 196), о котором впервые сообщил А. И. Мальцев (2006: 543, № 271). Этот документ, который был составлен, по мнению Мальцева, вскоре после проведения Польского собора и рассылался по федосеевским общинам (2006: 109–110), построен аналогичным образом: он состоит из преамбулы, в которой сообщается о месте и времени проведения Польского собора, кратких выписок из соборных постановлений и заключительных положений собора со списком подписавших его решения. Таким образом, текст Золотова продолжает традицию создания кратких информационных известий, а самого Золотова в некотором смысле можно считать родоначальником местной старообрядческой журналистики.

⁸ Здесь — название документа, предложенное А. И. Мальцевым. Мне кажется, что логичнее его называть «Подтверждением» Польского собора, т. е. так, как документ назван самим составителем. Подробный анализ документа и его публикацию см. (Морозова 2013).

Введение в научный оборот данного текста Золотова расширяет наши представления об оригинальной письменности староверов балтийского региона в середине XIX в.

Текст памятника публикуется средствами гарнитуры русской гражданской азбуки, особенности орфографии оригинала сохраняются. При наборе *ε*-широкое и *е*-узкое передаются современным кириллическим [е], *i*-десятеричное под ударением или со знаком придыхания – как [1]; надстрочные знаки не отображаются, выносные буквы вносятся в строку и отмечаются курсивом, титла раскрываются, недостающие литеры восстанавливаются по правилам современной русской орфографии и помещаются в одиночные кавычки-«елочки». Славянская цифирь сохраняется, соответствие арабскими цифрами указывается в ломаных скобках, перевод дат «от сотворения мира» на современное летоисчисление приводится через косую линию. Знаки препинания, насколько возможно, расставлены по правилам современной русской пунктуации, введено современное словodelение и упорядочено написание прописных и строчных букв.

л. 1

СѢ блѣагочинїи брачнаго торжества, Златоѡсть
А̃ <1>⁹. Не безчестимъ убо брака дїявольскими пышностями и великолѣпїи, но якоже творили жители Каны Галилейскїа, то самое да дѣлають и нынѣ женѣ поемлющїи: да имѣють они Хрїста по средѣ. Знаю, что нѣкоторымъ являюся тяжекъ и несносенъ, егда повѣчаю благочинїю и древнѣе дѣшепагобное обыкновенїе искореняю, однако нимало ѡ семь не помышляю: нѣжна не милость, но польза ваша, не рѣкоплексанїи и похваль, но корысть и любомѣдрїе ваше.

л. 1 об.

Никто мнѣ да не глаголет, что таковъ есть обычай: гдѣ грѣхъ бываетъ, тамо не воспоминай ѡ обычаѣ, но естѣли содѣловаются слаа, истребляи обыкновенїа, коль бы древнѣе оно ни было. Вопреки же естѣли слаа не содѣловаются, тамо хотя бы не было обыкновенїа, въводи и утверждай оное. Речеши: «Никтоже из моихъ гражданъ сего не содѣлалъ», ты начни

⁹ Здесь и далее номера славянской цифирью от 1 до 10 выписаны на полях красными чернилами.

и потщисѧ быти начало вождемъ препохвальнаго сего обыкновѣна, да и потомки твои соблюдаютъ оное и могѸтъ ѡвѣщать вопрошающимъ, что онъ-то перьвый ввелъ таковыи законъ священнѣи.

л. 2

И всѧ восхвалать и благодарность изъяснять введшемѸ сѣ достохвальное начало.

Слово З^е <7>разныхъ повчительныхъ словесъ и бесѣдъ, листъ УѢГ <763> и УѢД <464>¹⁰.

2

Во имя С<вя>тыѧ Единосѡщныѧ и Нераздѣлимыѧ Тро<и>цы: О<т>ца, и С<ы>на, и С<вя>таго Д<у>ха, аминь.

Въ <2>. Въ лѣто #ЗГЛА^е <7331>¹¹ м<е>с<я>ца октабра В^{го} <2> дня ДинабѸргскаго повѣта въ мызѣ Варковѣ по прозбѣ Люцынскаго квпеческаго сына Савельѧ Ефимова Злотникова на помяновѣнѣе жены его были позваны д<у>ховныѧ о<т>цы старообрядческой хр<и>стѣянскоѧ

л. 2 об.

вѣры и положили всеобщимъ совѣтомъ по необходимости нынѣшняго времени ѡ сочетанѣи брака.

Браки чтобы писать в книгѸ метрическѸю, желанѣе совокѸпляющихся сѣ совѣтомъ¹² своихъ имъ родителей и при трехъ достовѣрныхъ свидѣтеляхъ безъ всякаго церковнаго чиноволоженѣа, согласуясѧ съ Б<о>жественнымъ Писанѣемъ. Книг<а> Кормч<ая>, листъ УПІ <488>¹³, СД бракахъ: «Написанныи бракъ составленъ есть и написанъ пристойнымъ образомъ ѡ трехъ достовѣрныхъ послѸхъ по законенныхъ нынѣ ѡ насъ бла<г>очестивно, яко женѣ исповѣдать мѡжа совершенно».

¹⁰ Это выписки из беседы (из цикла бесед о браке) Иоанна Златоуста на слова апостола Павла «Но блудодеяния ради, кийждо свою жену да иматъ» (1 Кор 7:2), см.: Полное собрание творения св. Иоанна Златоуста, т. 3, кн. 1, Санкт-Петербург, 1897, 205–207.

¹¹ Очевидно, здесь ошибка писца, должно быть #ЗГМА, т. е. 7341. Однако здесь может быть использовано и летоисчисление по системе Юлия Африкана (эпоха эры — 5501 г. до н. э.). Кстати, примеры подобной хронологии довольно часто встречаются в сочинениях филипповцев и некоторых других старообрядческих согласий. Василий Золотов в других своих сочинениях также иногда прибегает к этой системе (XXXX — 5500) пересчета «европейских» дат.

¹² Исправлено на полях на: [совѣ]щанѣемъ.

¹³ В издании Кормчей (Москва: Печатный двор, 1653), на которую ссылается Золотов, ошибка в счете листов: после л. 497 (УЧЗ) вместо л. 498 (УЧИ) указано 488 (УПИ).

л. 3

Ниже, листъ Ф̄ <500>: «СѢ брацѣхъ неписанныхъ и что подобаетъ наслѣдити неимушимъ женѣ. Аще ли по тѣснотѣ или смиреніемъ не возможетъ кто составити брака, то и ненаписанно да совѣщается женитба нелѣкavno совѣтомъ совокѣпляющихъ лицѣ родителей». Доздѣ Кормчаа.

Но токмо допросить ѿ сродьствѣ совокѣпляющихся ѿ дѣховномъ и ѿ плотьскомъ: коихъ-либо препятствѣй, противныхъ законѣ, не имѣется ли. Также и требовать ѿ помѣщика господскимъ людямъ писменнаго видѣ на дозволеніе и записывать ихъ въ метрическія книги,

л. 3 об.

чтобы имѣ жить такъ, какъ хрѣстіаномъ повелѣваетъ Свѣтое Писаніе, и имѣть ихъ, совокѣпившихся, въ прежнемъ положеніи.

Г̄ <3>. Свидѣтельство по ѣказѣ правительствѣющаго Сената 1^о департамента ѿ 10^о марта 1827^о года за № 16984^м на основаніи высочайшихъ указовѣ 1819^о года юля 16^о и ѡевраля 15^о ѿ бракахъ старообрядческихъ, совершаемыхъ въ Москвѣ. По силѣ сихъ указовѣ 1718^о марта 2^о дня и октября 10^о дня и 1719^о марта 24^о дня, 1762^о декабря 14 дня,

л. 4

1775^о марта 17^о статьи 17^м, 1805^о юля 12^о дня Витебскаго гѣбернскаго правленія, 1819^о марта 26^о дня, 1829^о генваря 4^о дня госѣдарственнаго совѣта съ признаніемъ поясненія старообрядческаго брака и чтобы свѣпрѣжескіа союзы хрѣстіанскихъ всѣхъ исповѣданій сохранять въ ихъ твердости и не разлѣчать.

Сѣселѣ на сѣверѣ свѣтъ сіонскіи да явится,
закономъ цѣркви тамъ народъ да просвѣтится!
Совсѣмъ погибни, бракоборство, навсегда,
слодѣвѣ бракѣ тамъ не будетъ никогда.
Свѣпружества законъ вездѣ населится,
чрезъ свидѣтельство со славою Бѣогѣ водворится.

л. 4 об.

Д̄ <4>. О крестном знаменіи и мѡмѡлѡиѡтвѡ Ісусѡвѡ
Крестное знаменіе и мѡмѡлѡиѡтвѡ Ісусѡва, какъ прежними
дѡуховными ѡтѡцы истолковано и научно до Никонова
патриаршества обычно старообрядческомѡ содержащемся во всѡхъ
христіанѡхъ, такъ, какъ начальнѡческія обители въ Москвѡ, которая
заведена и устроена при покойномѡ Ильѡ Алеѡевичѡ Кавылинѡ, и
въ прочихъ городахъ нашего христіанскаго закона, и по нынѡшнѡе
время содержащемся обычаю и [в] почтеннѡйшей обители
Стародѡбской.

2^н.

Ѡ мѡмѡлѡиѡтвѡ за царя и за прочихъ властей

Е̄ <5>. Ѡ мѡмѡлѡиѡтвѡ за царя и за прочихъ властей такъ, какъ прежде
молились по писанномѡ

л. 5

Дѡвѡдомѡ прорѡкомѡ: «Гѡспѡди, спѡси цѡрѡ и оуслыши ны
в онѡ же дѡень, аще призовемѡ Тѡ» и в прочихъ ѡлмѡхъ, по сіе время,
такъ же и въ предбудѡщее время молитисѡ должны.

3.

Ѕ̄ <6>. Ѡ праздникахъ

Чтобы в воскресныѡ дни и прочіѡ великіѡ праздники христіанѡмѡ
не торговать и в путь не ходить, и прилѡчившихся в пѡти в праздники,
ѡстановясѡ, праздновати, якоже и в домѡхъ.

4.

З̄ <7>. Безъ совѡтѡ ѡтець дѡуховныхъ не избирать и не
блѡгѡсловлять, такоже егда слѡчитсѡ по каковомѡ дѡлѡ, безъ про-
чихъ дѡуховныхъ лицъ не ѡрѡшать.

л. 5 об.

Й̄ <8>. Сколько было собравшихсѡ дѡуховныхъ ѡтець на
помяновеніе и за бытность котораго ѡтѡца кто былѡ на мѡсто его въ
мызѡ Варковѡ 1832^ѡ года мѡсѡсѡяца октября 29^ѡ (!) дня

Из коих мѣсть
Масловской
Задвинской
Гѳрилишско⟨й⟩
Динабѳргск⟨ий⟩
Новоржевск⟨ий⟩
Рижской
Рижской
Рѳдовской
С⟨анкт⟩-П⟨етер⟩бѳргск⟨ий⟩
Липѳшской
Фольварской
Задвинской
Ломовской
Вышковской

Сисой Назарьичъ
Емельянъ Павлычъ
Иванъ Никитичъ
Автоном Акиндин⟨ович⟩
Тить Никитичъ
Григорій Савинычъ
Иванъ Ефимычъ
Иванъ Иванычъ
Лавреньтій Григор⟨ьевич⟩
Григоріи Назарьичъ
Иванъ Кононовичъ
Осипъ Андреичъ
Матѳей Тимоѳеичъ
Ѳаддей Ѳедоровичъ

л. 6

Себежской
Невельской
Кандилишской
Москвинской
Карпушинск⟨ий⟩
Канпишской
Якѳбштатской
Опочинской
Новгородской
Криванской
Радовской
Войновской
Доньшевской
Петрянской
Штыканской
Динабѳргской
Тискатской
Кавалишской
Креславской

Гаврила Антропов⟨ич⟩
Самуиль Васильчъ
Иванъ Ларіонычъ
Савеліи Терентычъ
Петръ Иванычъ
Корней Ѳедоровичъ
Петръ Ларіонычъ
Никифоръ Егорычъ
Ларіонъ Екимовъ
Ѳедоръ Терентычъ
Ефимъ Васильчъ
Исай Павлычъ
Василій Силычъ
Яковъ Логинычъ
вмѣсто отца Семень Матвѳичъ
иконописецъ Иванъ Тимоѳеевъ
за болѣзнью отца Василій Емельяновъ
Иванъ Ларіоновъ
Игнатій Ивановъ

л. 6 об.

Динабѣргской
Гароверской
Пѣдеревской

иконописецъ Егоръ Акиндиновъ
за болѣзнію оубо Игнатіи Ивановъ
Яковъ Ивановъ.

Ѡ <9>. Книга «Сѣнь цѣрковныи» ѡ блѣгословеніи сѣвященническомъ, глава ѠД^а <64>

«Блѣгословеніе же его в честь радостію пріемли себѣ, еже есть рѣки его крѣстообразное ѡсѣненіе, на чело главы твоеѣ, такъже на перси и потомъ на правое плече, та же на лѣвое. Ты же, пріемъ сіе, цѣлѣй рѣкѣ его. Аще ли рѣки твоеѣ не дасть ти цѣловати, проси и моли его ѡ томъ, дабы ти далъ цѣловати еѣ. Не рѣхъ ли ти, яко великъ

л. 7

есть онъ. Велика же есть и Животворащаго Крѣста сила».

Ѡ <10>. 1^ѣ. Наставники избираются изъ старообращенцевъ древлеправославныхъ: изъ званія кѣпеческаго и мѣщанскаго.

2. Избираютъ ихъ дѣуховники, уже въ званіи семъ находящійся, по прозѣ общества прихожанъ того молитвеннаго дома, въ которомъ наставникъ нуженъ.

3. Блѣгословеніе принимаютъ ѡ прежде избранныхъ наставниковъ.

4. За цѣра, за власти, за воинство молимся.

л. 7 об.

5. Бѣгослѣженіе ѡправляемъ по старопечатнымъ книгамъ.

6. Браки совершаются по старопечатнымъ же книгамъ.

7. Крещеніе совершается тоже по старопечатнымъ книгамъ.

8. Исповѣдь бываетъ ежегодно.

9. Написаннымъ на иконахъ всѣмъ сѣвятымъ, которыя въ старопечатныхъ святцахъ, покланяемся.

10. Присягѣ пріемлемъ. Ѡпредѣленнымъ властямъ ѡ императора повинемся.

Литература:

- Агеева Е. А., Мальцев А. И., Юхименко Е. М., 2002, *Беспоповцы*, [в:] *Православная энциклопедия*, т. 4: Афанасий–Бессмертие / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Москва: Православная энциклопедия, с. 702–724.
- Мальцев А. И., 2006, *Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII — начале XIX в.: проблема взаимоотношений*. Новосибирск: ИД «Сова», 572 с.
- Морозова Н., 2013, *Польский устав 1751 года в старообрядческой письменности: «Подтверждение» Польского собора*, [в:] Касаткин Л. Л. (отв. ред.), *Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сборник статей к XV Международному съезду славистов*. Москва: Ин-т русского языка им. В. В. Виноградова, с. 202–212.
- Морозова Н. (ред.-сост.), 2011, *Хронограф Литовский, сиречь Летописец степенный древлеправославного христианства*. Вильнюс: Вильнюсский университет. 329 с.
- Морозова Н. (ред.-сост.), 2014, *«Алфавит духовный» Василия Золотова: исследование и текст*. Вильнюс: Институт литовского языка. 284 с.
- Никонов В., [2008], *Староверие Латгалии. Очерки по истории староверческих обществ Режицкого и Люцинского уездов (2-я половина XVII — 1-я половина XX вв.)*. Резекне. 429 с.
- Осипова Н. П. (сост.), 1991, *Каталог славяно-русских рукописей Псковского музея-заповедника (XIV — начало XX вв.)*, ч. 1. Псков: [Б. и.]. 207 с.
- Поташенко Г., 2005, *Варковский собор*, [в:] Барановский В., Поташенко Г., *Староверие Балтии и Польши. Краткий исторический и биографический словарь*. Вильнюс: Aidai, с. 57–58.
- Dzenis A., 1999, *Võrkovas muižas 1748. goda inventarsaroksts*, „Acta Latgalica” 10, p. 54–68.

Rozdział II

Z ZAGADNIEŃ JĘZYKOZNAWSTWA, LITERATUROZNAWSTWA
I KULTUROZNAWSTWA SŁOWIAŃSKIEGO

Irena Sawicka

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1426-8211>

Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk

Tatiana Zinowjewa

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5657-7947>

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Wymowa wygłosowych grup spółgłoskowych o opadająco- rosnącej sonorności w języku polskim

The pronunciation of final consonant clusters with falling-rising sonority in Polish

Abstrakt

Przedmiotem artykułu jest wymowa wygłosowych grup spółgłoskowych w języku polskim w tzw. sylabach dwuszczytowych. W tym tekście będziemy się zajmować grupami, w których po obstruencie występuje spółgłoska [w]. Zjawisko, na którym będziemy się koncentrować najczęściej określane jest terminem „wokalizacja”, a w stosunku do języka polskiego zastępuje dawniej używany termin „wałczenie”¹. Nie to jest jednak przedmiotem naszych badań, ale dalszy rozwój tej głoski, mianowicie sylabifikacja.

Słowa kluczowe: sylaba, sonorność, sonanty

Abstract

The subject of the article is the pronunciation of final consonant groups in Polish in the so-called two-peak syllables. Taking up the topic was pro-

¹ Por. np. I. Kraska-Szlenk, M. Żygis i M. Jaskuła terminu wokalizacja używają dla określenia: „[...] change of the velarized /ʃ/ into a glide [w] or, less frequently, into a vowel [u] or [o]. It is attested in many languages – as for example Slavic languages (e.g. Polish, Serbo-Croatian, Sorbian), Romance languages (e. g. Portuguese, Old French), and dialects of English (e.g. Esturian, Australian) – and is often subject to sociolinguistic variation (e.g. Wells 1982)” (Kraska-Szlenk I., Żygis M., Jaskuła M., 2018: 240).

voked by the observation of a certain change in the pronunciation of these groups in Polish, namely the tendency to syllabic pronunciation of sonorants. In this text, the authors deal with the realisation of final consonant groups in which the obstruent is followed by the consonant [w].

Key words: syllable, sonority, sonorants

Wprowadzenie

Język polski jest pod względem struktury grup spółgłoskowych językiem wyjątkowym wśród języków słowiańskich. Sylaby dwuszczytowe powstały w językach słowiańskich po zaniku słabych jerów. Część języków słowiańskich usunęła je bezśladowo (języki południowosłowiańskie, gdzie grupy takie nie tylko nie są wymawiane, ale także nie występują na piśmie). W części języków sylaby dwuszczytowe nie występują tylko w wygłosie wyrazu (czeski, słowacki, rosyjski). W językach łużyckich grupy takie występują tylko na piśmie, ale w wymowie są modyfikowane i realizowane z jednym szczytem sonorności (więcej szczegółów zob. np. Sawicka 2007). Jedynym językiem, w którym dwuszczytowe grupy spółgłoskowe są możliwe w każdej pozycji w wyrazie jest język polski.

Proces odchodzenia od sylab dwuszczytowych zachodził w słowiańszczyźnie nierównomiernie. W dwudziestym wieku mogliśmy go obserwować w języku rosyjskim w wygłosie wyrazów (por. np. Зиновьева 2018), wcześniej już zaszedł w białoruskim (zob. Крывіцкі, Падлужны 1982). Kiedy mowa o zmianach w wymowie sylab dwuszczytowych, przeważnie ma się na myśli grupy spółgłoskowe zawierające sonant płynny. W mniejszym stopniu, a może w drugiej kolejności, zmiany te dotyczą sylab zawierających sonant nosowy w „niepożądaney” pozycji. Glajdy [j] i [w] w takiej pozycji zwykle nie występują. A przynajmniej nie są wymawiane.

Na podstawie sytuacji w różnych językach słowiańskich możemy założyć, że pozycją słabą dla grup dwuszczytowych jest pozycja w bardziej rozbudowanych grupach spółgłoskowych (dwustronne otoczenie sonantu spółgłoskami mniej sonornymi²) i koniec wyrazu. *Ergo*, proces ten w pierwszej kolejności zachodzi w sylabach wygłosowych.

² Na przykład w rosyjskim mamy dziś kilka zaledwie wyrazów zawierających grupy spółgłoskowe z sonantem między dwoma obstruentami. W XVIII i XIX wieku było ich znacznie więcej, np. *представльишыйся* (współcześnie *представившиийся*), *приступльишый* (współcześnie *приступившиий*), *заднестрскый* (współcześnie *заднестровскый*), *днепрскый* (współcześnie *днепровскый*), *Пльсков* (dziś *Псков*) i in.

Przywracanie jednoszczytowości zachodzi poprzez modyfikację grupy, metatezę spółgłosek, uproszczenie grupy lub rozbitcie grupy – tym ostatnim już zwykle rządzą reguły morfonologiczne. Jednak podstawowym sposobem jest sylabifikacja sonantu. Ze zgłoskotwórczej spółgłoski z czasem wyłania się podpórka wokaliczna, rodzaj słabej szwy, która potem przechodzi w pełną samogłoskę. Nic więc dziwnego, że w większości języków słowiańskich te późniejsze szwy wokalizowały się tak samo jak pierwotne jery.

Proces odchodzenia od sylab dwuszczytowych zachodził także w polszczyźnie, ale w języku literackim, w pisowni utrwalono sylaby dwuszczytowe w różnych pozycjach (*brnąć, krnąbrny, łsnąć, rtać, wiatr, litr, spazm*, itd.). Około 15 lat temu zauważono w języku polskim zmiany w wymowie grup wygłosowych zawierających spółgłoskę [r] po obstruencie, polegające na sylabicznej wymowie sonantu (zob. Ossowicka-Kondratowicz 2011, Sawicka, Zinowjewa 2020). W związku z tym autorki postanowiły dokładniej zbadać zaawansowanie tego procesu. Badania sondażowe (Sawicka, Zinowjewa 2020) pozwoliły na wytypowanie kontekstu najbardziej sprzyjającego sylabicznej wymowie sonantu /r/ w sylabach dwuszczytowych wygłosowych. Jest to pozycja wyrazu znajdującego się przed pauzą (na końcu frazy fonetycznej) w zdaniu niezakończonym. Przygotowano w związku z tym projekt dalszych badań wymowy /r/ w sylabach wygłosowych dwuszczytowych. Recenzenci projektu wskazali jednakże na konieczność zbadania wymowy wszystkich sonantów w danej pozycji. Takiego projektu wykonać przyzwolicie nie sposób w skończonym czasie. Jednakże podjęliśmy pewne sondażowe działania w tym kierunku. Pewien fragment przedstawiamy w tym artykule.

Podjęty temat wymaga wyjaśnienia pewnych niedomówień teoretycznych, a nawet sformułowania podstawowych terminów. Niejasną definicję ma przede wszystkim termin „sonorność”, bez którego w tym artykule nie można się obejść. „Sonorność”, podobnie jak „lenicja”, jest terminem bardzo przydatnym, ale niedodefiniowanym. Ohala (1992) stwierdził, że w ogóle nie należy się nim posługiwać, ponieważ nie został potwierdzony empirycznie. W zamian należy, według niego, badać konkretne cechy fizyczne głosek. W pewnym sensie jednak sonorność potwierdza się empirycznie, ponieważ w większości języków świata dystrybucja głosek w ramach sylaby motywowana jest różnicami stopnia sonorności głosek. Na tej podstawie możemy dość konkretnie określić korelaty fizyczne stopni sonorności. Wiemy, że najbardziej sonorne są samogłoski, następnie aprok-

symanty, sonanty płynne, sonanty nosowe, sybilanty, a najmniej sonorne są pozostałe okluzywy. A zatem:

– bardziej sonorne są głoski, które mają strukturę akustyczną składającą się z drgań regularnych, niż te, które składają się z szumów;

– bardziej sonorne są głoski mające tzw. stadium ustalone, niż te, których struktura zmienia się w trakcie produkcji;

– bardziej sonorne są głoski, które trwają dłużej od tych krócej trwających;

– bardziej sonorne są głoski o większej amplitudzie drgań od tych, które są słabsze.

Te cechy wchodzą we wzajemne relacje, jedno warunkują drugie. Również w oparciu o takie pośrednie rozumowanie, oparte na analizie dystrybucji głosek w wielu językach, możemy ustalić hierarchię tych cech.

W sumie to, czym różnią się stopnie sonorności to głośność, donośność, a w zasadzie perceptybilność, czyli łatwiejsza lub trudniejsza identyfikacja głoski przez odbiorcę. Najtrafniej sonorność jest reprezentowana przez poziom intensywności (Parker 2002). Wzdłużony czas trwania także zwiększa ogólną energię użytą w produkcji głoski, a więc i perceptybilność. Jednak próby obliczenia całościowej energii (np. Nagarajan et al. 2003) są obciążone błędami istotnymi w szczególności dla takich kontekstów, które są przedmiotem tego artykułu.

Języki w różny sposób dzielą skalę sonorności głosek na klasy dystrybucyjne. Dla polskiego relewantny jest tylko podział na spółgłoski i samogłoski. To znaczy, że w nagłosie wyrazów dopuszczalne są grupy spółgłoskowe składające się ze spółgłoski bardziej sonornej i mniej sonornej, na przykład *rt-*, *lw-*, itp., a w wygłosie grupy spółgłoskowe składające się ze spółgłoski mniej sonornej i bardziej sonornej, na przykład *-tr*, *-kl*, itp. W każdej pozycji mogą też wystąpić grupy spółgłoskowe zawierające głoskę bardziej sonorną między mniej sonornymi, np. *Brda*, *ubrdać*, *Dobrcz*. Są to bezwzględnie grupy spółgłoskowe trudniejsze w produkcji, dlatego też faktyczny stopień sonorności jest w realizacji modyfikowany. Stopień sonorności określamy na podstawie wartości głosek wymówionych w porównywalnym kontekście. Na tej postawie formułujemy fonologiczną sonorność. Możemy, choćby, oznaczyć stopnie sonorności (relewantne dla polszczyzny) numerycznie: obstruenty (1), nosowe sonanty (2), płynne sonanty (3), aproksymanty (4), samogłoski (5). Wówczas reprezentacja fonologiczna jednosylabowego wyrazu *wiatr* [vʲjatr] będzie mieć następujący profil sonorności: 14513. Na tym polega dwuszczytowość – że linia przebiegu sonorności w sylabie

jest łamana. Idealna sytuacja to kolejność: 123454321 (w praktyce występująca w zredukowanych wariantach). Sylaba fonetyczna wykazuje realne, a nie teoretyczne (fonologiczne) wartości sonorności. Realizacja dwuszczytowych grup może być dwojaka: sonant znajdujący się w pozycji zakłócającej równy przebieg sonorności może ulec bądź wzmocnieniu (sylabifikacja), bądź osłabieniu. Do niedawna w polszczyźnie obowiązywała ta druga opcja (por. ryc. 30–33 na końcu tego tekstu).

W typowej realizacji sonant w gruncie rzeczy stawał się obstruentem, kompletnie tracił regularne spektrum i jego artykulacja miała charakter szumowy. W ten sposób linia sonorności w sylabie wyglądała się – dodatkowy szczyt sonorności ulegał znacznej redukcji. Nowa realizacja, zaobserwowana w ostatnich latach, rozwiązuje ten konflikt w inny sposób. Mianowicie sonant w „niepożądaney” pozycji ulega wzmocnieniu – w ostatecznym efekcie staje się zgłoskotwórczy i powstaje nowa sylaba. Jest to różnica pokoleniowa. Badanie współczesnej wymowy *r* potwierdziło początek takiej zmiany (Sawicka, Zinowjewa 2020).

Eksperyment

Tutaj przyjrzymy się wymowie wygłosowych grup składających się z obstruentu i glajdu /w/. Jest to kontekst wyjątkowy. W większości języków apoksymanty w takiej pozycji nie występują. Nie występują także w nagłosie wyrazu przed spółgłoską, ani między dwiema spółgłoskami. W polskim w tych pozycjach nie występuje /j/, ale /w/ pojawia się w każdej z tych pozycji.

[w] ma w językach słowiańskich różne pochodzenie. Może pochodzić z [v], z [f], z [l] lub z [u] i często alternuje z tymi głoskami (np. słwn. *odšel vstran* [otʃew ustran] ‘odszedł na bok’, *odšla je vstran* [otʃla je wstran] ‘odeszła na bok’, *ne vzdigne* [newzdigne] ‘nie podniesie’. W języku polskim [w] w badanej pozycji pochodzi wyłącznie z *ł (w innych kontekstach w dyftongach także z *u*, np. w *auto* [awto], wyjątkowo w obcych nazwach zdarza się też w wygłosie, np. *Krakatau* [krakataw]).

Ocena fonologiczna tej głoski zależy od tego, czy [w] alternuje z innymi głoskami, czy nie. W grę wchodzi samodzielność fonologiczna (brak wariantywności) lub alofoniczność (kiedy [w] jest jedną z reprezentacji fonemu /v/ lub /u/), np. w białoruskim *ён быў у садзе* [jon biw u sadze] ‘on był w ogrodzie’, *яна была ў садзе* [jana biła w sadze] ‘ona była w ogrodzie’ – mimo że w pierwszym przykładzie [w] pochodzi (i alternuje) z [f], [w] in-

terpretowane jest tu jako realizacja fonemu /v/ (przejście [t] w [w] nie objęło w tej pozycji całego białoruskiego słownictwa)³.

W wypadku „niepożądanych” grup z /w/ istnieje szereg sposobów na zlikwidowanie konfliktu sonorności w sylabie. Może to być dodanie samogłoski, rozbitcie grupy wstawioną samogłoską (np. słów. *topel* ‘ciepły’ [topəw], obok [topu]), może być wokalizacja aproksymantu (np. słów. *terl* ‘tarł’ [təru], obok [tərw]), lub przeciwnie osłabienie przez ubezdźwięcznienie (np. ukr. *видавництва* [vidawnitstʷ])⁴, czy uproszczenie grupy (np. pol. *niósł* [ɲus], obok [ɲusw], ros. *нёс* [ɲos] ‘niósł’). Ten ostatni sposób jest powszechny w języku polskim w mniej starannej wymowie, zwłaszcza w formie 3 os. rodzaju męskiego czasu przeszłego.

Tu jednak nie będziemy badać wymowy potocznej, którą charakteryzuje zanik [w] w omawianej pozycji, ale staranną wzorcową wymowę polską. Widzimy sens w badaniu, obok wymowy w przeciętnym tempie, także wymowy starannej. Wymowa staranna stanowi rodzaj morfonetycznego wzorca, z którym identyfikowane są realizacje mniej staranne. Zmiany zachodzą również w takiej wymowie wzorcowej. Zostały zidentyfikowane podczas badania wymowy /r/. W „nowszej” realizacji *r* było wymawiane bardzo starannie, nigdy się nie ubezdźwięczniało, a w jednym z kontekstów wymowa była sylabiczna. Nigdy też, niezależnie od kontekstu, nie ubezdźwięczniało się obstruent stojący przed *r*. Wymowa starszego pokolenia jest inna – przed pauzą, czy przed bezdźwięcznym obstruentem w nagłosie następnego wyrazu, zamiast wzmocnienia sonantu występuje osłabienie, ubezdźwięcznienie (por. choćby w audiobukach nagranych przez Annę Seniuk, por. też ryc. 30 i 32).

Naszą lektorką była czterdziestoparoletnia kobieta, aktorka, osoba publiczna, posługująca się literacką polszczyzną. Odczytała ona w profesjonalnym studiu kilkadziesiąt zdań z badanym kontekstem. Jej wymowa, mimo że szczególnie precyzyjna, nie zawierała żadnych hiperpoprawnych realizacji, ale redukcja [w] nie wystąpiła ani razu. Jest to Aleksandra Kostka, znana głównie jako prezenterka pogody. Wybraliśmy ją jako naszego mówcę modelowego, ponieważ u niej właśnie występuje innowacja polegająca na sylabicznej realizacji /r/ w pewnych kontekstach (a na przykład, Marzena Słupkowska – inna prezenterka tej samej stacji TV, o równie precyzyjnej

³ Podobnie w ukraińskim, por. nawet pisownię, np. *він був* [vʲin buw] ‘on był’, chociaż *вона була* [vona buła] ‘ona była’, a także w słoweńskim.

⁴ Ukraińskie /v/ ma silnie sonantyczny charakter i czasem wymowa ma barwę [w], niezależnie od pozycji.

wymowie, wymawia /r/ w tych samych pozycjach w sposób tradycyjny). Zaznaczyć należy, że obie preterki pochodzą z północnej Polski i posługują się tzw. warszawską wymową. Kilka przykładów pochodzi od mężczyzny sześćdziesięcioletniego, również z północnej Polski, który również ma staranną wymowę. Dwa przykłady (ryc. 30 i 32) nagrała Irena Sawicka.

Badanie realizacji w tempie przeciętnym, poprawnych, ale mniej starannych przewidziane jest w dalszym etapie. Zakładamy, że wystąpią tam częste uproszczenia grupy *-Cł*. Będziemy się starać określić konteksty sprzyjające lub niesprzyjające redukcji.

Materiał badawczy posegregowany był według różnych kryteriów: według kontekstów głoskowych (*ł* występowało po obstruencie dźwięcznym lub bezdźwięcznym); według szerszego kontekstu głoskowego (*ł* występowało przed pauzą, przed obstruentem dźwięcznym lub bezdźwięcznym, przed samogłoską lub sonantem; *ł* występowało w wyrazach jednosylabowych lub wielosylabowych); według pozycji we frazie (początek, środek, koniec); według rodzaju intonacji – pod intonacją opadającą (w wypowiedziach zakończonych), rosnącą (w pytaniach o rozstrzygnięcie), a także intonacją rosnącą lub równą przed pauzą w wypowiedziach niezakończonych. Na każdą kombinację tych kryteriów miałyśmy po dwa lub trzy przykłady. W sumie mieliśmy do dyspozycji 92 przykłady.

Zdania zostały poddane ocenie słuchowej i analizie na podstawie obrazów akustycznych. Słuchały autorki i dwie inne przeszkolone osoby. Oceniło spektrogramy ze względu na przebieg formantów, intensywność, czas trwania, kontekst segmentalny i prozodyczny.

Rezultaty

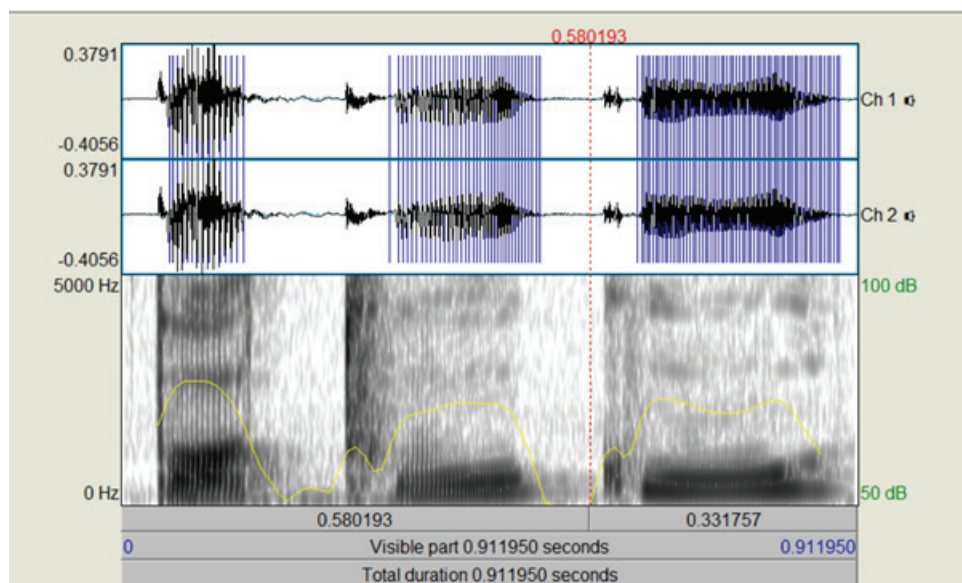
Ocena słuchowa i wizualna. Odsłuchiowano wyrazy wycięte ze zdań. W żadnym przykładzie /w/ nie uległo redukcji, chociaż w około połowie było identyfikowane jako bardzo krótkie. Większość realizacji zapisano jako [Cw] lub [C^w] (ewentualnie [C^u]), przy czym konkretne realizacje na ogół nie były skorelowane z żadnym specyficznym kontekstem. Nie zawsze zresztą słuchający zgadzali się, co do zapisu. Po wycięciu [w] z wyrazu głoska ta w ogóle nie była słuchowo identyfikowana w tej pozycji.

Kontekst segmentalny w tej wersji polszczyzny odgrywa niewielką rolę. /w/ jest zawsze realizowane, a poprzedzający obstruent zachowuje wartość pod względem dźwięczności niezależnie od tego jaka głoska rozpoczyna następny wyraz. W wymowie starannej naszego mówcy modelowego /w/

nie traciło dźwięczności ani po bezdźwięcznym obstruencie, ani przed bezdźwięcznym obstruentem w nagłosie następnego wyrazu, ani też stojąc w dwustronnie bezdźwięcznym otoczeniu. /w/ nie traciło dźwięczności także przed pauzą.

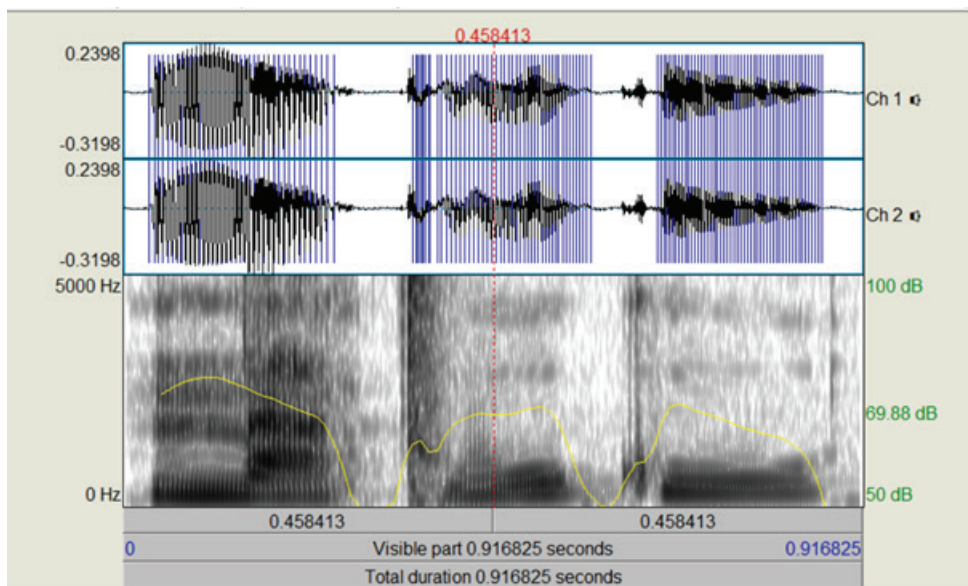
Jedynie, co można było zauważyć, to to, że po sybilantach we wszystkich przykładach zapisano pełne [w]. Po okluzywach usłyszano [Cw], [Cu], [Cuw], [C^w]. Sylabifikacji wyraźnie sprzyja pozycja *l* po okluzywach welarnych.

Wypadki wokalizacji zapisywano jako [C^uw], [C^əw], [Cuw], a nawet [Cu]. Wszystkie takie zapisy to realizacje po okluzywach welarnych. Najwięcej wokalizacji wystąpiło, kiedy wyraz z grupą wygłosową *-Cl* stał na końcu frazy, co zapewne wiązać można ze spowolnieniem artykulacji w tej pozycji. Na przykład, zdanie *Derywaty to: potłukł, natłukł, wytłukł* składa się z czterech fraz (trzy pierwsze to tzw. frazy niezakończone). Oprócz ostatniej zakończenia frazy drugiej i trzeciej zostały usłyszane jako [kuw], por. ryc. 1, 2, 3 i 4 (wszystkie analizy zostały wykonane przy pomocy Praat wersja 6.0.21 (Boersma, Weenink 1992–2016).

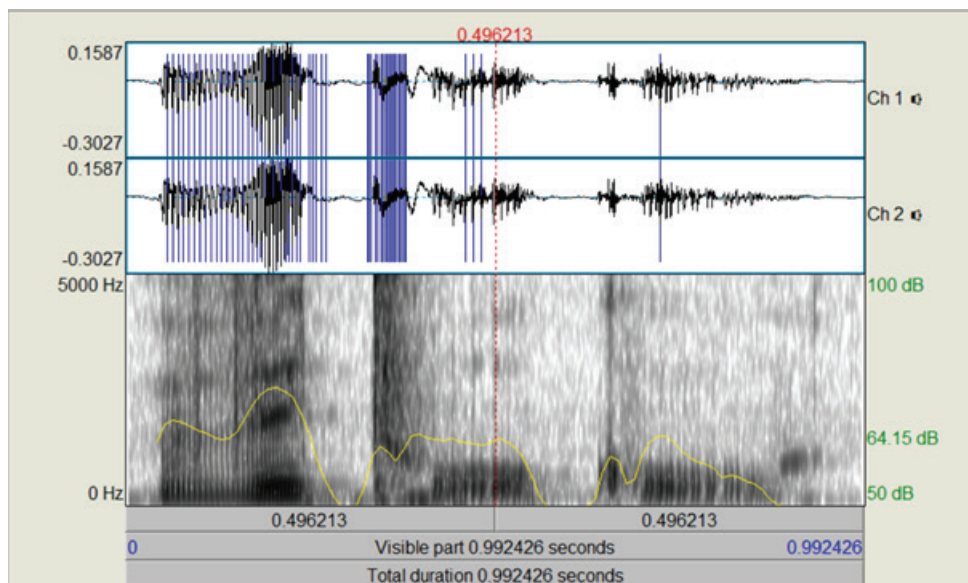


Ryc. 1. ...*potłukł*

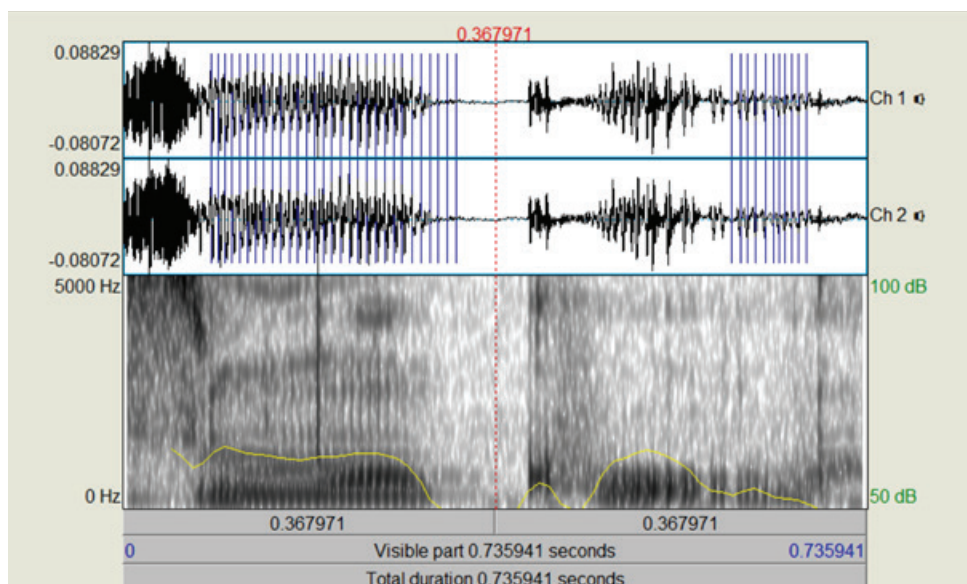
Wymowa wygłosowych grup spółgłoskowych...



Ryc. 2. ...*natukł*

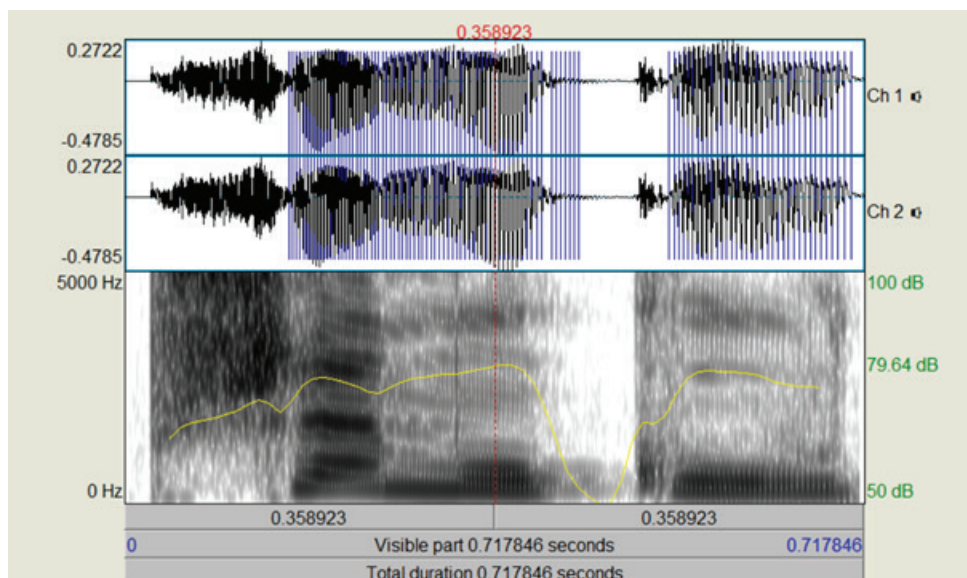


Ryc. 3. ...*wythukł*

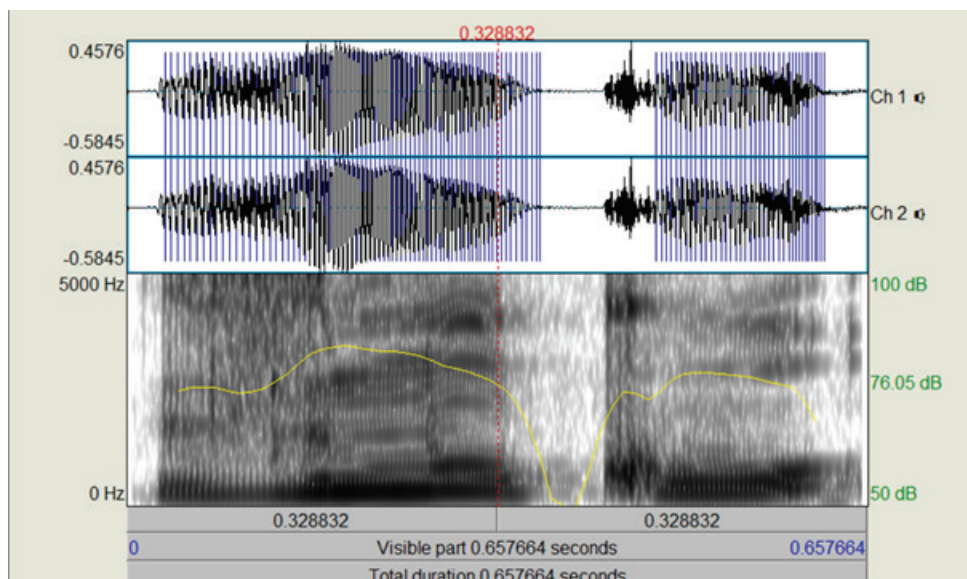


Ryc. 4. ... (Wojtek doszczętnie) zmókl [smukuw].

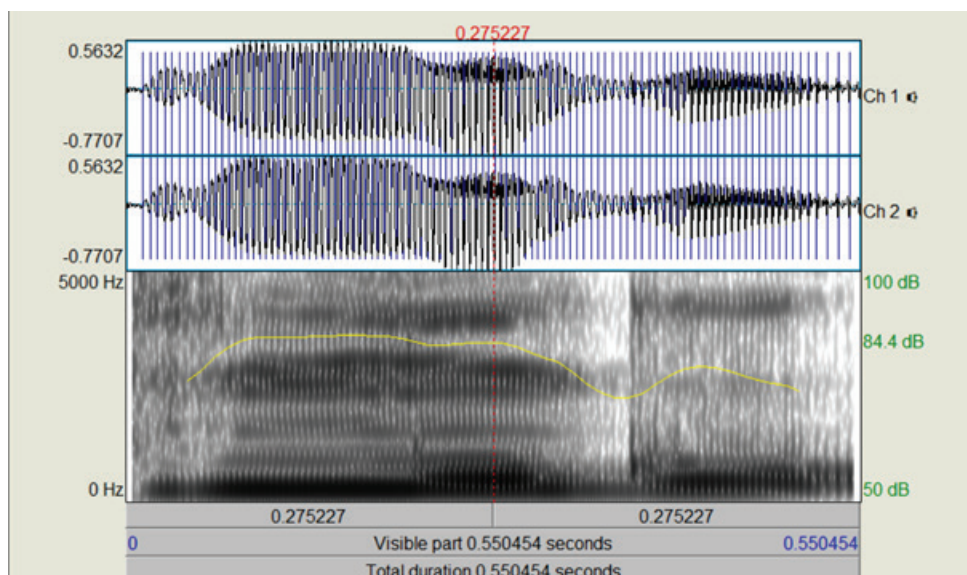
W trzech zdaniach usłyszano [ku] (ryc. 5 –7).



Ryc. 5. Przemókl (całkiem na deszczu). [pfemuku].



Ryc. 6. *Zmókl* (okropnie na deszczu). [z^omuku].



Ryc. 7. *(Dominik) mógl* (ustąpić Tadeuszowi). [muɡu].

Obrazy akustyczne [u] i [w] są bardzo podobne, por. np. na ryc. 9 *plug*, gdzie przedstawiony jest dyftong [wu] i na ryc. 8 *pulk*, gdzie mamy dyftong [uw] w tym samym kontekście. Jedyne, co można stwierdzić to to, że [w] jest słabsze o kilka dB od [u] i nieco krótsze. Artykulacyjnie obie głoski różnią się niezmiennym układem artykulatorów w trakcie artykulacji [u] i charakterystycznym przy wymowie [w] ślizgiem warg, które po osiągnięciu kształtu zbliżonego do [u] natychmiast się rozchodzą. Większość opisów polskiej fonetyki różnicę między [u, i] i [w, j] przedstawia jako różnicę wielkości szczeliny lub czasu trwania. Leokadia Dukiewicz zebrała poglądy na ten temat:

Z artykulacyjnego i akustycznego punktu widzenia głoski /i u/, a zwłaszcza ich niesylabiczne odpowiedniki znajdują się bardzo blisko wytyczonej przez Pike'a linii podziału – i nie zawsze po stronie wokoidów. W czasie trwania tych głosek powietrze wypływa wprawdzie przez jamę ustną wzdłuż środkowej linii języka, napotyka jednak na tej drodze charakterystyczne dla ich artykulacji przewężenia. Przeciskając się przez nie może – przy określonej masie i prędkości – wywoływać takie tarcie, jakie towarzyszy wytwarzaniu niektórych spółgłosek.

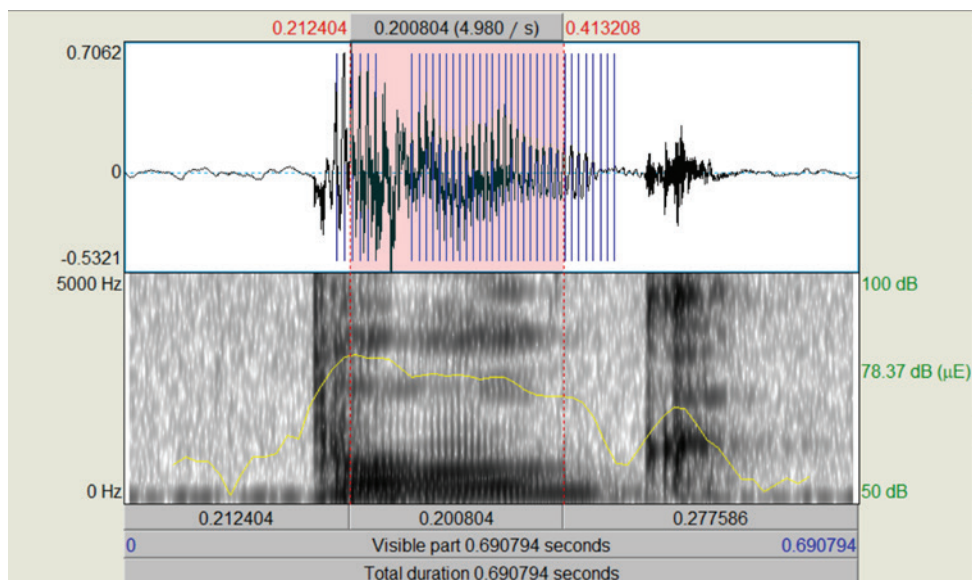
Chociaż głoska /j/ nazywana bywa artykulacyjnym odpowiednikiem /i/, a głoska /w/ odpowiednikiem /u/ (por. Łobacz 1970, s. 119–134), to jednak między członami każdej z tych par zachodzą pewne powtarzające się w analogicznych warunkach różnice:

1. Stopień zbliżenia narządów artykulacyjnych jest, przynajmniej w wymowie starannej, większy w wypadku /j, w/ niż w wypadku /i, u/. Wskazuje na to obserwacja układów czy ruchów języka i/lub warg w czasie realizacji takich wyrazów jak *mu, muł, mułu* [...]. Wynika stąd, że przy takiej samej masie i prędkości przepływającego przez tor ustny powietrza efekt tarcia jest wyraźniejszy podczas artykulacji niesylabicznych wariantów tych głosek.

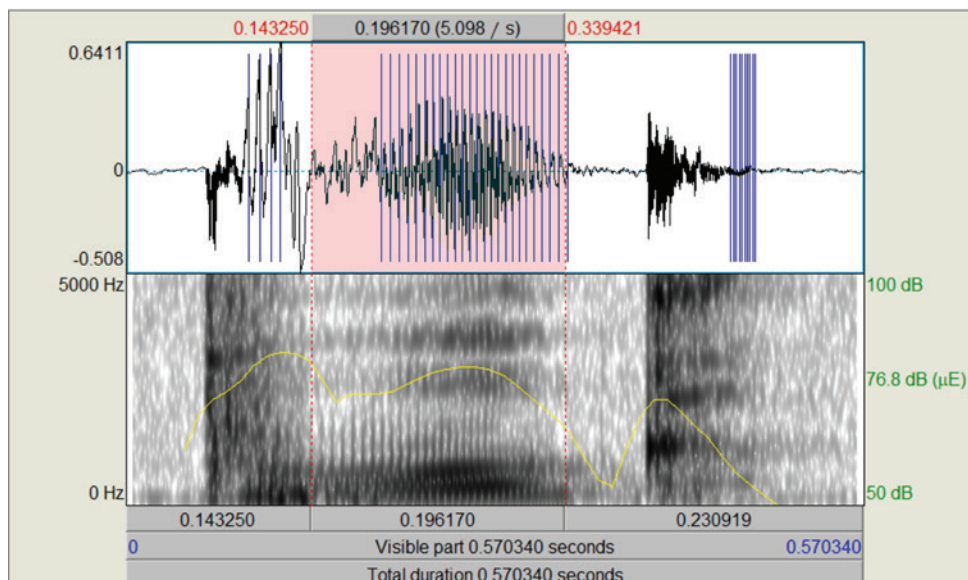
2. Przed /i u/ i innymi niesylabicznymi wokoidami, wymawianymi w izolacji lub na początku wyrazu, szczególnie po pauzie akustycznej, także wewnątrz wyrazu po innym wokoidzie [...] może występować zwarcie krtaniowe [...]. Głoski tej brak w każdym kontekście przed niesylabicznymi wokoidami [...].

3. Z dotychczasowych analiz wynika, że w takiej samej pozycji w wypowiedzi głoski /j w/ wymawiane są na ogół krócej niż głoski /i u/ (por. Jassem [w:] Sapożkow 1966, s.120; Łobacz, op. cit. (Dukiewicz 1995: 25).

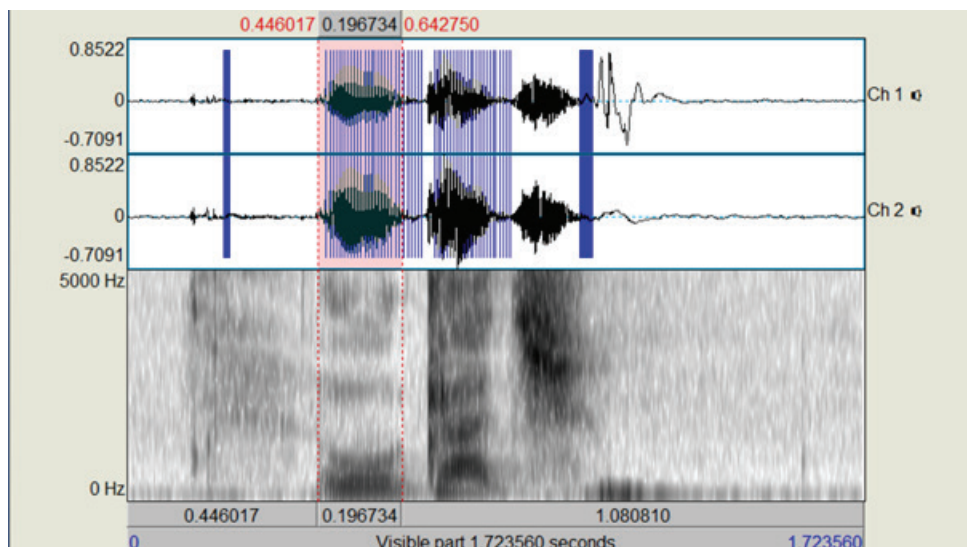
Obserwacje te potwierdzają częściowo dwie poniższe ryciny, gdzie uwiadczenia się widmo mieszane [w], zwłaszcza na ryc. 9.



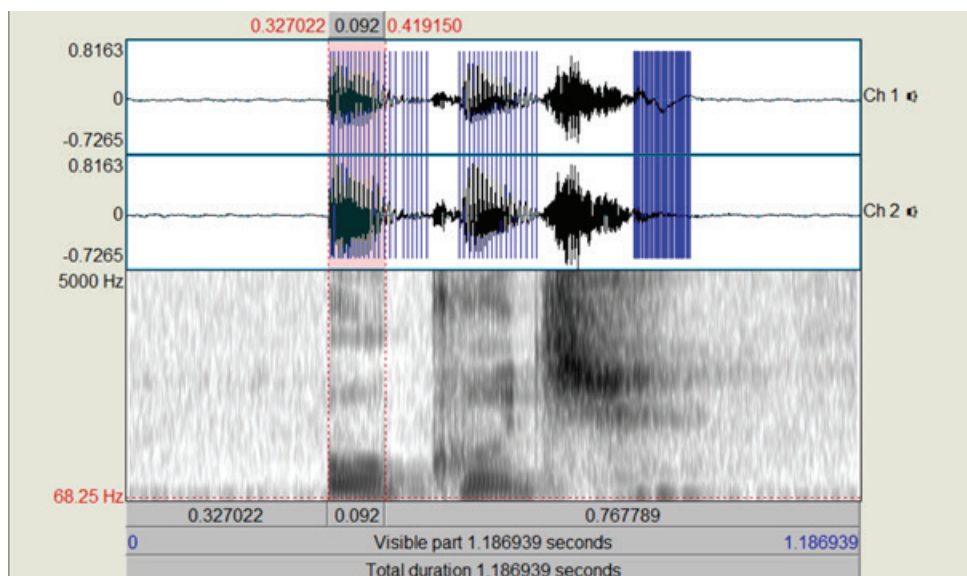
Ryc. 8. *Pulk* (Orla Białego). Głos męski. Staranna wymowa lento.



Ryc. 9. *Plug* (orze). Głos męski. Staranna wymowa lento. [p^uwuk]



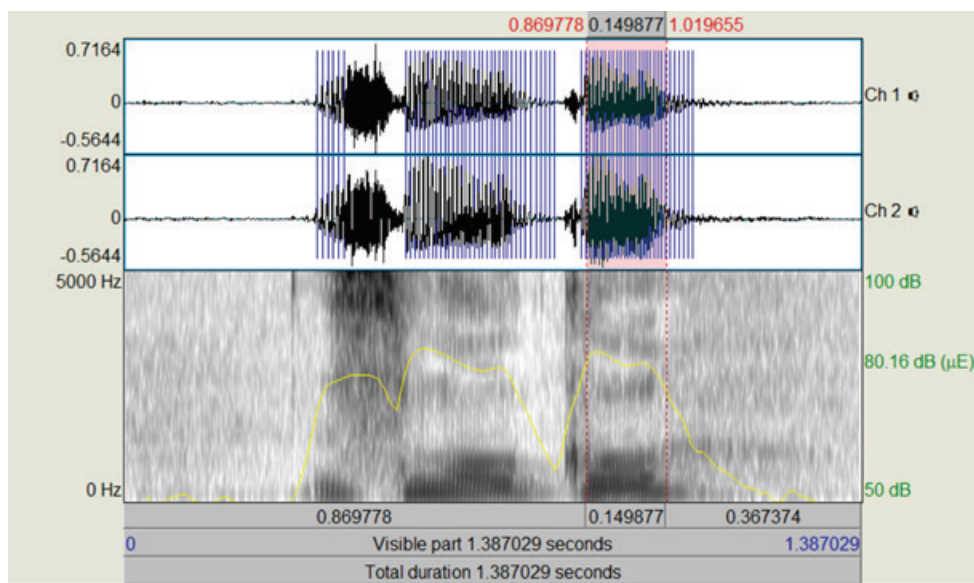
Ryc. 10. *Ikać*. Głos męski. Staranna wymowa lento.



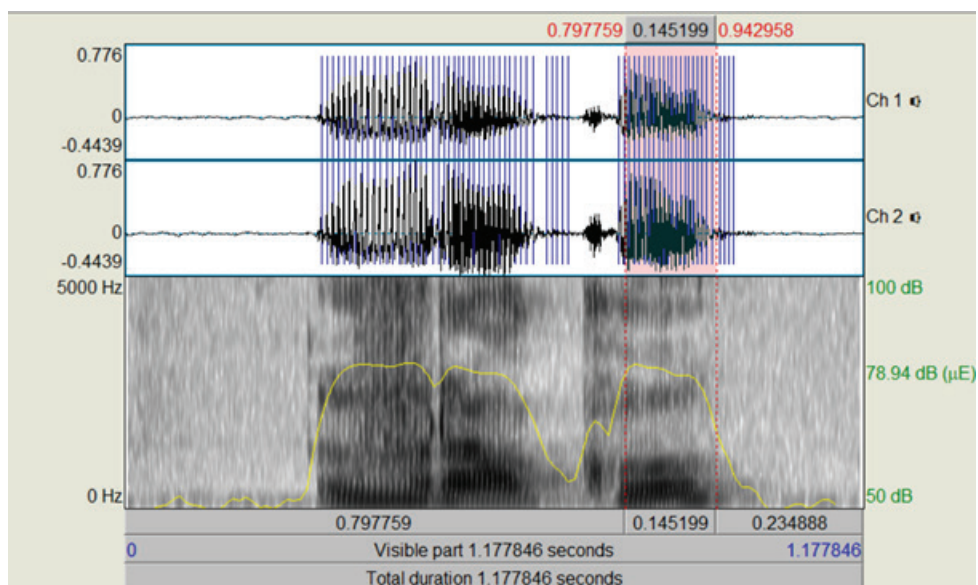
Ryc. 11. *ukuć*. Głos męski. Staranna wymowa lento

W *pulk* dla [u] zarówno F1, jak i F2 miały wyższe wartości o ok. 100 Hz niż w *plug*, natomiast dla [w] F1 w *plug* było wyższe niż w *pulk*, a F2 w *plug* niższe niż w *pulk*. Jednak wymaga to jeszcze weryfikacji – przebiegi były zmienne (por. oscylogramy) i nie jesteśmy pewne naszej segmentacji. Jeśli idzie o parę *łkać – ukuć* (ryc. 10–11), celowo, nietypowo, wybrano *u* akcentowane, licząc na to, że różnica będzie bardziej widoczna. Tu wyraźnie widać równe F2 w realizacji [u] i wygięte łódkowato przy [w].

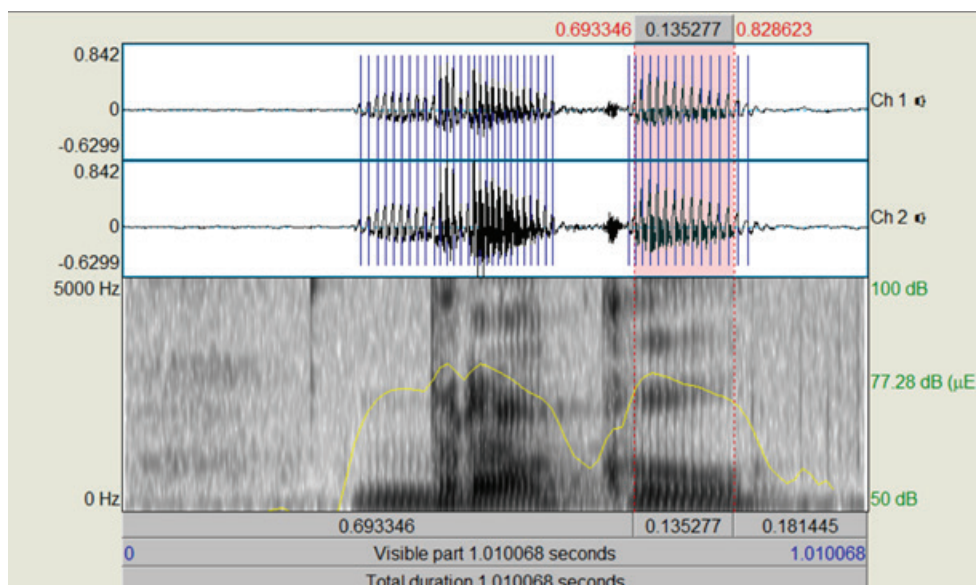
Jeśli idzie o pozycję wygłosową (wzgłos wyrazu i wzgłos frazy) nagraliśmy porównawczo wyrażenia *zmókl*, *w roku* i *brokuł*.



Ryc. 12. ...*zmókl*. Głos męski. Wymowa staranna.



Ryc. 13. ...w roku. Głos męski. Wymowa staranna.



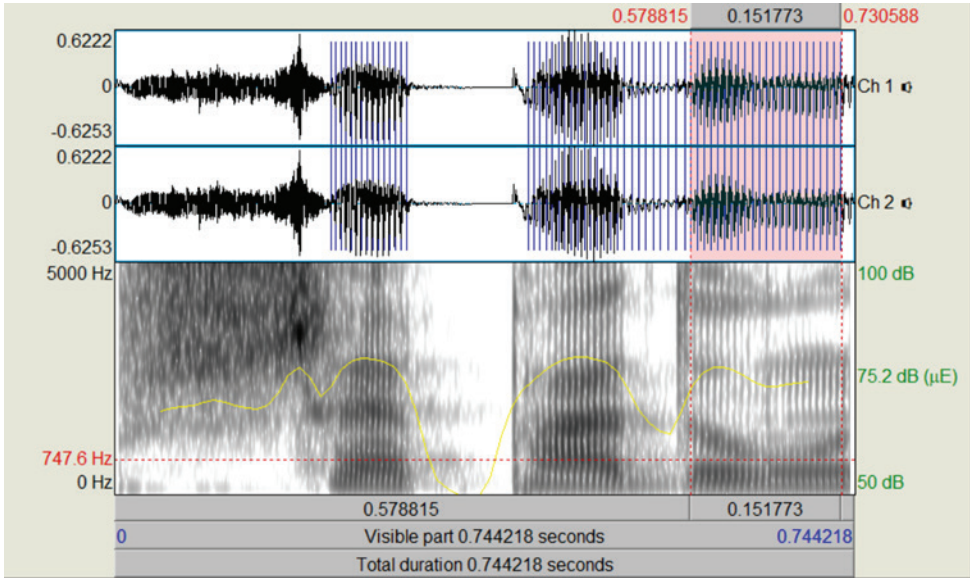
Ryc. 14. ...brokuł. Głos męski. Wymowa staranna.

Z porównania tych trzech obrazów (ryc. 12, 13, 14), w powiązaniu z pozostałym naszym materiałem, trudno wytypować jakiś czynnik decydujący o różnicy brzmienia. Można zatem założyć, że identyfikacja nie opiera się w tym wypadku na formie dźwiękowej, natomiast informacja pochodzi ze sprzężonych ze sobą innych płaszczyzn języka. Naszym zdaniem kluczową rolę odgrywa tu morfonologia.

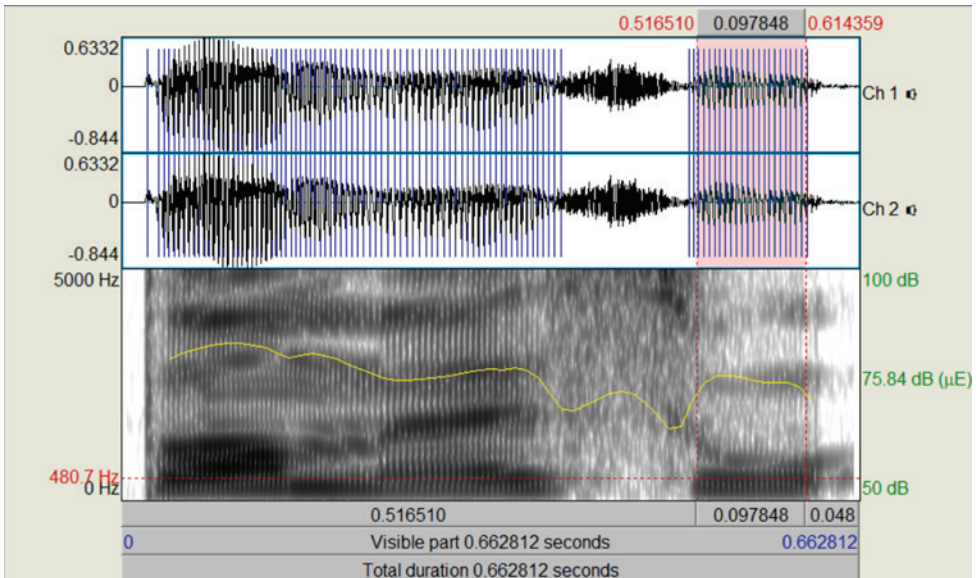
Według literatury przedmiotu wartości F1 dla [w] koncentrują się między 360–500 Hz, (średnio 440 Hz), a F2 między 700–1300 Hz (średnio 900 Hz) (Patryn 1987: 44). Według Bożeny Wierzchowskiej F1 zawiera się między 200 i 400 Hz, a F2 – między 500 i 600 Hz (Wierzchowska 1967: 114). Natomiast dla [u] wartości te wynoszą: F1 – około 300 Hz, a F2 – około 600 Hz (Wierzchowska 1967: 109). Ponadto o [w] Wierzchowska pisze: „Układ narządów mowy nie jest identyczny z układem właściwym samogłosce *u*. Różnice polegają głównie na zachowaniu się warg. Przy *u* wargi zaokrąglają się w większym lub mniejszym stopniu, jednakże zawsze pozostaje między nimi dość duży otwór, nawet w przypadku braku zaokrąglenia. Przy głosce *u* wargi najczęściej nie zaokrąglają się, a jedynie zbliżają się do siebie na bardzo krótki moment (ok. 0,04 sek.)” (Wierzchowska 1967: 114).

W odsłuchiwaniu wymowy naszego mówcy modelowego sporo realizacji zapisano jako [C^u] bądź [C^w], w których badany segment brzmiał na tyle krótko, że nie można było ocenić jego jakości precyzyjnie. W ogóle wrażenie słuchowe trudno było potwierdzić na podstawie spektrogramów, a nawet słuchając głoski [w] wyciętej z wyrazu.

Przebieg formantów ewidentnie zależy od poprzedzającej spółgłoski. Po spółgłoskach przednich F2 rozpoczyna się wysoko i następnie opada do wartości właściwych samogłosce [u]. Po spółgłoskach welarnych przebieg F2 jest równy. Po przednich [t, d, s] F2 rozpoczyna się na wysokości 1200–1300 Hz, a kończy w okolicach 800–900 Hz. Por. ryc. 15 i 16.

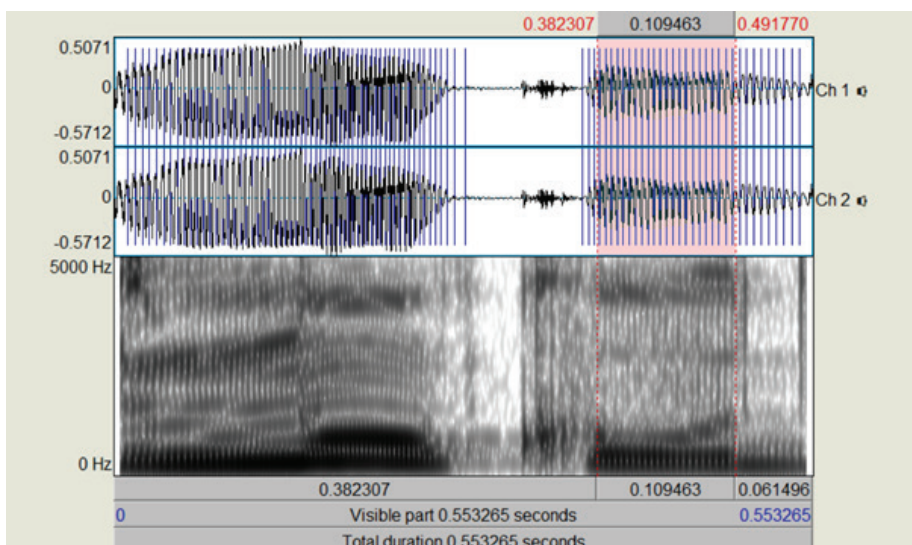


Ryc. 15.przepadl.

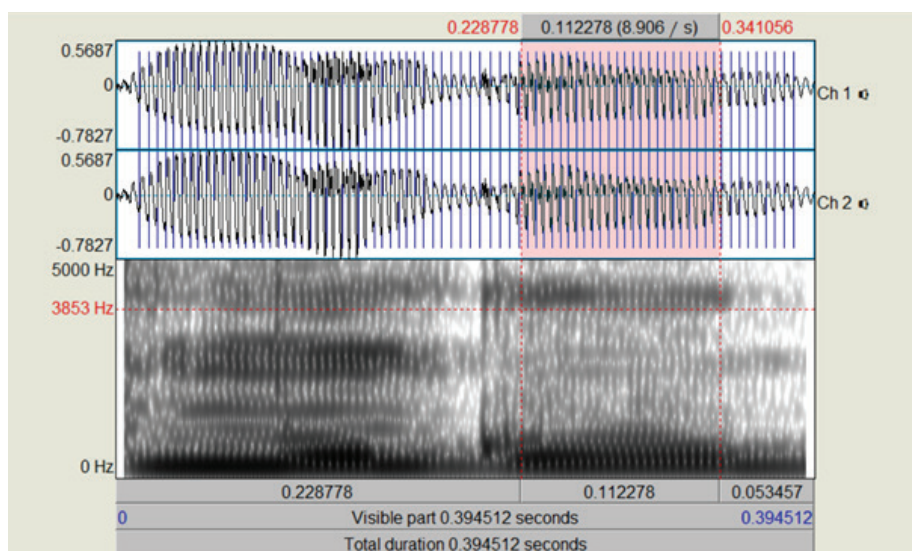


Ryc. 16. Pomysl...

Nie zaobserwowano natomiast korelacji między zakończeniem artykulacji wygłosowego głajdu z następującym po nim kontekstem. W takim samym kontekście przebieg formantów może być równy, lub też F2 podwyższa się pod sam koniec artykulacji.

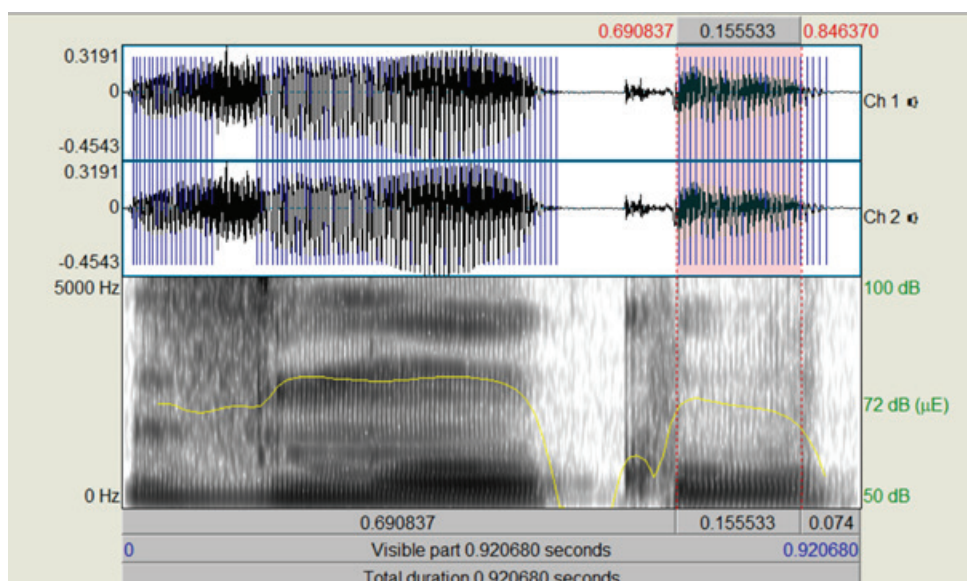


Ryc. 17. (*Tomek*) *zmókl* (*doszczętnie*) [zmuk^w]. F2 wyraźnie rosnące.

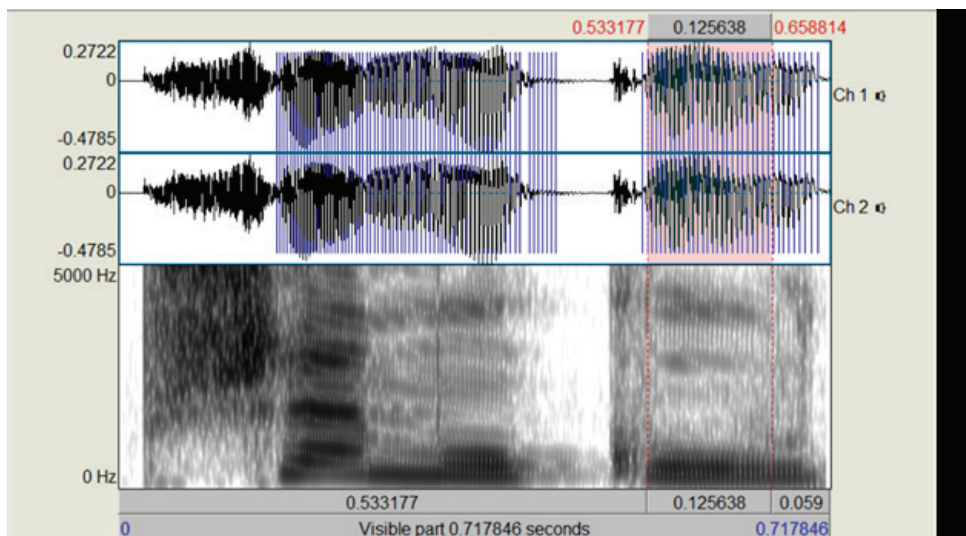


Ryc. 18. (*Janek*) *mógł* (*go wyprzedzić*) [mugw]. F2 równe.

By móc coś obiektywnie powiedzieć o różnicy w obrazie akustycznym między realizacją [u] i [w] należy zbadać wystąpienia w dokładnie takim samym kontekście segmentalnym i prozodycznym. Nasz materiał zawierał odpowiednie przykłady. Wybraliśmy pozycję po okluzywie welarnym, dlatego że, po pierwsze, w tym kontekście nie występują ugięcia formantów i, po drugie, wystąpiła w nim największa różnorodność realizacji. Tę różnorodność przedstawiają ryc. 19, 20 i 21, obrazujące trzy różne realizacje *-kł*, wymówione w porównywalnych kontekstach, porównywalnym tempem, w tych samych warunkach, przez tę samą osobę.

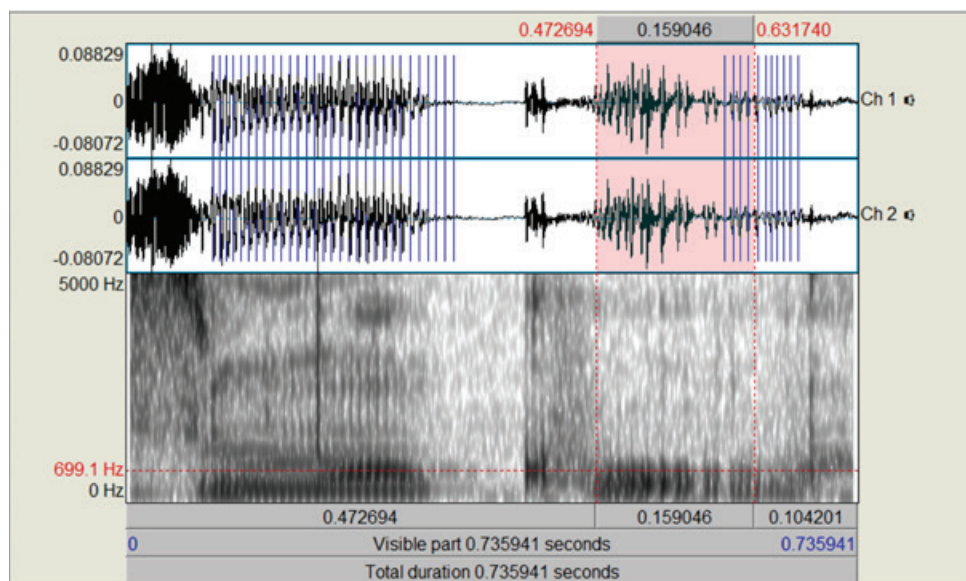


Ryc. 19. *Zmókł* (pod dachem). [zmukw].



Ryc. 20. *Zmókl (okropnie na deszczu)*. [smuku].

Niestety trzeci wyróżniony typ realizacji – [uw], z wyraźną samogłoską wystąpił tylko na końcu frazy. Zbliżone (niepewne) realizacje ze zredukowaną samogłoską ([^uw] lub [^aw]) były identyfikowane też w innych kontekstach, ale też nie było zgodności między słuchającymi.



Ryc. 21. *Wojtek (doszczętnie zmókl)*. [smukuw].

Powyższe trzy spektrogramy nie ujawniają jakichś szczególnych korelacji obrazu z tym, co usłyszano. W ostatnim przykładzie (ostatni wyraz we frazie zakończonej) wartości F1 i F2 są najwyższe.

F1 i F2 w trzech wymówieniach naszego mówcy modelowego przedstawiają się następująco:

dla [w] F1 – 383 Hz F2 – 760 Hz

dla [u] F1 – 388 Hz F2 – 672 Hz

dla [uw] F1 – 454 Hz F2 – 1190 Hz

W drugim i trzecim przykładzie F2 jest rosnące: dla [u] od 532 do 975 Hz; dla [uw] od 975 do 1195 Hz (przy założeniu, że oznaczenie końca artykulacji było właściwe).

Artykulacja [u] wydaje się ciemniejsza od [w] (mniejsza vs. większa odległość między F1 i F2), ale najjaśniejszy jest obraz [uw].

Czas trwania

Ocenę czasu trwania utrudniał fakt, że badane grupy znajdowały się na końcu wyrazu, co znacznie przedłużało czas ich trwania, zwłaszcza przed pauzą – w tej sytuacji za koniec przebiegu [w] uznano koniec cykli złożonych (potem zwykle wybrzmiewała jeszcze fala prosta, ewentualnie odbicia pomieszczenia). Z kolei początek artykulacji [w] w większości kontekstów charakteryzowały wyraźne ugięcia formantowe. Zakładamy, że nawet jeśli taki sposób segmentacji nie jest najwłaściwszy, to nie wpłynie to na relatywne wartości. Najczęściej artykulacje trwały od 0,10 do 0,14 sek., ale zdarzały się też znacznie dłuższe; krótsze były zupełnie wyjątkowe.

Na podstawie wcześniejszych analiz wydaje się, że czas trwania jest najważniejszym kandydatem na korelat wokalizacji [w] (por. o różnicy między [u] i [w] w Łobacz 1970). Nie wszystkie przykłady weszły w skład grup, dla których określano średnią. Pod uwagę wzięliśmy tylko takie przykłady, które były wyraźnie usłyszane i nie było niezgodności pod tym względem między słuchającymi. Wyróżniono kilka grup. Ograniczono się do dwóch cyfr po przecinku:

1. Grupa wyrazów, w których zamiast [w] usłyszano [u] – średnia wyniosła 0,12 sek. We wszystkich wyrazach *ł* występuje po okluzywie. Po sybilantach takie odsłuchy nie pojawiły się.

2. Grupa wyrazów, w których po okluzywie usłyszano [w] – średnia 0,12 sek.

3. Grupa wyrazów, w których po sybilancie usłyszano [w] – średnia 0,12 sek.

4. Grupa wyrazów (najliczniejsza), w których po okluzywie usłyszano dyftong: [uw], [ʷw], [əw], [ɔw] – średnia 0,14 sek.

5. Grupa wyrazów (zaledwie 5 przykładów), w których po sybilancie usłyszano dyftong – średnia 0,12 sek.

6. Łącznie wszystkie wystąpienia [w] trwały średnio 0,12 sek.; wszystkie wystąpienia [u] (tylko po okluzywach) również 0,12 sek.

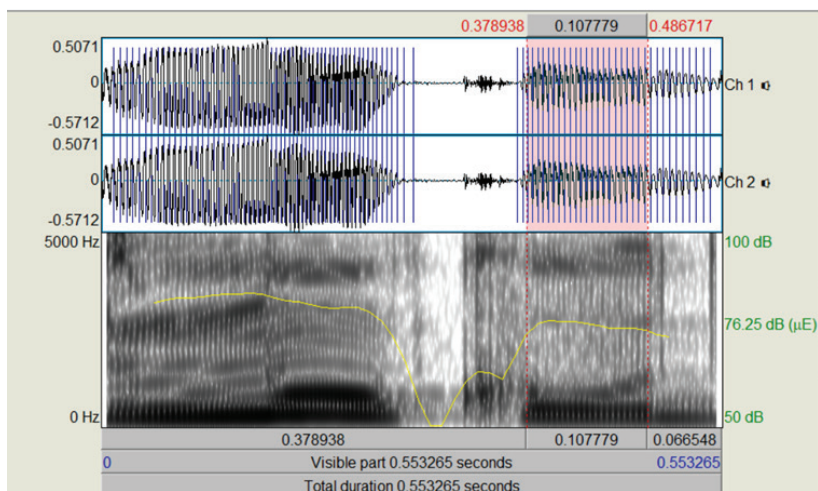
7. Wszystkie realizacje dyftongiczne trwały średnio 0,13 sek.

8. Wszystkie realizacje *ł* po okluzywach – 0,12 sek., po sybilantach również – 0,12 sek.

Jak widać zasadniczo nie ma różnic między średnim czasem trwania poszczególnych typów realizacji. Zarówno realizacja (quasi?)sylabiczna ([u]) jak i wyraźnie niesylabiczna ([w]) trwają porównywalnie. Jedynie realizacje dyftongiczne są nieco dłuższe. Taki wynik wskazuje na potrzebę weryfikacji. Natomiast na podstawie naszego materiału trudno potwierdzić, że czas trwania jest tym czynnikiem, który różni realizacje [w] i [u] w tym samym kontekście.

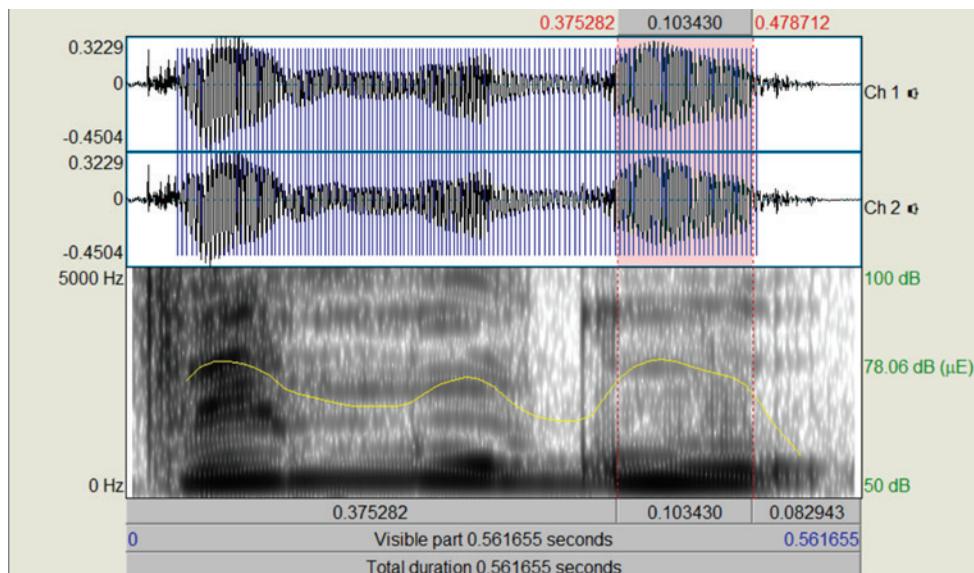
Nie stwierdzono też regularnej różnicy w czasie trwania związanych długością wyrazu, z pozycją we frazie, ani z kontekstem prozodycznym (typem frazy).

Intensywność [w] niemal we wszystkich przykładach była relatywnie wysoka – przeważnie nieznacznie słabsza (o kilka dB) od najsilniejszej samogłoski w wyrazie (por. ryc. 22, intensywność oznaczona żółtą linią).

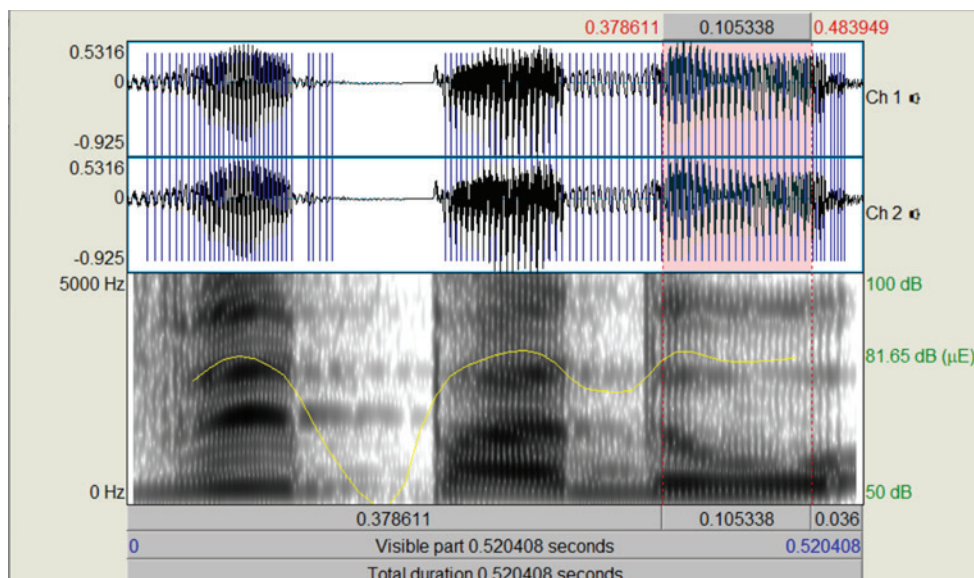


Ryc. 22. (Tomek) zmókl (doszczętnie).

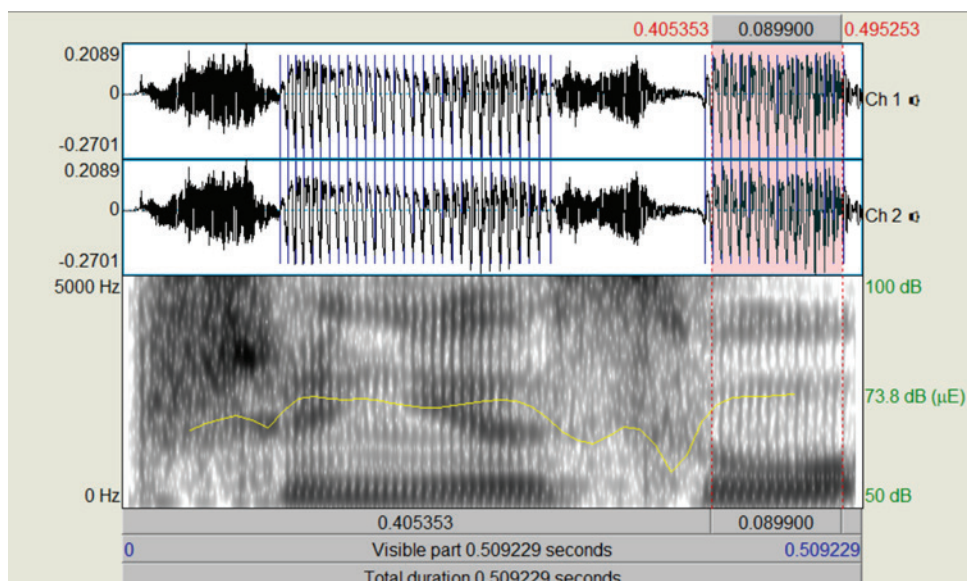
W dziewięciu przykładach była nawet równa i wyższa (por. ryc. 23, 24 i 25).



Ryc. 23. (Jerzy) wymóg (ustępstwa na Zbyszku).



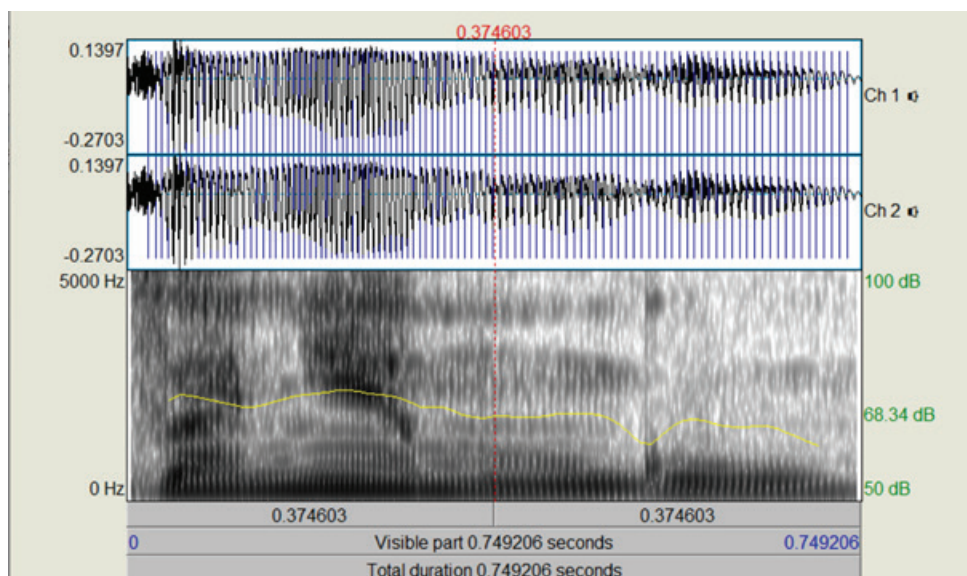
Ryc. 24. (Klucz) wypadł (Antkowi z kieszeni).



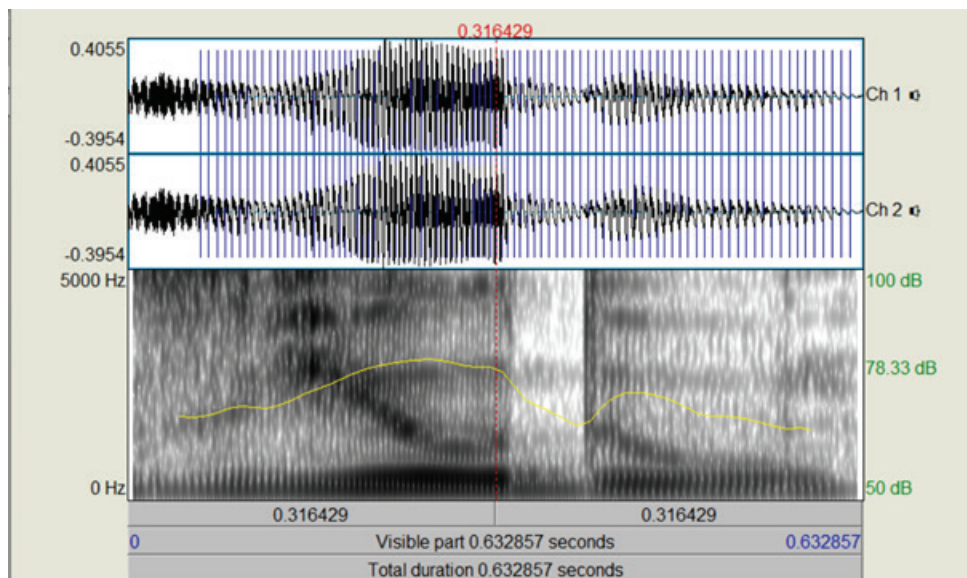
Ryc. 25. *(Maciek) przyniósł (owoce).*

Wszystkie takie przykłady wystąpiły na początku lub w środku zdań twierdzących. Jednak w większości przykładów występujących w tym kontekście prozodycznym intensywność [w] była nieco niższa niż w poprzedzających samogłoskach.

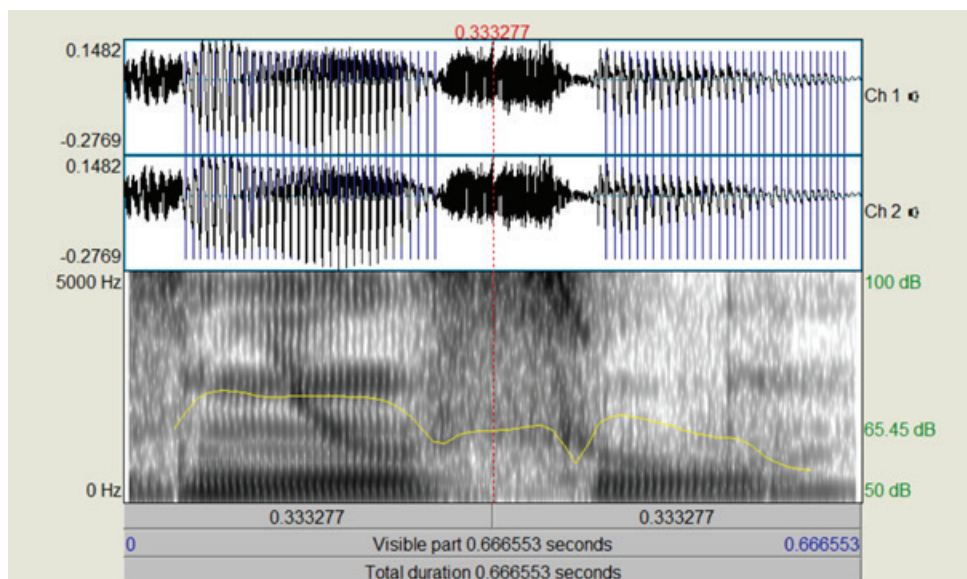
Opadająca w perspektywie całego wyrazu intensywność wystąpiła w zaledwie czterech przykładach (ryc. 26–29). Zawsze jednak wyraźny spadek intensywności charakteryzował już artykulację poprzedniej spółgłoski (we wszystkich czterech przykładach był to okluzyw).



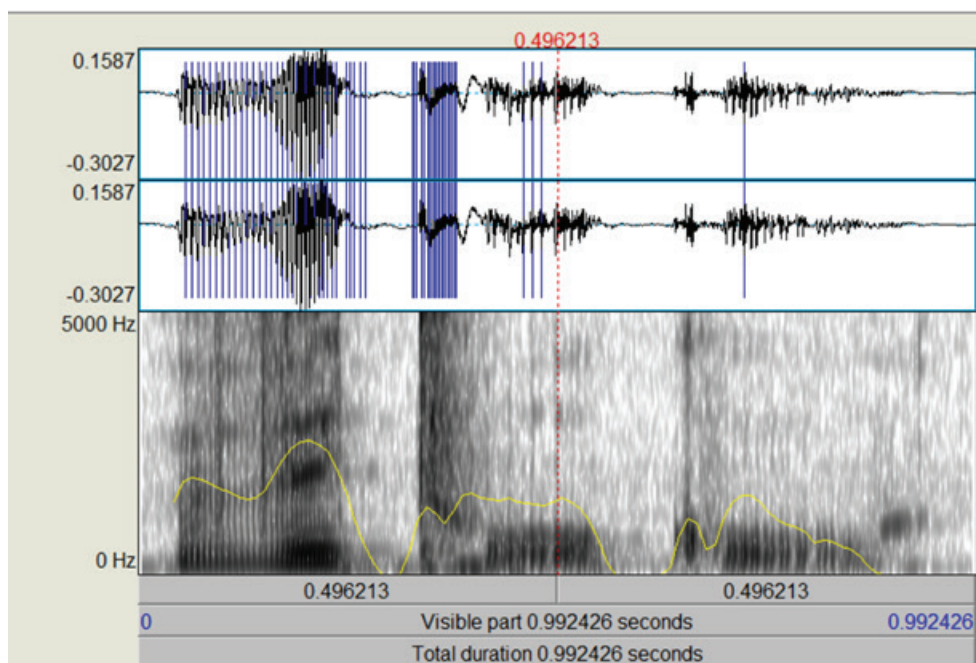
Ryc. 26. (W zeszłym roku dziadek ciężko) zaniemógł.



Ryc. 27. Ten ruch ją zwiódł, (i zareagowała nieadekwatnie).



Ryc. 28. (Janek wszystko) zniósł, (i poszedł sprawdzić, czy coś jeszcze zostało).



Ryc. 29. (Derywaty to: potłukł, natłukł,) wytłukł.

Wszystkie takie przykłady wystąpiły na końcu frazy. W dwóch przypadkach była to fraza zakończona (z intonacją opadającą na ostatnim takcie), a w dwóch – fraza niezakończona (z intonacją rosnącą na ostatnim takcie). Jednak, tak jak w poprzednim wypadku, w większości przykładów występujących w tym samym kontekście prozodycznym intensywność [w] była tylko trochę niższa niż w poprzedzających samogłoskach. Jeśli artykulacja była dłuższa, to wygłosowe [w] stawało się coraz słabsze (por. np. ryc. 29, gdzie amplituda spada w trakcie artykulacji [w]).

Na podstawie przebiegu intensywności można powiedzieć, że u naszego mówcy modelowego w pełni zachowana jest dwuszczytowość finalnej sylaby wyrazu. Generalnie, przebieg intensywności podporządkowany jest strukturze informacyjnej całego zdania.

Wnioski

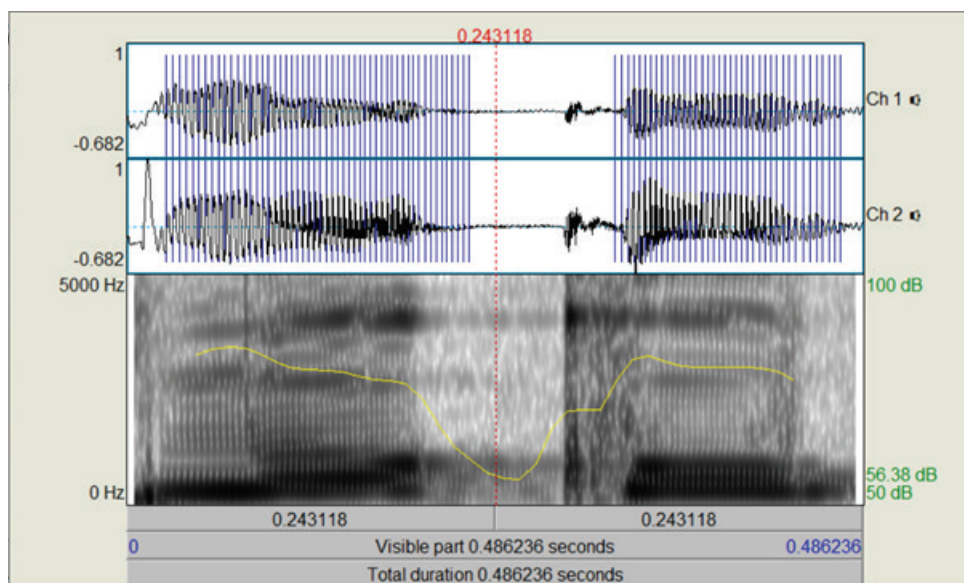
Jedyny bezdyskusyjny wniosek, to fakt, że w żadnej pozycji nie nastąpiło ubezdźwięcznienie wygłosowej grupy spółgłoskowej. To nowe zjawisko. Nasz mówca modelowy wymawiał dźwięczne [w] (z zachowaniem wartości morfonologicznej poprzedzającego obstruentu) nawet po spółgłosce bezdźwięcznej przy opadającej intonacji na końcu frazy zakończonej przed pauzą. Podobnie zresztą w wypadku innych sonantów w analogicznej pozycji. Jest to zgodne z ostatnio szerzącym się rodzajem realizacji, polegającym na bardziej precyzyjnej („doliterowej”) wymowie głosek, co skutkuje wycofywaniem się opcjonalnych, ale wcześniej powszechnych asymilacji, zwłaszcza zmiękczeń, powrotem do geminacji, nienaturalną wymową tzw. samogłosek nosowych, i in. (por. np. Madejowa 1981; Łobacz 1982; Osowicka-Kondratowicz 2011; Osowicka-Kondratowicz, Serowik 2007).

Jednym z efektów tej tendencji jest zachowanie dźwięczności tam, gdzie wcześniej możliwe było ubezdźwięcznienie. Ponad dwadzieścia lat temu badała ten problem Maria Steffen-Batóg (1996). Przedmiotem jej analizy była wymowa sonantów w dwuszczytowych inicjalnych i finalnych sylabach. Zgodnie z normą (Dukiewicz & Sawicka 1995) w takich kontekstach obstruenty w takich grupach mogły się udźwięcznić/ubezdźwięcznić ponad dzielącym je sonantem, np. kontekst *...przyszedeł czas...* w wymowie warszawskiej mógł opcjonalnie być wymówiony jako [pʃiʃetɥ ʃas] (obok [pʃiʃet ʃas], [pʃiʃedw ʃas]). Maria Steffen-Batóg zbadała wymowę w odmianie krakowsko-poznańskiej standardowej polszczyzny i stwierdziła, że asymilacje ignorujące obecność sonantu między obstruentami wystąpi-

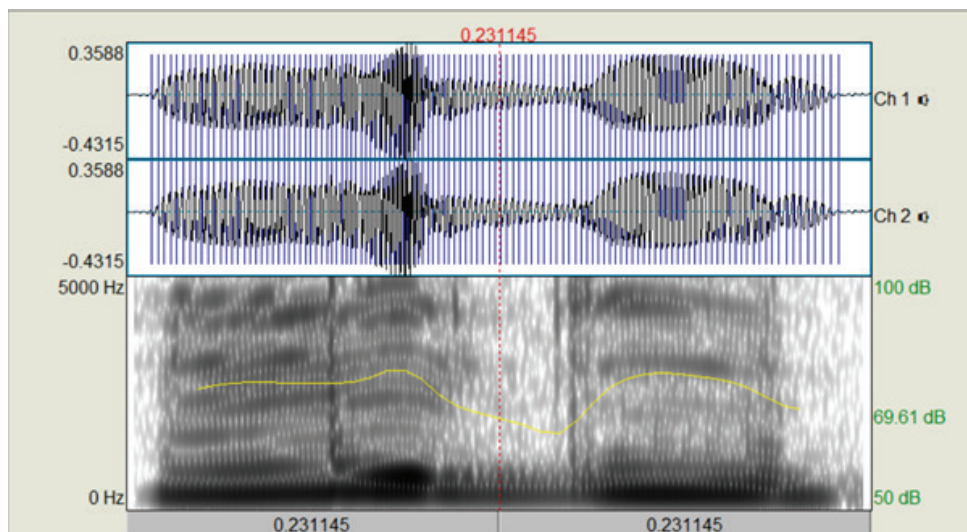
ły w około 10% wszystkich wymówień. W pozostałych realizacjach sonant stanowił relewantny kontekst dla asymilacji pod względem dźwięczności. Kiedy badaczka podejmowała to badanie realizacje sylabiczne nie były jeszcze rejestrowane – pojawiły się dziesięć – piętnaście lat później.

Natomiast brak asymilacji dźwięczności w grupach obstruentów rozdzielonych sonantem i granicą wyrazu stwierdzono już w badaniu sprzed dziesięciu lat (Strycharczuk 2012).

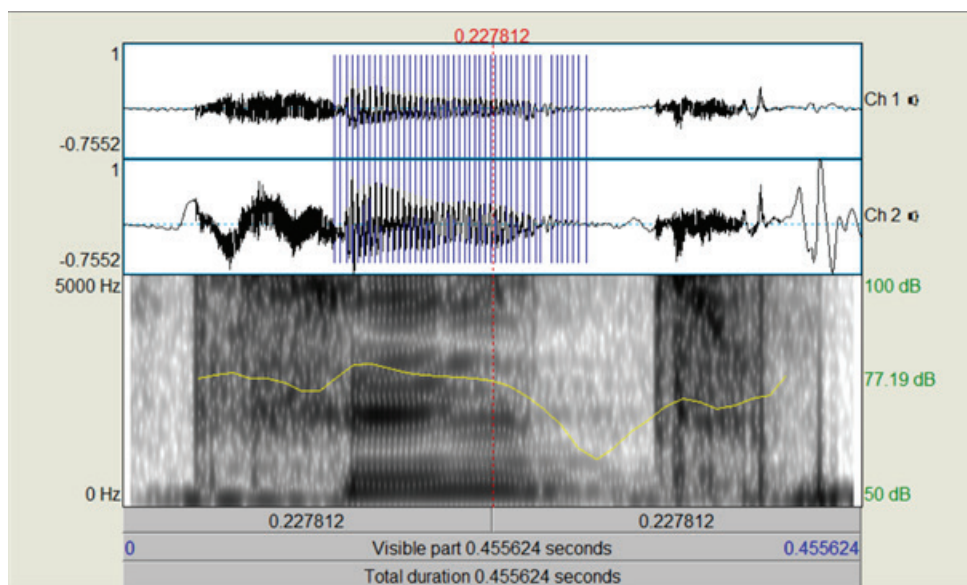
Dla porównania, na ryc. 30–33 przedstawiamy wymowę „klasyczną” (nagranie autorki artykułu) i najnowszą (nasz mówca modelowy) tych samych kontekstów. Obie posługują się wymową warszawską.



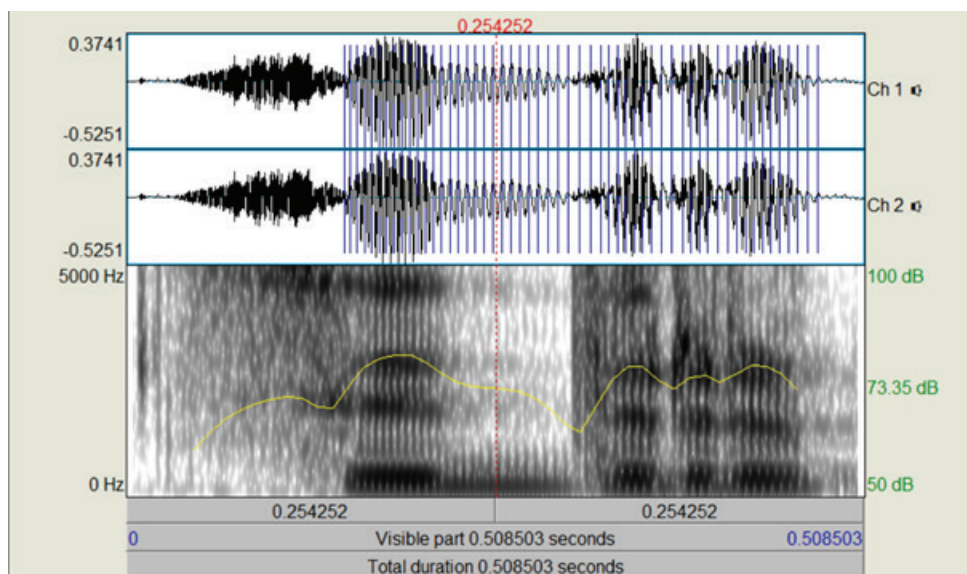
Ryc. 30. *Mógł* (*przecież to zrobić*). Wymowa starsza [mukw].



Ryc. 31. *Mógł* (przecież to zrobić). Wymowa nowsza [mugw].



Ryc. 32. *Cydr* (przyjemnie chłodził). Wymowa starsza [tsitr].



Ryc. 33. *Cydr* (*przyjemnie chłodził*). Wymowa nowsza [tsidr] (wymowa [r] polisegmentalna).

Różnice są wyraźne. W starszej wymowie przed bezdźwięcznym obstruentem obserwujemy ubezdźwięcznienie sonantu i czasem poprzedzającego go dźwięcznego obstruentu. W nowszej wymowie zjawisko to nie zachodzi. W nowszej wymowie /r/ jest wyraźnie wibracyjne, w starszej – czasem wręcz szumowe.

Pozycją sprzyjającą sylabifikacji *r* jest pozycja wygłosowa we frazie, przed pauzą lub zawieszeniem głosu, a w wypadku *l* także pozycja po welarnych okluzywach. Natomiast po sybilantach wymowa [w] utrzymuje się w miarę konsekwentnie. Wyniki tej analizy wydają się same w sobie nieistotne, ale wzmacniają wnioski uzyskane w związku z analizą *r* w analogicznej pozycji. Wskazują mianowicie pozycje, w których innowacja się rozpoczyna – jest to pozycja wyznaczona przez strukturę intonacyjną całej frazy. Wstępne badania wymowy *r* w wygłosie wyrazu po obstruencie wykazały, że pozycją najbardziej sprzyjającą sylabifikacji jest wygłos tzw. frazy niezakończonyj, a więc przed pauzą, z intonacją wznoszącą się lub równą (Sawicka, Zinowjewa 2020).

Ponadto w świetle uzyskanych rezultatów, czas trwania artykulacji nie wydaje się relewantną różnicą między [u] i [w].

Wśród innowacji fonetycznych pojawiają się takie, które w powszechnym odbiorze nie są rażące i, w związku z tym, nierejestrowane przez przeciętnego użytkownika języka⁵. Omawiana zmiana, razem ze zwarciem krtańowym, do takich właśnie „eleganckich” innowacji należy.

Wydaje się, że naturalnym efektem sylabifikacji niezgłoskotwórczych wokoidów, jakimi są glajdy, jest przejście w pełną samogłoskę. Sylabifikacja pozostałych sonantów polega na ich wzmocnieniu, czego efektem bywa wyłonienie się podpórki wokalicznej, najczęściej przed sonantem. Takie realizacje również odnotowano.

Zaznaczyć jednak należy, że grupy typu *-Cł* to kontekst zupełnie wyjątkowy, o bardzo dużym konflikcie sonorności. Wszak [w] jest wokoidem, a nie kontoidem, jak pozostałe sonanty występujące w badanej pozycji w języku polskim. Dla użytkowników większości języków europejskich jest to kontekst niewymawialny, można go tylko uprościć lub zwokalizować. Z tego też powodu odnotowana sytuacja nie jest szczególnie reprezentatywna dla całości zagadnienia. Kiedy mowa o sylabifikacji sonantów w analogicznej pozycji, ma się zwykle na myśli sonanty płynne. Również w naszych badaniach koncentrujemy uwagę przede wszystkim na wymowie sonantów płynnych. Nadto, niestety, należy przyznać, że wyraźna różnica artykulacyjna między [w] i [u] nie uwidacznia się w sposób bezwzględny na obrazach akustycznych, co utrudnia wyciąganie wniosków.

W sumie, jeśli idzie o ten kontekst bardziej prawdopodobne w przeszłości wydaje się uproszczenie grupy spółgłoskowej⁶ – w takiej sytuacji konsekwencje fonologiczne nie będą duże, inaczej niż w wypadku sylabifikacji, która powoduje zmianę zasady akcentowania wyrazów w języku polskim. Pojawić się natomiast mogą drobne komplikacje morfonologiczne (np. morfem leksykalny w wyrazie *pomysł* reprezentowany będzie przez trzy alomorfy: <promis> w *pomysł*, <promisw> w *pomysłem* i <promiel> w *pomyśle*).⁷

⁵ W języku rosyjskim w opisach wymowy uwzględniono sylabiczną wymowę sonantów płynnych jako oboczną dopiero, gdy taka wymowa stała się już powszechna (por. Панов 1990: 28–29).

⁶ Por. też uproszczenia grup z innymi sonantami, odnotowane w wymowie dziecięcej: [w^hat], [promis] (Łukaszewicz 2006).

⁷ Dziękujemy recenzentowi za zwrócenie uwagi na konsekwencje morfonologiczne.

Literatura:

- Boersma, P., Weenink D., 1992–2016, *Praat: Doing phonetics by computer*. www.praat.org [05.03.2023].
- Dukiewicz L., 1995, *Fonetyka* [w:] Dukiewicz L., Sawicka I., *Gramatyka współczesnego języka polskiego. Fonetyka i fonologia*, Kraków, s. 9–103.
- Dukiewicz L., Sawicka I., 1995, *Gramatyka współczesnego języka polskiego. Fonetyka i fonologia*, Kraków.
- Kraska-Szlenk I., Żygis M., Jaskuła M., 2018, *Acoustic study of ł-vocalisation in Polish*, [w:] Czaplicki B., Łukaszewicz B., Opalińska M. (red.), *Phonology, fieldwork and generalizations*, Berlin, s. 239–257.
- Łobacz P., 1970, *An acoustic analysis of the opposition /j:i/ and /w:u/ in present-day Polish*, „Speech analysis and synthesis” 2, pp. 119–135.
- Łobacz P., 1982, *Interpretacja fonologiczna palatalności w języku polskim na przykładzie analizy spektrograficznej*, [w:] Maciejewski J. (red.), *Z zagadnień fonetyki i fonologii współczesnego języka polskiego. Księga referatów ogólnopolskiej konferencji w Toruniu, 27–29 listopada 1978 r.*, Toruń, s. 93–101.
- Łukaszewicz B., 2006, *Extrasyllabicity, transparency and prosodic constituency in the acquisition of Polish*, „Lingua” 116, pp. 1–30.
- Madejowa M., 1981, *Tendencje wymawianiowe we współczesnej polszczyźnie literackiej*, „Studia polonistyczne” 9, s. 91–95.
- Nagarajan T., Murthy H., Hegde R., 2003, *Segmentation of speech into syllable-like units*, *EUROSPEECH 2003 – 8th European Conference on Speech Communication and Technology*, Geneva, pp. 2893–2896.
- Ohala J., 1992, *Alternatives to the sonority hierarchy for explaining segmental sequential constraints*, *Papers from the Parasession on the Syllable*, Chicago, pp. 319–338.
- Osowicka-Kondratowicz M., 2011, *Zmiany dźwiękowej strony współczesnej polszczyzny*, [w:] Matusiak-Kempa I., Przybyszewski S. (red.), *Nowe zjawiska w języku, tekście i komunikacji III. Kontekst a komunikacja*, Olsztyn, s. 65–72.
- Osowicka-Kondratowicz M., Serowik A., 2007, *Palatalność asymilacyjna w języku polskim*, [w:] Sawicka I. (red.), *Komparacja współczesnych języków słowiańskich*, *Fonetyka i fonologia*, Opole, s. 61–102.
- Parker S., 2002, *Quantifying the sonority hierarchy*, Submitted to the Graduate School of the University of Massachusetts Amherst in partial

- fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Amherst.
- Patryn R., 1987, *Phonetic-acoustic analysis of Polish speech sounds*, Warszawa.
- Sapożkow M.A., 1966, *Sygnal mowy w telekomunikacji i cybernetyce*, Warszawa.
- Sawicka I., 2007, *Zróznicowanie typologiczne słowiańskich modeli sylabicznych*, [w:] Sawicka I. (red.), *Komparacja współczesnych języków słowiańskich, Fonetyka i fonologia*, Opole, s. 121–133.
- Sawicka I., Zinowjewa T., 2020, *The pronunciation of final clusters of the type -tr in Polish*, „Studies in Polish Linguistics” 15/2, pp. 85–102.
- Steffen-Batogowa M., 1996, *On the pronunciation of some Polish consonantal clusters containing sonorants*, „Studia Phonetica Posnaniensia” 5, pp. 61–85.
- Strycharczuk, P., 2012, *Sonorant transparency and the complexity of voicing in Polish*, „Journal of Phonetics” 40, pp. 655–671.
- Wells J. C., 1982, *Accents of English: Volumes 1–3*, Cambridge.
- Wierzchowska B., 1967, *Opis fonetyczny języka polskiego*, Warszawa.
- Зиновьева Т., 2018, *Ещё раз о финальных кластерах с сонантами*, „Linguistica Copernicana” 15, с. 277–289.
- Крывіцкі А., Падлужны А., 1982, *Фанетыка беларускай мовы*, Мінск.
- Панов М.В., 1990, *История русского литературного произношения XVIII–XX вв.*, Москва.

Anna Zielińska

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0497-4916>

Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk

Dwujęzyczność polsko-niemiecka w rodzinach w Piłie i okolicach. Relacja z badań terenowych

**Polish-German bilingualism in families in and around Piła.
A Field research report**

Streszczenie

W artykule przedstawiam relację z badań terenowych na historycznym polsko-niemieckim pograniczu, w Piłie i okolicach w województwie wielkopolskim. W 1945 roku Piła znalazła się w granicach Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Na podstawie wywiadów z Piły i okolic można zrekonstruować historię zmian językowych w okresie objętym pamięcią komunikatywną dwujęzycznych mówców najstarszego pokolenia, czyli od początków dwudziestego wieku do czasów współczesnych.

Słowa kluczowe: Badania terenowe, bilingwizm, pogranicze polsko-niemieckie

Abstract

In this article, I present a report from field research in the historic Polish-German borderland, in Piła and the surrounding area in the Greater Poland Voivodeship. In 1945, Piła found itself within the borders of the Polish People's Republic. On the basis of interviews from Piła and the surrounding area, it is possible to reconstruct the history of language changes in the period covered by the communicative memory of bilingual speakers of the oldest generation, i.e. from the beginning of the twentieth century to the present day.

Key words: Field research, bilingualism, Polish-German borderland

1. Cel artykułu

Wśród licznych zainteresowań Jubilata Profesora Stefana Grzybowskiego znajdują się socjolingwistyczne badania terenowe na obszarach dwu i wielojęzycznych. W artykule przedstawiam relację z badań terenowych na historycznym polsko-niemieckim pograniczu, w Pile i okolicach w województwie wielkopolskim. Badania zostały przeprowadzone w ramach projektu „Pokoleniowe zróżnicowanie języka: zmiany morfosyntaktyczne wywołane przez polsko-niemiecki kontakt językowy w mowie osób dwujęzycznych”, którego celem jest zintegrowany opis polsko-niemieckiego bilingwizmu w Polsce i w Niemczech, uwzględniający zarówno aspekty lingwistyczne, jak i socjolingwistyczne¹.

2. Charakterystyka regionu badań

Piła (Schneidemühl) do 1945 roku należała do Niemiec; w latach 1848–1918 do Prowincji Poznańskiej, utworzonej z Wielkiego Księstwa Poznańskiego, w latach 1922–1938 do Marchii Granicznej Poznańskie-Prusy Zachodnie (Grenzmark Posen-Westpreußen), od 1939 do 1945 Prowincji Pomorze. Przed II wojną światową były to tereny przygraniczne z Polską, zamieszkałe przez ludność obu narodowości. Piła leżała przy granicy polsko-niemieckiej wytyczonej po I wojnie światowej. W 1945 roku znalazła się w granicach Polskiej Republiki Ludowej. Po 1945 roku na terytorium przyłączonym do Polski doszło do wymiany ludności. Mieszkańcy, którzy nie mogli udowodnić polskich korzeni rodziny i nie byli niezbędnymi specjalistami o wysokich kwalifikacjach byli wysyłani do Niemiec. Te wydarzenia historyczne są często wspominane przez rozmówców.

A jak to było z tym opuszczaniem, z tym zmuszaniem do opuszczania, jak to wychodziło, jak oni dzielili ludność na ludzi na tych, którzy mają czy mogą zostać i na tych, którzy muszą wyjechać, to znaczy się no oni właściwie typowo Niemców zaraz kazali to

¹ Projekt badawczy „Pokoleniowe zróżnicowanie języka: zmiany morfosyntaktyczne wywołane przez polsko-niemiecki kontakt językowy w mowie osób dwujęzycznych” sfinansowano ze środków Narodowego Centrum Nauki, nr projektu 2016/23/G/HS2/04369, afiliowanego w Instytucie Slawistyki Polskiej Akademii Nauk oraz ze środków Niemieckiej Wspólnoty Badawczej (Deutsche Forschungsgemeinschaft), nr projektu HA 2659/9–1, afiliowanego w Uniwersytecie w Ratzonie (Universität Regensburg). Efektem projektu jest multimodalny dwujęzyczny korpus języka mówionego LANGGENER dostępny na stronie <https://langgener.ijp.pan.pl> oraz monografia (Hansen, Zielińska 2022).

że ma* ma* muszą się, muszą wyjechać, opuścić swoje gospodarstwa, swoje domy tak dalej czy coś tego i żeby wyjechać. Jeśliby został, to niby jeśli przyjmie obywatelstwo polskie, no ale jeśli nie znało ani słowa po polsku nie znali tak dalej, no to jak im tu zostać. Została tu ludność właściwie, których część była pochodzenia polskiego no no tak jakby choćby u mnie. Małżeństwo było mieszane, nie. Tata jednak mówił po polsku, nie tak tak no więc, jak już tutaj ten, no to więc automatycznie przyjął obywatelstwo polskie. Mama też nie tak i i zostali, chociaż no chociaż tata mógł polsku tak tak rozmawiać załatwiać sprawy [mówczyni urodzona w 1937 w Pile (Schneidemühl), tam mieszka].

Już w 1945 roku przybyli przymusowi przesiedleńcy ze wschodnich województw Polski przyłączonych w 1945 roku do Związku Radzieckiego, z innych regionów Polski, także duże grupy z historycznej Bukowiny, z północnej części Rumunii. W 1947 roku dołączyli Ukraińcy i Łemkowie przesiedleni w ramach Akcji Wisła. Polityka językowa państwa była ukierunkowana na eliminację języka niemieckiego z przestrzeni publicznej. W 1947 roku Ministerstwo Ziem Odzyskanych skierowało poufny okólnik do wszystkich wojewodów na obszarze Ziem Odzyskanych. Zgodnie z zaleceniami należało „zwalczać język niemiecki, usuwać napisy w języku niemieckim oraz spolszczać imiona i nazwiska” (Browarek 2012: 161). Polityka językowa państwa wpływała na zmianę językową w regionach i w rodzinach (Prawdżic 2021). Wspominana jest wrogość w stosunkach sąsiedzkich na tle narodowościowym, jak w relacji z Teresina koło Piły.

– *Gab es viele solche Leute, die hier geblieben sind?*

– Ich alleine. Und das ist das Schlimmste. Kein Mensch, aber die diejenigen, diejenigen, die hierhin, die vom Osten gekommen sind, die haben verstanden, dass ich nicht Polnisch konnte, und waren auch nett zu uns, muss man sagen. Natürlich haben sie auch ihre Kinder so aufgezogen, dass sie Niemka, Niemka, Niemka, Niemka, Niemka, no und so ging’s auch meinen Kindern² [mówczyni urodzona w Teresinie (Theresia) koło Piły w 1923 roku, tam mieszka].

² – *Czy dużo ludzi tu zostało?*

– Tylko ja. I to jest najgorsze. Nie ma nikogo, ale ci, którzy tu przybyli ze wschodu, oni wiedzieli, że ja nie znam polskiego. I byli także dla nas przyjaźni. Oczywiście tak wychowali swoje dzieci, że [przezywali mnie] Niemka, Niemka, Niemka, i tak samo wyzywali moje dzieci.

W Pile używanie języka niemieckiego na ulicach miasta spotykało się z niechęcią.

Wenn ich M... Muttis Bekannte gesprochen habe, und ich merkte, dass sie kaum Polnisch da *lamany*m językiem mówi, denn hab ich zu ihr Deutsch gesprochen. Ich hab mir gar nichts draus gemacht, wenn sie auch mich manchmal, und wenn sie denn gesagt: hier wir* hier wird nicht Deutsch gesprochen, nicht. Die was hier kamen, die kamen, doch alle von außerhalb, nicht. Ich war doch hier auf, in meinen Stadt, ja, wenn sie sagen, wie ich sprechen soll, nicht³ [mówczyni urodzona w 1937 w Pile, tam mieszka].

Na podstawie wywiadów z Piły i okolic można zrekonstruować historię zmian językowych w okresie objętym pamięcią komunikatywną dwujęzycznych mówców najstarszego pokolenia, czyli od początków dwudziestego wieku do czasów współczesnych.

3. Organizacja badań

W Pile i w powiecie pilskim prowadziłyśmy badania z Ireną Prawdzic z Instytutu Slawistyki PAN – w 2018 i w 2019 roku, a w pobliskim Złotowie i powiecie złotowskim – w 2019 roku (Prawdzic 2021: 2, 3). Rozmawiałyśmy z 6 mówcami i 8 mówczyniami. Najstarsza była urodzona w 1923 roku w Teresinie koło Piły, najmłodszy mówca urodził się w 1954 roku w Złotowie – jest przewodniczącym Niemieckiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego w Złotowie. Nie zdążyłyśmy jednak przeprowadzić kompleksowych badań w Złotowie z powodu pandemii Covid-19. Nagralyśmy w tym rejonie 23,5 godziny wywiadów na podstawie około 80 przygotowanych wcześniej pytań dotyczących biografii językowych oraz różnych aspektów życia codziennego. Wywiady odznaczały się elastyczną strukturą, dostosowaną do wiedzy i sytuacji konkretnych rozmówców. Celem było z jednej strony zebranie informacji o biografiach językowych, a z drugiej uzyskania swobodnych wypowiedzi w obu językach do badań nad zjawiskami kontaktu językowego. Rozmowy prowadziłyśmy po polsku i po niemiecku. Wszyscy mówcy związani są z Niemieckim Towarzystwem Społeczno-Kulturalnego

³ Kiedy rozmawiałam ze znajomymi matki i zauważyłam, że mówią słabo po polsku, to rozmawiałam z nimi po niemiecku. Nic sobie z tego nie robiłam, kiedy mi czasem mówiono: tutaj nie wolno mówić po niemiecku. To ci, którzy tu przyjechali, tutaj wszyscy byli z zewnątrz. Ja byłam tutaj w moim mieście, a oni mi mówili, jak mam mówić.

w Pile i z Niemieckim Towarzystwem Społeczno-Kulturalnego w Złotowie. Ogólną sytuację niemieckiej mniejszości ilustrują słowa przewodniczącego Niemieckiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego w Pile.

Ćwierć wieku temu Niemieckie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne w Pile skupiało ponad 1300 osób, dziś ma ok. 300. Zajmujemy się przede wszystkim pielęgnowaniem kultury i języka niemieckiego. Prowadzimy naukę języka niemieckiego dla różnych grup wiekowych. Mamy swój chór, który popularyzuje niemieckie pieśni, posiadamy bogatą bibliotekę z literaturą i prasą niemieckojęzyczną. Sprawujemy też patronat nad dwoma pilskimi przedszkolami publicznymi, w których dzieci zapoznają się z tradycjami niemieckimi i podstawami języka niemieckiego. Udzielamy też informacji i pomocy przybywającym do naszego miasta turystom niemieckojęzycznym. Spotykamy się z gośćmi odbywającymi podróże sentymentalne, a i my składamy rewizyty po drugiej stronie Odry – źródło: strona internetowa Niemieckiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego w Pile [oficjalna wypowiedź Edwina Kemnitza, przewodniczącego NTSK w Pile z 2017 roku].

4. Historia rodzin w regionie podzielonym granicą

Rodziny osób dwujęzycznych zakorzenionych w regionie były od pokoleń mieszane narodowościowo. Po I wojnie światowej region podzieliła granica państwowa. Wątek związków z regionem podzielonym granicą państwową pojawiał się we wszystkich wywiadach.

Przytoczę przykłady historii rodzinnych:

– Jak rodzice się poznali?

no mieszkali tu obok siebie tutaj. Rodziny mieszkaly obok siebie po prostu i, i stosunki byly no no no byly bardzo dobre no no ta* tam nie bylo, ze ktos Niemiec ze ktos jest Polak na tych terenach tutaj. No czyli do tego doszlo no drugi brat na na przyklad ojca tez wzial Polke po prostu sobie za zone. Jego siostra z kolei wziala Polaka. To tak to tak sie tu laczyli no. Ja reprezentuje wlasciwie ta galuz, gdzie nastapilo trwałe łączenie rodzin niemieckich z polskimi i ja jestem owocem takiej wlasnie rodziny. I dlatego dwukrotnie po prostu musiałem cierpieć, bo przez Niemców byłem uznawany jako Polak, a przez Polaków jako Niemiec [mówca urodzony 1936 r. w Lipia Góra (powiat chociński, w Polsce), mieszka w Pile].

– Mój tata pochodzi z okolic Skórki to się nazywało przedtem Schönfeld. Pochodzi z rodziny gospodarskiej. A moja mama pochodzi z Rzadzkowa to jest koło Kaczor jest taka dosyć duża teraz wioska. I tam w tych Kaczorach była potańcówka. Ojciec ro-

werem z tego Schönfeld przez lasy tam pojechał na zabawę do Polski, bo z Niemiec do Polski pojechał na zabawę.

– *Aha, to tata mieszkał w Niemczech?*

– Tak, te Skórki należały do Niemiec, a mama mieszkała po stronie polskiej, w Polsce. Ale moja mama pochodzi z rodziny właściwie też niemieckiej, bo prapradziadek urodził się tutaj na zachód od Szczecina. Stamtąd pochodził mój pradziadek, a dziadek potem w osiemnastym roku, jak nastąpiła Polska, z całą tą swoją rodziną tam zostali. Kiedy Polska była pod rozbiorem, to mieszkali tam Polacy, Niemcy razem. To były tereny tak jak część Poznańskiego tutaj pograniczne. I oni zostali, nie wyjechali, no i jak się druga wojna światowa rozpoczęła, no to oni byli uznawani jako Niemcy. Tak i to jest ciekawe że (że) jeden brat służył w polskim wojsku, a drugi brat został wcielony do niemieckiego wojska i walczył tam to walczył po prostu był w wojsku na Zachodzie na terenach Francji i potem trafił do Anglii. Takie losy, i tak miałem wujka tu w Pile i w Anglii. Jeden był w polskim wojsku, a drugi był w niemieckim wojsku. Moja mama właściwie też ma pochodzenie niemieckie, no bo rozpoczęła szkołę czteroklasową po niemiecku. Zrobiła dwie klasy, a potem musiała dwie klasy w polskiej szkole skończyć [mówca ur. 1937 w Pile, tam mieszka].

5. Zróżnicowanie językowe w regionie i w rodzinach

W pokoleniach dziadków i rodziców mówców, a więc na przełomie wieków XIX i XX występowało zróżnicowanie językowe. Na tych terenach używany był dialekt dolnoniemiecki (*Plattdeutsch*), stopniowo eliminowany przez edukację. Używanie dialektu w rodzinach jest wspomniane przez informatorów, na przykład:

– Meine Eltern haben Deutsch gesprochen

– *Deutsch gesprochen und Plattdeutsch?*

– Ja, auch Plattdeutsch das war so der Lehrer wollte, dass wir richtig Deutsch sprechen damit wir nicht das Platte sprechen.

No no ich kann nicht mehr so viel sprechen. Verstehen tue ich alles sehr gut aber sprechen. Da weil wir nicht das als Kinder gesp... sp... sprechen sollten und das haben wir dann auch das und wir haben wirklich gut Deutsch gelernt nicht?⁴ [mówczyni urodzona w Teresinie (Theresia) koło Piły w 1923 roku, tam mieszka].

⁴ – *Pani rodzice mówili w dialekcie dolnoniemieckim?*

– *Moi rodzice mówili standardowym niemieckim*

– *Standardowym niemieckim i dialektem?*

– Tak, również dialektem. To było tak, że nauczyciel chciał, żebyśmy poprawnie mówili po niemiecku, żebyśmy nie mówili *Platte* (w dolnoniemieckim).

– *Über Ihre Großeltern können Sie uns was erzählen?*

– Das war sehr interessant dass sie platt gesprochen haben⁵ [mówca urodzony w Pile w 1937 r. Tam mieszka].

W niektórych rodzinach starsze pokolenie mówiło po polsku, a niemiecki był językiem drugim i słabo opanowanym.

– *Und wie haben sie mit Ihrer Großmutter gesprochen?*

– Ich bis fünfundvierzig sprach ich bloß Deutsch.

– *Nur Deutsch, und mit der Großmutter von der väterlicher Seite?*

– Von Papa von Papa? na ich hab habe a... auch Deutsch auch Deutsch, sie hat ja auch verstanden, nicht, aber nicht so dass direkt *łamanym* głosem, *łamanym* językiem mówiła no aber auf Deutsch auf Deutsch, auf Deutsch *łamanym*. Ale polskim normalnie mówiła babcia z Czarnkowa⁶ [mówczyni urodzona w 1937 w Pile (Schneidemühl), tam mieszka].

W latach 30. dwudziestego wieku sytuacja językowa rozwija się w kierunku jednojęzyczności – używania wyłącznie standardowego języka niemieckiego. Dlatego mówcy, z którymi przeprowadziłyśmy wywiady do 1945 roku nie znali innego języka poza niemieckim, chociaż ich rodziny były mieszane narodowościowo i dwujęzyczne od pokoleń. Przykładem jest rodzina informatorki ur. w 1937 roku w Pile (Schneidemühl). Jej ojciec był Polakiem mówiącym w obu językach, a matka – jednojęzyczną Niemką. Małżeństwo jako bezpaństwowcy żyło w Niemczech. W 1940 roku ojcu przyznano obywatelstwo niemieckie. Babka od strony ojca posługiwała się językiem polskim, a niemiecki miała słabo opanowany. Językiem komunikacji rodzinnej był tylko niemiecki. W 1958 roku ta informatorka wyszła za mąż za mężczyznę, który znał niemiecki. Informatorka celowo poszukiwała męża, który zna niemiecki, ponieważ jej matka nigdy nie nauczyła się polskiego. Językiem w kontaktach z matką i starszym bratem pozostał więc niemiecki. Polski na-

⁵ – *Czy może Pan opowiedzieć o swoich dziadkach?*

– To było bardzo interesujące, że oni rozmawiali *platt* (w dolnoniemieckim).

⁶ – *Jak rozmawiała Pani ze swoją babką?*

– Do 1945 tylko po niemiecku

– *Tylko? A jak z babką od strony ojca?*

– Od strony ojca? Też po niemiecku, ona rozumiała, ale nie tak zupełnie. Łamanym głosem, łamanym językiem mówiła po niemiecku, niemieckim łamanym. Ale po polsku normalnie mówiła babcia z Czarnkowa.

tomiast był językiem codziennym w kontaktach z mężem, dziećmi i młodszym bratem. Po polsku rozmawiała także z ojcem. Przełączanie się z jednego języka na drugi nazywa automatycznym.

– *Und wie wie lange haben Sie Deutsch zu Hause gesprochen?*

– Ganze Zeit, ganze Zeit ja, ganze Zeit mit Mutti mit Mutti haben wir immer m... Aber hier zu Hause wo ich nun, ich hab ja achtundfünfzig hab ich geheiratet, nicht, no dann sprach ich nicht, no da zum automatisch Polnisch und da und da wenn ich war war in bei der Arbeit und Alles da hat man Polnisch gesprochen, schon nicht bloß zu Hause, wenn ich nach Hause kam mit der Mutter nicht da sprach ich Deutsch das das schon automatisch zu Mutti hab ich Deutsch gesprochen zu Bruder hab ich Polnisch gesprochen das so ich sag wie kann ich zu Mutti Polnisch sprechen w... wenn ich weiß dass sie Schwierig... Schwierigkeiten hat⁷ [mówczyni urodzona w 1937 w Pile (Schneidemühl), tam mieszka].

Nauczenie się języka polskiego i dostosowanie do otoczenia było niezbędne. Dlatego nawet w rodzinach, w których oboje małżonkowie znali niemiecki, wprowadzano do komunikacji język polski.

– *Warum haben Sie mit Ihrem Mann Polnisch gesprochen zu Hause?*

– Wir haben Polnisch und Deutsch gesprochen ja ja.

– *Ja ja und warum Polnisch?*

– Naja ich musste auch ein bisschen oft kommen ja mit Menschen zusammen, die dann mussten wir aber viel haben wir Deutsch gesprochen nicht? Viel haben wir Deutsch gesprochen⁸ [mówczyni urodzona w Teresinie (Theresia) koło Piły w 1923 roku, tam mieszka].

⁷ – *Jak długo rozmawialiście po niemiecku?*

– Cały czas, z mamą po niemiecku. Ale w 58. wyszłam za mąż i wtedy mówiłam automatycznie po polsku. Kiedy byłam w pracy i wszędzie rozmawiało się po polsku. Tylko nie w domu. Kiedy wracałam do domu, z matką rozmawiałam automatycznie w po niemiecku, do brata mówiłam po polsku. Jak mogłabym do mamy mówić po polsku, kiedy wiedziałam, że ona miała trudności.

⁸ – *Dlaczego rozmawialiście z mężem po polsku w domu?*

– Rozmawialiśmy po polsku i po niemiecku
– *Ale dlaczego po polsku?*
– Musiałam być między ludźmi (sąsiadami), wtedy musieliśmy, ale dużo rozmawialiśmy po niemiecku.

Zmiana językowa w rodzinach przebiegała indywidualnie. Mówczyni z Teresina przekazała język niemiecki synom, ale wnukom już nie. Tłumaczy to negatywnym nastawieniem do języka niemieckiego ze strony synowej i jej rodziny.

– *Sprechen die Enkelkinder auch Deutsch?*

– Nicht ein Wort

– *Nicht ein Wort? Warum denn?*

– Meine Schwiegertochter, wenn ich Besuch hatte von Deutschland, wir waren hier im Zimmer, dann ist sie in die Küche gegangen. Deutsch gelernt, die Deutschen waren nicht gut no i ro... so hat sie von ihrer Mutter gelernt und das was sie von ihrer Mutter gelernt hat das lernt sie auch ihre Kinder⁹ [mówczyni urodzona w Teresinie (Theresia) koło Piły w 1923 roku, tam mieszka].

Mówczyni z Piły nie przekazała języka niemieckiego dzieciom. Zainteresowanie językiem pojawiło się dopiero u wnuczki, która studiowała germanistykę i korzystała z pomocy językowej babki.

– *Z wnuczką po niemiecku Pani rozmawia?*

– Nie mam możliwości ona mieszka w Poznaniu, a ja ten a jak tu przyjeżdża, no teraz w sobotę ma przyjechać, jak jak przyjedzie no to to się to normalnie po polsku się mówi, nie. No tak bo cała rodzina jest już kiedyś tak ja już kiedyś mówiłam, ja mówię Agata, mówię, my będziemy rozmawiać po niemiecku, jak ty przyjedziesz, żebyś ty nie zapomniała, nie. Aha no i w tym no, ale jakoś nie przychodzę do tego nieraz się wtrączę nieraz kilka słów się powie, nie. I jej pracę, jak ona pisała tą pracę dyplomową w języku niemieckim no to przeglądałam, to jej tam na coś zwracałam uwagę, nie, bo mi dała, żebym ja przejrzała, czy wszystko w porządku no i to to (jej) też dało słusznie, no tak, bo pani już ma wszystkie te struktury w głowie tak prawda, już automatycznie ten język przychodzi i mówi się już poprawnie [mówczyni urodzona w 1937 w Pile, tam mieszka].

⁹ – *Czy wnuki mówią po niemiecku?*

– Nie, ani słowa

– *Ani słowa, dlaczego?*

– Moja synowa, kiedy byli goście z Niemiec, byliśmy tu w pokoju, to wyszła do kuchni. Uczyć niemieckiego, Niemcy byli niedobrzy, tak się nauczyła od swojej matki, tak się nauczyła od matki i tak nauczyła też swoje dzieci.

Aktualną znajomość języka niemieckiego większość mówców ocenia krytycznie. Podkreślają, że jest to język dzieciństwa, który nie rozwinął się w trakcie edukacji. Brakuje im nowoczesnej leksyki. Nazywany jest metaforycznie językiem bajek *Märchensprache*.

Meine, meine Sprache, das ist eine Märchensprache sonst, das ist aber schön. Gleich nach dem Kriege waren doch hier keine polnische Bücher, nur deutsche, die waren überall, ja und meine Mutter m..., da wo eine Märchen m... buch ein Märchenbuch war, hat uns abends z... zu einschlafen, hat sie uns gelesen die, die Märchen, ja, darum sage ich, dass meine Sprache, das ist eine Märchensprache ¹⁰ [mówca urodzony w 1937 r. w Pile, tam mieszka].

Kontakt z językiem niemieckim podtrzymywany jest przez media, głównie telewizję, czytanie niemieckich książek i prasy. Piła jest także odwiedzana przez niemieckie instytucje kultury. Na przykład w 2019 roku do Piły przyjechał wschodniopruski teatr Dittchenbühne, który wystąpił w lokalnym Młodzieżowym Domu Kultury „ISKRA”, wystawiając sztukę *Der Schimmelreiter* zainspirowaną dziełem pod tymże tytułem, autorstwa Teodora Storma¹¹ (Prawdź 2021:8). Z relacji wynika, że w tych okolicach wciąż mieszka około 50 mówców języka niemieckiego. W praktyce nie udało nam się pozyskać więcej wywiadów, z powodu złego stanu zdrowia tych osób, wyjazdów do Niemiec, braku zgody na badanie.

Literatura:

Browarek, T., 2012, Polityka państwa polskiego wobec ludności rodzimej na ziemiach zachodnich i północnych w latach 1945–1949, [w:] Reginia-Zacharski J., Łoś J. (red.), *Sąsiedztwo i pogranicze – między konfliktem a współpracą*. T. 2, Łódź, s. 147–164, <http://dx.doi.org/10.18778/7525-825-7.10>.

Hansen, B., Zielińska, A. (red.), 2022, *Soziolinguistik trifft Korpuslinguistik. Deutsch-polnische und deutsch-tschechische Zweisprachigkeit*, Heidelberg, doi: <https://doi.org/10.33675/2019-82538591>.

¹⁰ Mój język jest językiem bajek, ale to jest piękne. Zaraz po wojnie nie było tu polskich książek, tylko niemieckie, te były wszędzie, i moja matka, była taka książka z bajkami, czytała nam na noc, przed snem, czytała nam bajki. I dlatego, mówię, że mój język jest językiem bajek.

¹¹ Sztukę napisał Raimar Neufeldt, przewodniczący Forum Baltikum – Dittchenbühne.

NTSKPiA, 2017, <http://ntskpia.otostrona.pl/>.

Prawdżic, I., 2021, *Dwujęzyczność polsko-niemiecka w powiecie pilskim, czarnkowsko-trzcianeckim i złotowskim: zarządzanie językiem w trzech pokoleniach na podstawie reprezentatywnych biografii językowych*, „Acta Baltico-Slavica” 45, s. 1–17 <https://doi.org/10.11649/abs.2550>.

Anna Bednarczyk
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2761-8647>
Uniwersytet Łódzki

Bajka Puszkina – bajka Tuwima – bajka o popie i jego parobku

Puskin's tale – Tuwim's tale – The tale of the Priest and of His Workman

Streszczenie

Autorka artykułu bada polskie tłumaczenie *Сказки о попе и его работнике Балде* Aleksandra Puszkina, którego autorem jest Julian Tuwim, w kontekście przekładu tekstu stylizowanego na ludowy. Analizie translatorskiej podległy zarówno forma (arytmiczność i brak jednolitego schematu rymów), jak i elementy leksykalne oraz składniowe nadające tekstowi wspomniany charakter. Jest to przede wszystkim słownictwo i składniowe formy potoczne oraz archaiczne. Rejestry te nie zawsze można odwzorować w translacji na język polski, jednak Tuwimowi udaje się zachować charakter utworu rosyjskiego poety. W niektórych wypadkach stosuje on kompensację, w innych wykorzystuje możliwości języka polskiego, dążąc do naturalizacji, w jeszcze innych pozostawia w wersji polskiej egzotyzujące ją elementy. Niezależnie od tego udaje mu się zarówno odtworzyć sensy, jak i przekazać czytelnikowi polskiemu charakterystyczne cechy stylistyczne oryginału.

Słowa kluczowe: Puskin, Tuwim, bajka, tłumaczenie, stylizacja

Abstract

The author of the article examines the Polish translation of Aleksander Pushkin's *The Tale of the Priest and of His Workman Balda* by Julian Tuwim in the context of translating a folk-styled text. Both the form (arrhythmicity and lack of a uniform rhyme scheme) and the lexical and syntactic elements that give the text the aforementioned character have been analysed. This concerns primarily vocabulary and syntactic colloquial and archaic forms.

These stylistic registers cannot always be reproduced in translation into Polish, but Tuwim manages to preserve the character of the Russian poet's work. In some cases he uses compensation, in others it uses the possibilities offered by the Polish language, orienting to naturalisation; in others it leaves exotic elements in the Polish version. Whatever the case, he manages to both reproduce the senses and communicate the stylistic characteristics of the original to the Polish reader.

Key words: Pushkin, Tuwim, tale, translation, stylization

O translatorskim talencie Juliana Tuwima napisano tak wiele, że pozwolę sobie wspomnieć tylko kilka nazwisk uczonych związanych z tą tematyką, takich jak Sergiusz Kułakowski, który już w 1937 r. zwracał uwagę na artyzm tłumaczeń dokonywanych przez Tuwima (Kułakowski 1937: on-line), Zygmunt Grosbart uznający Tuwimowe przekłady za genialne (Zob. np. Grosbart 1996: 155–170), Jan Orłowski umiejscawiający Tuwima w kręgu poezji Aleksandra Puszkina (Orłowski 2013: on-line), a przede wszystkim Bohdan Łazarczyk, który 1979 r. opublikował książkę poświęconą sztuce translatorskiej tego polskiego poety (Łazarczyk 1979), badając jego tłumaczenia z języka rosyjskiego.

Badacze, zajmujący się translatorską twórczością Tuwima, a także autorzy internetowych wzmianek o Tuwimie-tłumaczu najczęściej wspominają o polskich wariantach wierszy Puszkina, przede wszystkim tych, które opublikowane zostały w *Lutni Puszkina*. Nieco rzadziej przypomina się poetyckie tłumaczenie *Słowa o wyprawie Igora* (Zob. np. Sowietow 1954: 556–568), przekłady dzieł Nikołaja Gogola, Nikołaja Leskowa, Aleksandra Gribojedowa. Czasem mówi się też się o bajkach, najczęściej w kontekście powszechnie znanych rozważań poety o tłumaczeniu Puszkiniowskiej inwokacji do poematu *Ruslan i Ludmiła*, czyli *Czterowiersza na warsztacie*.

W niniejszym artykule chciałabym zająć się jedną z bajek Puszkina, której przekład na język polski nie był jeszcze analizowany, a mianowicie o Tuwimowym wariancie *Сказки о попе и о работнике его Балде* (Пушкин 1979: 305–309), która w polskiej wersji nosi tytuł *Bajka o popie i jego parobku Jolopie* (Puszkina 1959: 535–540).

Zanim jednak przejdę do rozważań translatorskich, chciałabym zaprezentować opublikowaną przez Informacyjną Agencję Radiową notę noszącą tytuł *Rosja: duchowny przeredagował bajkę o „głupim popie”*, która pochodzi ze strony internetowej „Kresy.pl”:

Czy w Rosji dokonano zamachu na twórczość klasyka? – zastanawia się telewizja NTV. Według reportera tej stacji – w Armawirze, w Kraju Krasnodarskim miejscowy duchowny prawosławny przeredagował jedną z bajek Aleksandra Puszkina.

W nowej wersji nie ma już *Bajki o popie i jego parobku Jolopie*, ale jest bajka o *Kupcu Kuźmie i jego parobku*. Z wydanej w 4 tysiącach książeczki dla dzieci zniknęły wszelkie elementy odnoszące się do duchowieństwa.

W tłumaczeniu Juliana Tuwima bajka zaczynała się od słów: „Był raz pop głupi jak czop”. Aleksander Puszkina opowiedział w niej o skąpstwie i niegodziwym zachowaniu XIX wiecznego duchowieństwa. Ojciec Paweł z Armawiru wydał ją w nowej wersji, zamieniając popa na kupca.

„Tę, cudownie ilustrowaną, bajeczkę czytały już dzieci i przyjęły ją z radością. Teraz ona już informacyjnie nie krępuje Cerkwi” – cytuje ojca Pawła telewizja NTV.

Historycy rosyjskiej literatury zwracają uwagę, że wersja puszkiniowskiej bajki o popie idealnie wpisywała się w epokę Związku Radzieckiego. Jednak duchownemu z Armawiru nie można zarzucić ani cenzury, ani przekłamań tekstowych. Rzeczywiście w 1830 roku Aleksander Puszkina napisał *Bajkę o popie i jego parobku Jolopie*, której oryginał do dziś chroniony jest w moskiewskim muzeum.

Jednak pierwsza opublikowana wersja, która ukazała się w 1840 roku, już po śmierci poety opowiadała o „Kupcu Kuźmie”. Jej redaktorem był również znakomity poeta i ulubieniec rodziny carskiej Wasilij Żukowski, który zmienił oryginalny tekst Puszkina w obawie przed cerkiewną cenzurą (IAR/Kresy.pl. 2011).

Przytoczony cytat uświadomił mi zarówno problemy związane z aktualizacją literatury oraz tłumaczeń, jak i łączące się z nimi zawilości cenzuralno-polityczne, które w danym wypadku okazały się aktualne i w XIX wieku, i dzisiaj.

Stąd propozycja przyjrzenia się tłumaczeniu Tuwima, które moim zdaniem nie miało nic wspólnego z „wpisywaniem się” Puszkina „w epokę Związku Radzieckiego”, a tym bardziej z „wpisywaniem się” Tuwima w cokolwiek. Co więcej, uważam, że duchownemu można zarzucić i cenzurę, i przekłamanie tekstowe. Nie tłumaczy go bowiem fakt opublikowania przez Wasylija Żukowskiego bajki o Kuźmie Kuźmiczu, będącej przecież cenzurowaną wersją bajki Puszkina. Ponadto słowa o bajce, która „nie krępuje Cerkwi” najlepiej świadczą o cenzurze obyczajowej zastosowanej przez trawestującego tekst Puszkina.

Gdybyśmy chcieli aktualizować przekład Tuwima zgodnie z modelem zastosowanym przez nienazwanego z imienia duchownego z Armawiru,

musielibyśmy rozpatrzyć zastąpienie duchownego kupcem, aby nie krępować żadnego Kościoła. Można by też pójść dalej przerabiając w podobny sposób na przykład *Krótką rozprawę między trzema osobami, Panem, Wójtem, a Plebanem* Mikołaja Reja (1543). A przecież, jak głosi rosyjskie przysłowie „Из песни слова не выкинешь”.

Niemniej w niniejszym artykule zamierzam zająć się przekładem interlingwalnym interesującego mnie tekstu i sprawdzić, co zostało, a co zniknęło z polskiego wariantu, ale też co dodał do niego tłumacz. Chciałabym również odpowiedzieć na pytanie o odtworzenie charakteru Puszkiniowskiego wiersza, stylizowanego na utwór ludowy.

Przystępując do dokonania porównawczej analizy translatologicznej, wypada uwzględnić objaśnienie tłumacza zamieszczone pod tekstem. Tuwim pisze, że Puszkini „*Bajkę*...: „napisał w stylu tzw. „rajecznych stichow”, które często cechowały się celowo prymitywnymi środkami artystycznymi, arytmicznością, a ich rymy często są świadomie częstochowskie” (Tuwim 1959: 550), dlatego też swoje rozważania rozpocznę właśnie od struktury tekstu.

„Wiersz rajeczny”¹, o którym wspomina Tuwim, jest w wypadku bajki Puszkina jedną z form stylizacji tekstu, który poza tym został przez rosyjskiego poetę nasycony innymi jeszcze elementami wskazującymi na ludowość bajki. Tłumacząc tego rodzaju wiersz wypada ową stylizację uwzględnić. Tuwim pisze o arytmiczności i rymach przypominających częstochowskie. W kontekście literatury polskiej warto przywołać tu pieśń dziadowską, którą z „rajecznym” wierszem łączy między innymi wyraźnie akcentowana fraza i częste banalne rymy parzyste, zwane częstochowskimi. Ponadto oba gatunki stosunkowo często mają satyryczny charakter. Co więcej, Tuwim w wierszach satyrycznych sięgał do formy pieśni dziadowskiej. Jednak w przypadku *Сказки*... nie można mówić o formie pieśni, przede wszystkim z uwagi na jej, wskazany przez Tuwima, arytmiczny charakter, który nie pozwala na wykonanie wokalne. Dlatego też tłumacz podkreśla przede wszystkim zastosowanie przez Puszkina rymów częstochowskich. Warto dodać, że są one parzyste, podobnie jak w pieśni dziadowskiej. Rymy te w wierszu Puszkina nie posiadają ustalonego schematu. Można konstatować, że w oryginale przeważają rymy żeńskie, choć męskie też się w nim pojawiają, a w ostatnich partiach tekstu zaczynają nawet przeważać.

¹ W związku z bazową formą, jaką jest słowo *paëk* (rajok) w języku polskim stosuję transkrypcję rajok i rajeczny.

Analizując obrazy zawarte w oryginale, można również dojść do wniosku, że rymy męskie częściej napotykaamy tam, gdzie tekst się dynamizuje i staje się bardziej emocjonalny, natomiast żeńskie zwykle łączą się ze spokojną wypowiedzią, na przykład z opisem.

Tuwim – jak już wspomniałam – dostrzega ludową strukturę bajki i stara się przenieść ją na grunt polski, wykorzystując zarówno podobieństwo form gatunków ludowych, jak i odejście Puszkina od jednolitego schematu rytmicznego oraz kompozycji rymów. Odstępstwa oryginału pozwalają bowiem na odstępstwa w tłumaczeniu. W wypadku interesującego mnie tłumaczenia polski poeta odchodzi od częstych u niego starań o odtworzenie oryginalnego rymu męskiego. Nie znaczy to, że tłumacząc bajkę Puszkina Tuwim rezygnuje z nich, ale rymów męskich jest w wersji polskiej o wiele mniej niż w pierwowzorze. Jeśli na przykład w pierwszych dwunastu wersach oryginału napotykaamy układ rymów parzystych: męski (*пон – лоб*) – żeński (*базару – товару*) – męski (*Балда – куда*) – żeński (*поднялся – взыскался*) – żeński (*работник – плотник*) – żeński (*такого – дорогого*), to w tłumaczeniu odnajdujemy odpowiednio rymy w układzie: męski (*pop – czop*) – żeński (*jarmarku – towarku*) – żeński (*wkoło – Jołop*) – żeński (*siebie – nie wie*) – żeński (*szukasz – kucharz*) – żeński (*jednocześnie – cieślę*).

Poza strukturą pozwalającą dopatrywać się w bajce Puszkina stylizacji na folklor w tekście pojawiły się słowa i formy potoczne, takie jak: *кой-какого товару, батька, авось, тятя, невмочь, не плотите, ужо, попляши-тка, тягаться, слабенок, обгони-ка, догоняй-ка, полно, подыми-тка, череда, ан* (w wyrażeniu: *ан будет он мой*), *покрюкивает*. Napotykaamy w niej również archaizmy, na przykład: *Толоконный лоб, оброк, полверсты, верста полба, поднапружился*.

Tuwim stara się przekazać potoczny charakter tych określeń, a zarazem charakter wypowiedzi popa i jego parobka. Jednym ze sposobów przekładu jest kompensowanie rosyjskich form potocznych polskimi z dopełniającym zdrobieniem, jak w przypadku słów: *Посмотреть кой-какого товару – Kupiłby jakiego towarku*². Trzeba zauważyć, że formy zdrobniałe, które pojawiają się zarówno w oryginale (np.: *молоденек, слабенок, лесок, котенок, мужичок, близенько*), jak i w tłumaczeniu (np.: *serdeńko, maleńko, biesiątko, niemogątko, blisko-bliziutko, często-częściutko*) w tekstach satyrycznych często kojarzą się z potocznością stylu wypowiedzi. Warto

² Wszystkie wyfłuszczenia w tekście – A.B.

również zwrócić uwagę na niektóre z tych form, a mianowicie na autorski neologizm Tuwima *niemogątko*, na wykorzystanie częstych w rosyjskim folklorze wzmacniających znaczenie powtórzeń semantycznych i utworzenie polskich określeń tego typu: *blisko-bliziutko* oraz *często-częściutko*, a z drugiej strony na wykorzystanie polskich form archaicznych, takich jak *serdeńko* czy *maleńko*.

W tym kontekście wypada też zauważyć, że w wariancie Tuwima odnajdujemy zarówno przestarzałe dziś formy słów (*niemożebny*, *należytość*, *narychtować*, *mieszek*, *myto*, *rozruchało się* [morze – A.B.]), jak i składni (*Obydwu nam będzie wygoda*; *nielaska na nas*; *Będę ja ci służył pilnie*; *ono*, *znaczy się*, *moje*). Przy tym w niektórych wypadkach odpowiadają one jednostkom tekstu rosyjskiego, przykładem może być *оброк* i polskie *myto*, chociaż polski ekwiwalent oznacza podatek za przejazd, a nie obrok (podatek płacony feudałowi). Niemniej w kontekście rozpatrywanej bajki nie ma znaczenia, za co biesy miały płacić popowi podatek. W innych wypadkach polskie archaizmy mogą pojawić się niezależnie od braku słowa stylizowanego tak w oryginale, jak na przykład rosyjskie *мешок* i polskie *mieszek*, a nie neutralne stylistycznie *worek*.

Ponadto wrażenie ludowości tworzą obecne w bajce Puszkina, ale też w tekście polskim wyrazy i wyrażenia potoczne, w tym nawet obraźliwe, na czele z wymienianym już określeniem popa – *Толоконный лоб* charakteryzującym tego bohatera bajki jako głupiego, bezmózgiego, co Tuwim tłumaczy funkcjonalnie: *Głupi jak czop*, wykorzystując podwojenie semantyczne *głupi* oraz *czop* (w znaczeniu głupiec). Podobną decyzję dotyczącą tłumaczenia funkcjonalnego podjął Tuwim przekładając słowa: *Да понадеялся он на русский авось* polskim *Ale co tam! Rzyka-fizyka* z transformowanym wyrażeniem *ryzyk-fizyk*. Tak też stało się w wypadku rosyjskiej wypowiedzi *Попляши-тка ты под нашу балалайку* zastąpionej w przekładzie transformowanym polskim frazeologizmem „Tańczyć (tak), jak ktoś zagra”, czyli *Tak teraz tańcuj, jak ja ci pobrzdkam*, z gminnym *tańcuj* i potocznym *pobrzdkam*. Co ciekawe, z polskiego tekstu zniknęło nie tylko potoczne wzmocnienie *попляши-тка*, ale również rosyjska bałałajka, choć moim zdaniem wskazane polskie słowa całkowicie je kompensują. Jeszcze innym przykładem jest *зламаны грош* wprowadzony przez poetę polskiego w miejsce rosyjskich „zaległości” (*недоимки*). Podobnie zamykające bajkę słowa: *А с третьего щелка / Вышибло ум у старика*, na miejscu których pojawi-

ły się polskie: *A od trzeciego / Powypadały klepki ze Iba starego*, co kojarzy się z frazeologizmem „brakować piątej klepki”.

Jednak kojarzone przez polskiego czytelnika stałe zwroty i frazeologizmy nie tylko nie burzą sensów oryginału, ale pozwalają mu lepiej zrozumieć tekst, nawet jeśli sugerują polski obszar kulturowy, jak *złamany grosz*. Tak dzieje się również w wypadku *пoлбы* – kaszy z pszenicy płaskurki zastąpionej w wariancie polskim *bobem*, choć w tym wypadku wprowadzenie do tekstu pszenicy z płaskurki nie byłoby zrozumiałe dla czytelnika docelowego.

Wracając natomiast do wyrażen potocznych i niezbyt eleganckich, zwróć uwagę na występujące w tłumaczeniu słowa: *lepetyna* (*Już zawczasu mu trzeszczy lepetyna*), *robota* (*Zadaj ty mu robotę niemożliwą*) i *robić* (*robi za siedmiu*), eufemistyczne *wciornastki*, czyli wciorności (wszyscy diabli) oraz występujące w charakterze przekleństwa: *Niech cię Bóg kocha!*, a przede wszystkim imię parobka – *Jołop*, które czytelnikowi polskiemu kojarzy się z pogardliwym określeniem człowieka głupiego, nierozgarniętego, ograniczonego. Wypada zauważyć, że odpowiada to rosyjskiemu imieniu *Балда* – przezwisku człowieka tępego, głupca. Warto też odnotować wykorzystanie przez Tuwima transkrypcji obecnego w oryginale rosyjskiego słowa *собаки* (*sobaki*) określającego biesy i niewątpliwie obraźliwego.

Z omówionymi już zagadnieniami translacji łączy się jeszcze jeden rodzaj zabiegów artystycznych często kojarzonych z folklorem, a mianowicie powtórzenia. Spotkać je można na różnych poziomach omawianej bajki. Mogą to być powtórzenia aliteracyjne, jak w wersach:

Понатужился,

Понапружился.

Często, podobnie jak w przytoczonym cytacie, są to słowa z powtarzającymi się zestrojami dźwięków, na przykład z multiplikowanym prefiksem: *Печь затопит, всё заготовит, закупит*, choć bywają też powtarzające się sylaby: *Да вот веревкой хочу море морищить*. Mogą to być również typowe wzmacniające wypowiedzi powtórzenia semantyczne, jak w wersach: *Старый Бес стал тут думать думу* czy *Приподнял кобылу, два шага шагнул*. Tuwim stara się te podwojenia i potrojenia odtworzyć. Tłumacząc cytowane wyżej aliteracje występujące w kolejnych wersach, pisze:

*Natężył się, biedaczek,
Naprzężył się, nieboraczek*

Odwzorowuje również część multiplikowanych prefiksów pojawiających się w wersach, choć może przy tym zmienić ich kolejność bądź miejsce w wierszu:

*A Jolop już zaprzęgnie, zaorze;
W piecu napali, narychtuje wszystko, zakupi.*

O wzmocnieniach semantycznych *często-częściutko* i *blisko-bliziućko* już wspominałam. Wypada jednak dodać, że kompensują one nieobecne w tekście polskim rosyjskie: *стал тым думать думу* oraz *два шага шагнул*.

W polskim tekście Tuwima elementy wskazujące na ludową stylizację nie zawsze lokowane są w tych samych miejscach, w których znajdują się one w oryginale, często podlegają one inwersji. Mimo to zastosowane przez tłumacza środki artystyczno-stylistyczne pozwalają odtworzyć charakter pierwotnego tekstu. Z kolei archaizmy, a także formy i wyrażenia potoczne, które pojawiają się w tłumaczeniu wspomagają kompensację tych stylizowanych elementów rosyjskiego wiersza, które w przekładzie utraciły swoje pierwotne nacechowanie.

Rozpatrując przekład Tuwima niewątpliwie trzeba zgodzić się z innymi badaczami, którzy podkreślali jego kreatywność i nowatorstwo jako tłumacza. Należy również podkreślić umiejętność wykorzystania przez polskiego poetę możliwości, jakie dają tłumaczowi jego własne (przekładowe) język i kultura, co wiąże się także z umiejętnym łączeniem elementów egzotyzyzujących tekst polski z widoczną w przekładzie orientacją na tekst docelowy. Dzięki temu czytelnik docelowy nie tylko otrzymuje ten sam komunikat, ale też odczuwa podobne emocje, związane z obrazem bohaterów i wprowadzonym do tekstu komizmem.

Literatura:

- Grosbart Z., 1996, *Twórczość Juliana Tuwima i „arcytrudna sztuka” przekładu*, [w:] Fast P. (red.), *Obyczajowość a przekład*, Katowice, s. 155–170.
Kułakowski S., 1937, *Julian Tuwim jako tłumacz Puszkina*, „Kamena” IV, nr 7, s. 157–159, [biblioteka.teatrnn.pl/dlibra/Content/9355/Kamena_7\(37\)_1937.pdf](http://biblioteka.teatrnn.pl/dlibra/Content/9355/Kamena_7(37)_1937.pdf) [16.12.2018].

- Łazarczyk B., 1979, *Sztuka translatorska Juliana Tuwima: przekłady z poezji rosyjskiej*, Wrocław.
- Orłowski J., 2013, *Julian Tuwim w kręgu poezji Puszkina*, <http://pisarze.pl/index.php/eseje/6023-jan-orlowski-julian-tuwim-w-kregu-poezji-puszkina.html?highlight=WyJvclx1MDE0Mm93c2tpIl0=> [dostęp: 28.11.2022].
- Пушкин А., 1977–1979, *Сказка о попе и о работнике его Балде*, [w:] Пушкин А., *Полное собрание сочинений: в 10 т.*, t. 4. *Поэмы. Сказки*. Ленинград, s. 305–309.
- Puszkina A., 1959, *Bajka o popie i jego parobku Jolopie*, tłum. Tuwim J., [w:] Tuwim J., *Dziela*, t. 4, ks. 1., Warszawa, s. 535–540.
- Rosja: duchowny przeredagował bajkę o „głupim popie”*, 2 marca 2011, <https://kresy.pl/wydarzenia/rosja-duchowny-przeredagowal-bajke-o-glupim-popie/>, IAR/Kresy.pl. [dostęp 28.11.2022].
- Sowietow S. 1954, „*Słowo o pułku Igora*” w polskim przekładzie Juliana Tuwima, „*Pamiętnik Literacki*” nr 45/4, s. 556–568.
- Tuwim J., 1959, *Dziela*, t. 4, ks. 1., Warszawa.

Iwona Rzepnikowska
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5709-1714>
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Kot jako bohater polskiej bajki ludowej: wątki, motywy, funkcje

A Cat as a hero of a Polish folk tale: Types of tales / threads, motifs and functions

Streszczenie

Celem artykułu jest omówienie sposobu przedstawienia kota w polskiej bajce ludowej. W dużej mierze zależy on od gatunkowych reguł danego typu narracji. W opowieściach zwierzęcych kot może wcielić się w zasadzie jedynie w postać trickstera lub też jego ofiary. Narratorzy opowieści magicznych obsadzają go w roli udomowionego towarzysza człowieka, reprezentanta bajkowej cudowności lub demonicznego poplecznika ludzi parających się czarami. Ostatnie z wymienionych wcieleń, rozwijające się w kierunku użyczenia swej fizjonomii reprezentantom zaświatowego porządku jest typowe głównie dla podań wierzeniowych. Z uwagi na psychologicznie uzasadnioną potrzebę ośmieszania wszelkich zagadkowych stron bytu naturalna wydaje się obecność kota w bajkach komicznych. Z kolei w fabułach zawierających treści ajtiologiczne kot dysponuje cechami bohatera kulturowego. Ratuje bowiem ludzkość przed zagładą w ogóle i przed głodem w szczególności.

Słowa kluczowe: kot, bajka ludowa, trickster, bajka magiczna, podanie wierzeniowe

Abstract

The aim of this article is to discuss the way of presenting a cat in a Polish folk tale. To a large extent, it depends on the genre rules of a given type of narrative. In animal stories the cat can basically play only the role of a trickster or its victim. The narrators of fairy tales cast it as a domesticated

companion of a man, as the representative of the fairy-tale wonder, or as a demonic supporter of people who dabble in witchcraft. The last of these incarnations, developing in the direction of lending its physiognomy to representatives of the otherworldly order, is typical mainly for belief narratives. Due to the psychologically justified need to ridicule all the mysterious sides of existence, the presence of the cat in comic folk tales seems natural. On the other hand, in plots containing aetiological content, the cat has the features of a cultural hero. It saves humanity from destruction in general and from famine in particular.

Key words: cat, folk tale, trickster, fairy tale, belief narrative

Kot (*Felis catus* vs *Felis domestica*) jest jednym z najwcześniej udomowionych zwierząt, które towarzyszy człowiekowi od kilkunastu tysięcy lat. Według niektórych opinii do Europy drapieżnik ten dotarł dopiero w średniowieczu. Wiadomo także, że już w VIII w. n.e. był on hodowany przez plemiona zachodniosłowiańskie. Koty okazały się niezwykle użyteczne w zwalczaniu myszy i szczurów, zastępując tym samym oswojone łasice (Anusiewicz 1990: 99–100). Od najdawniejszych czasów w różnych kulturach ze zwierzętami związane były najrozmaitsze wierzenia, oscylujące między nabożną czcią (Babilon, Egipt, Nubia) a dążeniem do unicestwienia ze względu na przypisywane im właściwości demoniczne (Chiny, Indie) (Kowalski 1998: 241–242).

W kulturze ludowej Słowian kot odgrywał znaczną rolę w wierzeniach, obrzędowości, medycynie ludowej oraz praktykach magicznych. Przypisywano mu ambiwalentne znaczenia. Z jednej strony kota wiązano ze światem demonów, które chętnie przybierały jego postać (diabeł, zmara), z drugiej – był zwierzęciem nietykalnym (zakaz spożywania kocięgo mięsa), a także wykorzystywanym w zabiegach puryfikacyjno-ochronnych. Powszechne było przekonanie o wróżebnych właściwościach kota. Spotkanie z nim rzadko zapowiadało coś dobrego, zwłaszcza w sytuacjach granicznych. Na podstawie zachowania zwierzęcia orzekano o możliwych zmianach w życiu człowieka i całej społeczności (Гыпа 2019: 335–370; Anusiewicz 1990: 105–107; Kosiński 1904: 30–31).

Symbolika kota zarówno w polskiej, jak i słowiańskiej kulturze ludowej została stosunkowo dobrze zbadana. Na uwagę zasługują zwłaszcza etnolingwistyczne opracowania Janusza Anusiewicza (1990: 95–141) i Aleksan-

dra Gury (2019: 335–370), w których nie pominięto w zasadzie żadnego aspektu powyższej problematyki. Uzupełnieniem tego stanu badań są prace podejmujące bardziej szczegółowe zagadnienia, rozpatrywane na podstawie jednorodnego korpusu tekstów (Mosiołek 1993: 47–70, Белова 2003: 193–199, Stanulewicz 2011: 181–188). Jakkolwiek niektórzy z wymienionych autorów uwzględniają w swych badaniach narracje bajkowe, wydaje się jednak, że nie czynią tego w sposób wystarczający. Toteż niniejsze rozważania zostały pomyślane jako próba wyrównania tych nieco zaburzonych proporcji. Wprawdzie ich celem jest omówienie sposobu przedstawienia kota jedynie w polskiej bajce ludowej, tym niemniej zaprezentowane uwagi mogą stanowić punkt wyjścia do analizy tego typu fabuł funkcjonujących na innych obszarach słowiańszczyzny.

Kot jest bohaterem licznych gatunków folkloru słownego, m.in. frazeologizmów, przysłów, zagadek, zamówień i – co będzie nas szczególnie zajmować – wielu odmian gatunkowych bajki ludowej. Na pierwszym miejscu sytuują się historie zwierzęce i magiczne, w dalszej zaś kolejności przekazy religijne, komiczne, ajtiologiczne i podania wierzeniowe¹. Sposób przedstawienia interesującego nas zwierzęcia w dużej mierze zależy od gatunkowych reguł danego typu narracji, jednak niektóre cechy jego bajkowego wizerunku mają bardziej uniwersalny wymiar, przekraczając ramy genologicznych ograniczeń.

W konstruowaniu znaczeń przypisywanych kotu w bajce zwierzęcej zasadniczą rolę odgrywają jego biologiczne uwarunkowania i predyspozycje, zwłaszcza instykt łowiecki wyzwalany przede wszystkim podczas polowania na myszy. Mamy przy tym do czynienia z jego daleko posuniętą personifikacją, o czym świadczy zdolność do samodzielnego myślenia, działania, a także umiejętność posługiwania się mową. Jednocześnie brak jest podstaw do uznania bajkowych wcieleń kota za alegoryczną wizję ludzkiej kondycji.

Ciekawych informacji o naturze interesującego nas zwierzęcia dostarczają realizacje typów bajkowych T 112 „Mysz wiejska i miejska”, T 113 „Dwie myszy”, T 247 „Sowa i jej młode”, zwłaszcza jednak liczne warianty wątku T 130 „Zwierzęta w chacie zbójcekiej”². W tych najbardziej rozpowszechnionych na świecie historiach (Fryczowa 1960: 263–265)

¹ W artykule wykorzystałam informacje z dwóch haseł słownikowych mojego autorstwa – *Kot* i *Kot w butach* (Rzepnikowska 2018: 198–207).

² Symbol T wraz z odpowiednim numerem oznacza odwołanie do opracowania Juliana Krzyżanowskiego *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym* (1962–1963).

kot dołącza do grupy zwierząt domowych, które – krzywdzone przez swych gospodarzy – wyruszają w świat. Nasz bohater okazał się bezużyteczny w zagrodzie, ponieważ wraz z wiekiem stał się ciepłolubny i leniwy, przede wszystkim jednak utracił swoje podstawowe atuty: doskonały słuch, niezbędny do precyzyjnej lokalizacji ofiary, oraz zręczność i spryt w chwytaniu myszy (por. „Gospodyni miała jakosik kase we worku, kazała mi pilnować, ja se usnoł i nie słyszałek nic; przysły mysy, nazarły, jesce i wypuściły te kase s worka. Dopiro się gospodyni zgniwała, obiecała mie zerznąć rzemieniem jak psa; ja se uciuk i ide we świát!” (T 130; Ulanowska 1889: 781)). Dalszy rozwój wypadków pokazuje jednak, że zwierzę nie straciło całkiem swojego wigoru, skutecznie bowiem wspiera towarzyszy w walce o utrzymanie zajętego przez nich domostwa. Wykorzystuje przy tym przyrodzone właściwości, możliwe do zaobserwowania w naturalnym środowisku, np. świecące w ciemnościach oczy czy zdolność do wydawania przeraźliwych dźwięków: „I przylecieli djebli, lecom prosto do pieca. – Kot zaświcił uocami, zafuknon mu uocy. – Djebeł poleciał do pola, a wół go przysturzył ku suupowi i bód go. A kurás zapiął na pónocy. – Djebeł myślál, ze ón woła: „dajcie go haw” i uciék” (T 130 Kopernicki 1891: 41), – „Djebeł leci grzać się ku piecowi, a kot fucál na niego; leci ku oknowi, baran go pucnon, pobód djebła. Potym leciał ku drzwiom, a gānsior go scypnoł” (T 130 Kopernicki 1891: 42). Kot doskonale sprawdza się zatem w działaniach zespołowych, mimo że z natury nie jest zwierzęciem stadnym.

Jako bohater bajek zwierzęcych kot z powodzeniem używa ostrych pazurów, którymi atakuje narząd wzroku przeciwnika (por. np. „I liska wraziła łeb do té dziure, a pies jé hyciu za łeb, kot wyłupił jé ocy, a kurás śleciál i rozerwáli je i mieli piecenie s té liski” (T 122 „Lis (wilk) traci zdobycz”; Kopernicki 1891: 41). Służą mu one ponadto do zaproszenia oczu intruza popiołem z racji łatwego dostępu do pieca, stanowiącego jego zwyczajowe lokum (T 130 Gonet 1900: 271; Saloni 1908: 294).

W bajkach ludowych kot często występuje w parze z psem. Bywa jego przeciwnikiem lub sprzymierzeńcem, przy czym w pewnej mierze jest to ponadgatunkowy motyw. Narratorzy nacechowanych ajtiologicznie narracji zwierzęcych, np. T 200 „Antagonizm psa i kota”, T 202 „Dlaczego psy się obwąchują”, opowiadają o pierwotnej przyjaźni i zaufaniu, jakimi darzyły się obydwie czworonogi, a następnie podają powody drastycznej zmiany zaistniałej w ich relacjach. Osnową większości fabuł tego typu jest niedotrzymanie przez kota warunków umowy, np. dotyczącej dostarczenia pieprzu

na psie wesele (T 202 Ulanowska 1884: 294) lub przechowywania różnego rodzaju dokumentów, w tym testamentu z zapisem ojcowizny (T 200). Powierzony mu przez psa dowód otrzymania spadku kot ukrywa pod strzechą, żywiąc przekonanie, że nikt poza nim nie zdoła wspiąć się na taką wysokość. Tymczasem do kociej kryjówki z łatwością dostają się myszy i niszczą dokument. Skutkuje to wrogością wobec siebie wszystkich uczestników wydarzenia: „I od tego czasu taki zawziętek: Wilk na psa, pies na kota, a kot na mysz” (T 200; Gustawicz 1881: 177). Zarzewiem konfliktu między bohaterami analizowanych narracji może stać się przedkładanie przez koty przyjemności nad obowiązek. Zamiast sumiennie pilnować mięsa skradzionego rzeźnikowi przez psy po skonsumowaniu pewnej jego części, zresztą zgodnie z warunkami zawartej umowy, „Późno w nocy zachciało się kotom spać. Gdy te spały, przyszły myszy i wszystko mięso zjadły. Dlatego dziś pies nie lubi kota, a gdy się z nim spotka, warczy: Gdzie mięso?!” (T 200; Magierowski 1902: 424).

Kot jako sojusznik psa walczy przyczynia się do zwycięstwa dowodzonej przez niego armii zwierząt domowych, w czym niebagatelną rolę odgrywa podniesiony ogon. Mylnie uznany za niebezpieczny rodzaj broni (pika, drąg), sieje panikę wśród leśnych przeciwników, którzy ukrywają się w różnych miejscach, nie stając nawet do walki. Tymczasem i sprawca całego zamieszania równie łatwo traci rezon, gdy spod sterty ruszających się liści wyskakują nie myszy, jak się spodziewał, lecz lis i wilk. Kto widział zdezorientowanego kota chaotycznie przemieszczającego się w realnej przestrzeni, ten z łatwością wyobrazi sobie bohatera analizowanych narracji. Prerażone zwierzę uruchamia lawinę zdarzeń, ostatecznie rozstrzygając losy wojny na korzyść drużyny psiego dowódcy (por. T 104 „Wojna zwierząt”, Ciszewski 1894: 319; T 200 Kosiński 1881: 215).

Bliskie relacje kota i psa, swoista nierozłączność czworonogów wynika z ich niepośledniej roli w ocaleniu ludzi od śmierci głodowej (T 2635 „Chciwa baba (zmniejszone kłosy”). Na nich właśnie powołała się Matka Boska, gdy Stwórca, rozgniewany nieposzanowaniem zboża przez człowieka, postanowił zupełnie pozbawić rośliny ziaren, które, co ważne, pokrywały łodygi na całej długości. Boża Rodzicielka chwyciła wówczas ręką kłos z prośbą, by zostawić choć tyle, co dla „jej zwierzynki, dla kotka i pieska” (T 2635; Ulanowska 1887: 143). Toteż, jak powiada narrator, „To zboże więc, co mamy, nie jest nasze, ale należy do psa i kota” (Siewiński 1903: 71). Zwierzęta są nie tylko nieodłącznymi towarzyszami Matki Boskiej, ale wła-

śnie jej zawdzięczają istnienie. Stwórca bowiem przeoczył je w swych planach. To też powód, by darzyć miłością obydwie istoty: „teraz kto kocha Maryję, kocha i jej stworzenia” (Ulanowska 1887: 143). O okolicznościach pojawienia się kota wiadomo jeszcze, że powstał z rękawiczki rzuconej Noemu z obrazu przedstawiającego Matkę Boską Częstochowską (!). Nie mógł on sobie bowiem poradzić z diabłem grasującym po arce pod postacią myszy (T 825 „Diabeł w arce Noego”; Siarkowski 1883: 111). Zjedzony przez kota czart ukrył się jednak w jego oczach, czym narrator tłumaczy osobliwości spojrzenia tego zwierzęcia: „Kot ma złego (ducha) w oczach” (T 825; Gustawicz 1881: 138).

Jeszcze jednym powodem szacunku dla kota, jest pozyskanie mlecznej krowy. Bóg okazał litość czworonogowi skarżącemu się na brak pożywienia i, posławszy człowiekowi krowę, nakazał, aby ten po każdym dojeniu część mleka przeznaczal dla kota: „Więc gdyby nie kot, nie miałby człowiek krowy ani mleka” (T 2481 „Kot i krowa”, Kosiński 1904: 30)³. Na marginesie warto dodać, że w bajce kot rzadko pojawia się w kontekstach związanych z tym właśnie płynnym pokarmem.

Kot i pies to jedyne zwierzęta w gospodarstwie Matki Boskiej, którym opiekę muszą zapewnić dwie przyrodnie siostry, po kolei przybywające do jej domostwa (T 480A „Dwie siostry, dobra i zła”). Gospodyni oczekuje od dziewcząt należytego traktowania czworonogów, dbania o ich higienę i zaspokajania potrzeb pokarmowych. Co ciekawe, menu podopiecznych bazuje jedynie na kaszy i grochu. Być może odpowiedzi na pytanie o takie właśnie żywieniowe preferencje kota i psa należałoby szukać w analizowanych wyżej narracjach o zmniejszonych kłosach (T 2635). Trzeba też pamiętać o tym, że dbałość o zwierzęta stanowi tu rodzaj sprawdzianu poświadczającego prawość charakteru obydwu sióstr, dobroć i szlachetność lub odwrotność tych cech, co w efekcie przekłada się na nagrodę lub karę (Rzepnikowska 2005: 125–139).

W największym stopniu bajkowe czworonogi przypominają swych pobratymców żyjących w naturze w opowieściach magicznych o siostrze poszukującej braci zaklętych w ptaki (T 451 „Siedem kruków”). Stają się one narzędziem manipulacji okrutnej teściowej oskarżającej synową o to, że ro-

³ Na marginesie dodajmy, że wg historii zanotowanej na Huculszczyźnie kot zapobiegł odjęciu krowie mleka. Uczepił się bowiem łapkami jej wymienia, kiedy zawiedziony postępowaniem ludzi Bóg chciał zupełnie pozbawić zwierzę strzyków, których kiedyś było znacznie więcej niż teraz. Dzięki interwencji kota zostały tylko cztery (Белова 2003, 198–199).

dzi nie dzieci, lecz zwierzęta. Kobieta pozbywa się więc wnuków, a na ich miejsce podstawia psa i kota. Na szczęście w finale triumfuje dobro i sprawiedliwość, a niegodziwa krewna zostaje srodze ukarana (Rzepnikowska 2022: 15–17).

Jednym z ciekawszych wcieleń kota w bajce ludowej jest bohater, którego można uznać za spadkobiercę cech mitologicznego trickstera. Istotę jego działań stanowi bowiem przekazanie rywalowi fałszywej informacji maskującej jego prawdziwe zamiary. Zgodnie z ustaleniami Jeleny Nowik, strategia ta przewiduje sześć scenariuszy, tj. deprecjonowanie lub wyolbrzymienie walorów swoich, przeciwnika albo obiektu będącego przedmiotem aspiracji każdej ze stron sporu (НОВИК 1993). Tak np., w odpowiedzi na przechwałki lisa, który w swoim mniemaniu ma „siedem rozumów, a ósmy wykręt”, kot skromnie przyznaje, że ma „jéno jedno rozumisko, ale jesce bele jakie”. Następnie, widząc myśliwych z psami, bagatelizuje niebezpieczeństwo („rzeźniki cieleńta prowadzo”), sam jednak przezornie salwuje się ucieczką na drzewo. Tymczasem lis, który niefrasobliwie poddał się perswazji kociego interlokutora, kończy swój żywot jako łowieckie trofeum (T 105 „Kot i lis”; Ciszewski 1894: 321–322). Fortel bohatera niniejszej analizy wydaje się tym bardziej komiczny, a zwycięstwo znaczące, że doszło do zakwestionowania zwyczajowego wizerunku lisa w eposie zwierzęcym jako lidera w gronie sukcesorów mitologicznego przechery (Rzepnikowska 2021: 69–74).

Zachowanie kota w opowieściach typu T 54 „Kot niańką lisiątek” jest przykładem strategii opartej na swego rodzaju autopromocji. Chcąc uniknąć losu ofiary, zwierzę proponuje lisicy usługi w charakterze opiekuna jej potomstwa. Prezentuje się zatem jako istota kompetentna, dysponująca określonymi umiejętnościami, a więc nie przedstawiająca żadnego zagrożenia. W konsekwencji transakcja okazuje się korzystna dla obu stron, zwłaszcza jednak dla kota. Stały dostęp do pożywienia na tyle poprawia jego wygląd i kondycję, że zaczyna budzić pewien niepokój wśród mieszkańców lasu. Podejmują więc oni próbę zażegnania potencjalnego niebezpieczeństwa, wydając przyjęcie na cześć kocio-lisiej pary (Magierowski 1899: 173).

Kot-przechera to mistrz uwodzenia, o ile oczywiście ma do czynienia z kimś, kto jest podatny na tego rodzaju zabiegi, jak np. mieszkanki lisiej jamy. Nakłania je do opuszczenia bezpiecznej kryjówki wokalnie-instrumentalnymi popisami, jednak we wnętrzu nory nie zastaje już żywej przyjaciółki kury, która wcześniej trafiła tu w wyniku porwania, lecz jedynie przygotowaną z niej pieczeń (T 106 „Kot i lis”). Bądź co bądź, to gotowy posiłek!

Zdrowy rozsądek bierze więc górę nad emocjami i ptak ląduje w żołądku kocura („zapłakał i z wielkiej żałości ją – zjadł”, Petrow 1878: 171).

W stosowaniu odpowiedniej taktyki, uwarunkowanej zmienną sytuacją i wiedzą na temat niedostatków rywala nie ma sobie równych bohater bajki Antoniego Glińskiego *O księciu na Gołoszyszkach Gołopiętskim, i o jego kocie* (1862) będącej realizacją wątku T 545 „Kot w butach”. Ofiarą podstępnych działań kota-przechery padają kolejno dzikie zwierzęta, król i jego córka, poddani olbrzyma, a wreszcie sama bestia. Zgłodniałe leśne czworonogi kot mami obietnicą sutego jądła, zniewolonych i tchórzliwych poddanych olbrzyma straszy perspektywą wymierzenia kary dotkliwej fizycznie, a wobec świadomego własnej wartości wielkoluda-czarodzieja skuteczną bronią okazuje się deprecjonowanie jego zalet. Także król zachowuje się zgodnie z oczekiwaniami kota-trickstera. Kiedy ten chce zdobyć sympatię i zaufanie monarchy, schlebia jego próżności, posyłając mu bogate podarunki, a ugruntowaniu tego odczucia władcy służy mistyfikacja związana z kąpielą w rzece i kradzieżą ubrania rzekomemu księciu. Jako osoba wspaniałomyślna król nie może odmówić pomocy poszkodowanemu, tym bardziej, że zyskuje jego niewymowną wdzięczność, a to nie pozostaje obojętne dla wysokiej samooceny monarchy. Wszystkie fortele kota przynoszą pożądany przez niego skutek, zapewniając właścicielowi czworonoga awans społeczny poprzez ożenek z królowną, a jemu samemu wygodne i dostatnie życie (Rzepnikowska 2021: 73). Jednak prawdziwym ukoronowaniem jego zasług są buty „z czerwonego aksamitu”, które zwierzę otrzymuje dopiero w finale opowieści. Ten najbardziej rozpoznawalny jego atrybut, we francuskim oryginale mający mu ułatwić wykonywanie kolejnych zadań, w wariacie Glińskiego traci swą utylitarną funkcję na rzecz walorów czysto estetycznych.

Bajka Glińskiego, jako realizacja wątku zakwalifikowanego do grupy fabuł magicznych, to jednocześnie dobry przykład pełnienia przez kota funkcji pomocnika. Jak wiadomo, wsparcie czworonoga musi być uwarunkowane uprzednim dobrem wyświadczonym mu przez bajkowego protagonistę, np. wykupieniem go od niechybnej śmierci (T 560 „Pierścień magiczny (Wdzięczne zwierzęta)”). Toteż futrzany sojusznik zawsze wiernie towarzyszy opiekunowi, pomaga mu zmierzyć się z zadaniami trudnymi, a niekiedy wręcz dla niego niewykonalnymi. W ten sposób walnie przyczynia się do finałowego zwycięstwa i odmiany losu swojego właściciela.

W opowieściach czarodziejskich kocimi cechami bywają obdarzeni bohaterowie wątków osnutych wokół tematu cudownego macierzyństwa (Sera-

fin 2017: 39–49). Taką hybrydą ludzko-zwierzęcą jest syn pasierbicy poczęty wskutek podania jej przez macochę kawy z domieszką sproszkowanej kości kota: „[...] porodziła i urodził się jé kotecek, ale rozum miał cłowicy”. Kocie dziecko jest rezolutne i niezwykle zaradne, stanowi prawdziwe wsparcie dla swojej rodzicielki, zwłaszcza w sprawach finansowych, płacąc za transakcje dukatami wydalanymi podczas defekacji. Efektem finalnym jego zabiegów jest małżeństwo matki z królewiczem. Wówczas wyjaśnia się, że koto-człowiek był hipostazą bliżej nie określonego grzesznika. Kiedy bowiem na własną prośbę został przecięty mieczem, „wyleciał s tego kotka siwy gołombecek i prosto do nieba poleciał. Ino w powietrzu zawołał: „uO matko, wybawiłaś mie, samo siebie, i męża swojego” – i potem zniknął” (T 708 „Syn potwór”; Zawiliński 1888: 25). Tak więc odczarowanie zyskuje motywację ściśle religijną, nie zaś magiczną, zgodnie z którą powinien nastąpić powrót do ludzkiej postaci.

Jeszcze jedną egzemplifikacją bajkowej cudowności jest kocia transformacja protagonisty rywalizującego ze swoim mistrzem-czarnoksiężnikiem w ciągu zoomorficznych przekształceń (T 325 „Uczeń czarnoksiężnika”). Przynosi mu ona ostateczne zwycięstwo nad diabolicznym mentorem w chwili, gdy ten nieopatrznie zamienia się w szczura (Saloni 1908: 256).

Z motywem kota wiąże się „suknia jak kocie oczy”, jeden z pięciu strojnych kostiumów bohaterki Kolbergowskiego wariantu bajki T 510B „Mysi kożuszek” (Kolberg 1962 (1875): 57). Odzienie ma tę właściwość, że czyni jego posiadaczkę niewidzialną wówczas, gdy ratuje się ucieczką przed niechcianym małżeństwem, staje się zaś jej *differentia specifica*, kiedy najmuje się na służbę jako klucznica na królewskim dworze. Trzeba przyznać, że jest to dość interesujący przejaw kreatywności gawędziarza, nawet jeśli wziąć pod uwagę wszystkie zwierzęce kostiumy bohaterki, znane z pozostałych 14 realizacji tego wątku (Rzepnikowska 2019: 45–46). W związku z tym rodzi się pytanie o źródło, z którego narrator zaczerpnął inspirację do projektu tej osobiwej sukienki. Być może pewnym tropem pomocnym w rozwikłaniu naszej zagadki jest ‘kwarc migający’, gatunek bardzo rzadkiego ozdobnego minerału. Pod wpływem światła na jego oszlifowanej powierzchni pojawia się jasna smuga, przypominająca wyglądem źrenicę kociego oka (Anusiewicz 1990: 126). Dla eksplikacji magicznych walorów okrycia bohaterki niebagatelne znaczenie miałby też fakt zanikania świetlnego pasma w jednym miejscu i pojawienia się w innym w trakcie obracania kamienia. Jednak przy całej swojej atrakcyjności „suknia jak kocie oczy” sytuuje się

najniżej w hierarchii pozostałych strojów skrzących się odpowiednio niezwykłym blaskiem nieba, gwiazd, księżycy i słońca (Rzepnikowska 2019: 45–46). Najdoskonalsza w danym wypadku okazuje się kreacja połyskująca solarnym światłem, gdyż to właśnie ona ostatecznie przyczynia się do zwieńczenia wszystkich starań panny o uczucia królewicza: „W godzinę jednak potem wchodzi ona... nie do kuchni już, lecz do sali balowej, ustrojona w suknię jak słońce. Wszyscy na ten widok oniemieli. Królewicz leci jak szalony, pada jęj do nóg, oddaje powtórnie dyamentowy pierścień, błagając o oddanie mu swęj ręki” (Kolberg 1962 (1875): 60)⁴.

Ze względu na nocny tryb życia, doskonałe widzenie w ciemności, bezszelestny sposób poruszania się oraz niezwykłą sprawność fizyczną w wierzeniach ludowych kotu, szczególnie o czarnym umaszczeniu, przypisywano właściwości demoniczne. Miał on wchodzić w bliskie relacje z wiedźmą, zmorą i diabłem, a nawet stanowić ich zwyczajową hipostazę. Echa takiego przekonania odnajdziemy przede wszystkim w narracjach o charakterze podaniowym. Tym niemniej warto mieć świadomość, że wymienione istoty mogły przybrać dowolną postać zoomorficzną, kot nie był więc na pozycji uprzywilejowanej.

Najdogodniejszą porą do metamorfozy w zwierzę była noc, sprzyjająca ponadto podejmowaniu działalności szkodliwej dla samego człowieka lub wymierzonej w jego dobra materialne. Przeistoczony w kota demon straszyl np. w pewnym młynie, dodajmy, miejscu powszechnie kojarzonym z oddziaływaniem sił nieczystych (Piotrowski 2021: 109–121). Wreszcie unieszkodliwił go odważny młynarczyk, ucinając mu łapę. Jakież było zdziwienie młodzieńca, gdy po kilku dniach odkrył, że rękę straciła również żona dziedzica. Uznano to za niezbitý dowód praktykowania przez nią czarów i skazano na śmierć (T 4010 „Zmora żoną”; Kolberg 1982 (1882): 105–106).

Przerażający czarny kocur sieje postrach wśród mieszkańców pewnej wsi położonej niedaleko Bojanowa: „Z jaj, podkładanych kurom, wylęgały się robaki, a do sąsiada zakradał się kot czarny, którego żadnym sposobem wypędzić nie było można” (T 719 „Kot-strach (diabeł)”); Knoop 1895: 12). Nie reaguje bowiem na zadawane mu razy i uporczywie powraca nawet wówczas, gdy zostaje zabity i zakopany „w ziemi na dwie stopy głąboko”.

⁴ Motyw charakterystycznej dla kota doskonałej orientacji w mroku nocy pojawia się w bajce T 660 „Trzej lekarze”. Staje się ona udziałem człowieka dzięki temu, że przeszczepiono mu kocie oko.

Wszystko wskazuje na to, że specjalne relacje łączą zwierzę z młynarzem, gdyż ten „uchodził za czarownika”. Kres działalności intruza, podobnie jak objętego jego kuratelą rzemieślnika, następuje dopiero po tym, gdy „przez komin domu, w którym kot straszyl” wylatuje ognista kula i obiera za cel warsztat pracy młynarza, by następnie strawić go płomieniem. Można w tym upatrywać realizacji motywu zaprzędania duszy diabłu, wspierającego swoją ofiarę dopóty, dopóki nie nadchodzi czas wyegzekwowania warunków feralnej zмовy.

Typowe kocie emploi określa diabelskiego poplecznika pewnego gospodarza, który „zwykle pił cały dzień w karczmie, nic nie robił”, a mimo to zaliczał się do majątnych rolników. Czart jako czarny kot „siedział na strychu koło komina, a gospodyni dawała mu każdego ranka niesolone mleko”. Próba wypłoszenia go przez kobietę mlecznym płynem z dodatkiem soli nie przynosi oczekiwanych rezultatów. Skutecznym remedium okazuje się dopiero święcona woda pozyskana od dziewięciu osób wracających z liturgii sprawowanej na pamiątkę Chrztu Pańskiego. Dramatyzmu całej sytuacji dodaje fakt, że tym samym przestała obowiązywać zawarta z biesem umowa, na mocy której już za rok wszedłby on w posiadanie duszy gospodarza (T 719; Świdnicki 1897: 153).

Pewną zagadką natomiast pozostaje natura czarnego kota „ze świconymi ślipiami”, który przybłąkał się do pewnej wdowy po tym, jak związała się z kochankiem natychmiast po niespodziewanej śmierci małżonka (T 719 Wierzchowski 1892: 96–97). Z objaśnień narratora wynika bowiem, że pod postacią kocura pokutował zmarły mężczyzna, zresztą nieoczekiwanie powracający do świata żywych. Jednocześnie zaś mowa o tym, że kocia powłoka ukrywała diabły karzące śmiercią niewierną kobietę i jej konkubenta⁵.

Do wyjątków należą opowieści świadczące o dobroczynnym wpływie bohatera niniejszych rozważań na jakość i postępy pracy swego gospodarza. Jest to przy tym zależność bezterminowa i wielce pożądana, np. w pasiece „żeby się pszczoły wiodły”. Toteż każdy pszczelarz zabiega o pozyskanie diabła-pasiecznika, zaś o zwieńczeniu jego starań sukcesem może świadczyć obecność kota, zwyczajowej hipostazy tej opiekuńczej istoty (Bartmiński, Kielak, Niebrzegowska-Bartmińska, 2015: 173–174).

⁵ Na marginesie dodajmy, że diabeł wystąpił tu w dość nietypowej dla siebie roli strażnika norm moralnych i reguł współżycia społecznego (Ługowska 1998: 12–13).

Kot jako atrybut postaci demonicznych pojawia się też w magicznych fabułach o czarnoksiężniku. Dlatego pod żadnym pozorem nie wolno go np. karmić, by w ten sposób nie narazić się na gniew jego infernalnego właściciela (T 311 „Zakazany pokój”; Kolberg 1962 (1867): 131).

Niejako przeciwwagą dla demonicznych wcieleń kota są jego komiczne wizerunki, nie ograniczone przy tym wyłącznie normami gatunkowymi narracji *stricte* humorystycznych. Komizm niektórych opowieści zasadza się na prześmiewczym zakwestionowaniu tych umiejętności zwierzęcia, które np. pozwalają go odnieść do grona cudownych stworzeń bajki magicznej. Zamiast oczekiwanych dukatów, jak to miało miejsce w T 708, w żartobliwym wariacie tego motywu z odbytu kota wydostają się szczury, stanowiące zresztą jego ostatni posiłek: „Kot woła: „Dupa, dupa, syp pieniądze!” A tu szczury lecą, gdzie który może” (T 715 „Cudowny kogut (Demi-coq)”; Petrow 1878: 166)⁶. Sam kot jest nieco zaskoczony takim obrotem sprawy, jednak zwłaszcza zawiedzeni są liczący na przyływ gotówki jego gospodarze. Taką bowiem nadzieję rozbudził w nich wcześniej kogut, który wydalil dla nich „ogromną kupę samych złotych pieniędzy”. Toteż starsz-kowie faworyzują ptaka, kota zaś pozbawiają dachu nad głową.

Komizm niektórych bajek z udziałem kota ma swe źródło w nieporozumieniu językowym, w wyniku czego zwierzę zostaje posądzone o skłonności kanibalistyczne (T 1281 „Kłopoty z kotem”, T 1635H „Kot sprzedany zamiast lisa”, T 1650 „Trzej spadkobiercy”). Początkowo jawi się ono jako ostatnia deska ratunku przed plagą gryzoni, ale jego status dość szybko ulega zmianie. W ferworze emocji związanych z transakcją jego nabywca zapomniiał ustalić, co zwierzę będzie jadło, kiedy wytepi wszystkie szkodniki. Rzecz w tym, że poprzedni właściciel pokonał już pewną odległość i obydwaj rozmówcy nie słyszą się wystarczająco dobrze. Toteż nie dziwi fakt, że słowo ‘baszc’ mylnie zostaje wzięte za słowo ‘was’ i powiązane z perspektywą wykluczenia ze świata żywych obecnego posiadacza kota. Mężczyzna podejmuje więc drastyczne kroki wobec zwierzęcia, jest ono jednak wystarczająco sprytnie, by pokrzyżować plany gospodarza: „Ale kot, jak widział

⁶ Jak pisze Piotr Grochowski, motywy obsceniczne w folklorze miały istotne znaczenie, co potwierdzają dostępne materiały archiwalne i bardziej współczesne badania. Wynika z nich, że dawna kultura chłopska była w niektórych zakresach znacznie mniej purystyczna niż się na ogół zakłada. Obscena stanowiły jedno z ważnych źródeł komizmu. Poniekąd pełniły też funkcję dydaktyczną, ponieważ bardzo często służyły charakteryzowaniu albo ośmieszaniu i karaniu negatywnych bohaterów (Grochowski 2018: 449).

niepeć, ze sie chałupa puli, gruchnął do okna, wybiuł sybę i uciek, a od ty chałupy, co to w środku wsi była, pozapalały sie chałupy na oba końce i cała wieś sie spaliła” (T 1650; Świątek 1893: 408).

Na podstawie poczynionych obserwacji można wnioskować, że obraz kota w prozie bajkowej jest zróżnicowany i dość złożony. W wielu wypadkach wizerunek zwierzęcia jest konstruowany w oparciu o naturalne predyspozycje i właściwości, m. in. zwinność i spryt, zdolność przenikania mroku, cichy i bezszelestny sposób poruszania się, chwytlive pazury, upodobanie do myszy i mleka, wrogość wobec psów. Jednocześnie te same cechy, jak i wiele innych, w szczególności zaś dzikość, i nieodłącznie związane z instynktem łowieckim przelewaniem krwi, nocny tryb życia sytuują go poza uporządkowanym obszarem ludzkiej ekumeny, wiążąc z istotami o koneksjach demonicznych.

Sposób przedstawienia interesującego nas zwierzęcia w dużej mierze zależy od gatunkowych reguł danego typu narracji. W bajce zwierzęcej, która jest relacją o tym, kto z kim, gdzie i w jakim celu się spotyka oraz kto okaże się sprytniejszy, kot może wcielić się w zasadzie jedynie w postać trickstera lub też jego ofiary. Nieco szerszą ofertą kocich ról dysponują narratory historii czarodziejskich. Bohater niniejszego wywodu może pojawić się w swoim zwyczajowym wcieleniu jako udomowiony towarzysz człowieka lub stać się egzemplifikacją bajkowej cudowności – podstawowej kompozycyjno-fabularnej zasady magicznych historii (T 560 „Pierścień magiczny (Wdzięczne zwierzęta)”, T 708 „Syn potwór”). Ponadto wykonawcy tego typu fabuł chętnie obsadzają go w roli demonicznego poplecznika ludzi parających się czarami (T 311 „Zakazany pokój”) bądź jednej z hipostaz protagonisty rywalizującego ze swoim mistrzem-czarnoksiężnikiem w ciągu zoomorficznych przekształceń (T 325 „Uczeń czarnoksiężnika”). Kot użyczający swej fizjonomii reprezentantom zaświatowego porządku to jednak motyw powszechnie spotykany przede wszystkim w fabułach odbieranych w środowisku wiejskim jako prawdziwe. Toteż naturalna w tym kontekście wydaje się komiczna weryfikacja poważnych, zwłaszcza demonicznych wizerunków bohatera niniejszej analizy, typowa głównie dla przekazów humorystycznych. Z jednej strony odzwierciedlają one cechy trwale kojarzone z zachowaniem zwierzęcia, a mianowicie jego żywiołowość, skłonność do zabawy, psot i figlów. Niewykluczone też, że to przejaw bardziej uniwersalnej, psychologicznie uzasadnionej potrzeby ośmieszania wszelkich zagadkowych stron bytu. Mimo usilnych starań włożonych w oswojenie kota,

w gruncie rzeczy na zawsze pozostał drapieżnikiem, zwierzęciem dzikim i niezależnym, nie dającym się w pełni podporządkować.

Poszukując bajkowych wcieleń, kota warto podjąć jeszcze jeden trop. Skoro bowiem tradycyjne postrzeganie świata opiera się na szeregu opozycyjnie zestawionych kategorii, to w interesujących nas narracjach powinien figurować bliźniaczy brat kota-trickstera. Takie podejrzenia wzbudza protagonista niektórych fabuł zawierających treści ajtiologiczne. Ratując ludzkość przed zagładą w ogóle (T 825 „Diabeł w arce Noego”) i przed głodem w szczególności (T 2635 „Chciwa baba (zmniejszone kłosy”), T 2481 „Kot i krowa”), uczestniczy poniekąd w urządzaniu świata i dostosowaniu go do ludzkich potrzeb, spełnia więc kryteria bohatera kulturowego.

Literatura:

Źródła:

- Bartmiński J., Kielak O., Niebrzegowska-Bartmińska S. (red.), 2015, *Dlaczego wąż nie ma nóg? Zwierzęta w ludowych przekazach ustnych*, Lublin, s. 173–174.
- Ciszewski S., 1894, *Krakowiaczy. Monografia etnograficzna*, t. 1, s. 318–319 i 321–322.
- Gliński A., 1862, *O księciu na Gołoszyzkach Gołopięskim, i o jego kocie*, [w:], tegoż, *Bajarz polski. Baśnie, powieści i gawędy ludowe*, t. 3, s. 149–163.
- Gonet S., 1900, *Opowiadania ludowe z okolic Andrychowa*, „Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne”, t. 4, s. 270–271.
- Gustawicz B., 1881, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, „Zbiór wiadomości do antropologii krajowej”, t. 5, s. 138 i 177.
- Knoop O., 1895, *Podania i opowiadania z W. Ks. Poznańskiego (ciąg dalszy)*, przeł. Kowerska Z., „Wisła”, t. 9, z. 1, s. 12.
- Kolberg O., 1962 (1867), *Dzieła wszystkie. Kujawy*, t. 3, cz. 1, Wrocław–Poznań, s. 131.
- Kolberg O., 1962 (1875), *Dzieła wszystkie. Krakowskie*. t. 8, cz. 4, Wrocław–Poznań, s. 56–60.
- Kolberg O., 1982 (1882), *Dzieła wszystkie. Poznańskie*, t. 15, cz. 7, Wrocław–Poznań, s. 105–106.
- Kopernicki I., 1891, *Gadki ludowe Górali Beskidowych z okolic Rabki*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 15, s. 41–42 (№ 19 i 21).
- Kosiński W., 1881, *Materiały do etnografii Górali Beskidowych*, „Zbiór wiadomości do antropologii krajowej”, t. 5, cz. I, 214–215.

- Kosiński W., 1904, *Materiały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicji zachodniej*, „Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne”, t. 7, s. 30–31.
- Magierowski L., 1899, *Bajki (z Jaćmierza i Posady Jaćmierskiej)*, „Lud”, t. 5, s. 173.
- Magierowski L., 1902, *Bajki (Z okolicy Jaćmierza)*, „Lud”, t. 8, s. 424.
- Petrow A., 1878, *Lud ziemi dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 2 cz. III, s. 165–166 i 170–171.
- Podbereski A., 1880, *Materiały do demonologii ludu ukraińskiego*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 4, s. 7.
- Saloni A., 1908, *Lud rzeszowski. Materiały etnograficzne*, „Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne”, t. 10, 255–256 i 293–294.
- Siarkowski W., 1883, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach*, „Zbiór wiadomości do antropologii krajowej”, t. 7, s. 110–111.
- Siewiński A., 1903, *Bajki, legendy i opowiadania ludowe, zebrane w powiecie sokalskim*, „Lud”, t. 9, s. 71.
- Świdnicki B., 1897, *Opowiadania o diable*, „Lud”, t. 3, s. 152–153.
- Świętek J., 1893, *Lud Nadrabski: od Gdowa po Bochnię: obraz etnograficzny*, s. 406–408.
- Ulanowska S., 1884, *Niektóre materiały etnograficzne we wsi Łukówcu (mazowieckim) zebrane*, „Zbiór wiadomości do antropologii krajowej”, t. 8, s. 294.
- Ulanowska S., 1889, *O klechdzie ludowej*, „Wisła”, t. 3, z. 4, s. 777–779 i s. 781–783.
- Ulanowska S., 1887, *Wśród ludu krakowskiego*, „Wisła”, t. 1, s. 143.
- Wierzchowski 1892, *Baśni i powieści z Puszczy Sandomierskiej*, „Zbiór wiadomości do antropologii krajowej”, t. 16, s. 96–97.
- Zawiliński R., 1888, *Z powieści Górali Beskidowych*, „Wisła”, t. 2, z. 1, s. 25–28.

Opracowania:

- Anusiewicz J., 1990, *Językowo-kulturowy obraz kota w polszczyźnie*, „Etnolingwistyka”, 3, s. 95–141.
- Белова О. В., 2003, «Кот наплакал»: мотивационная семантика в свете народных легенд, Этимологические исследования, 8, сб. науч. тр., Березович Е. Л. (ред.), Екатеринбург, с. 193–199.
- Fryczowa M., 1960, *Zwierzęta w chacie. Analiza polskiej bajki zwierzęcej*, „Lud”, t. 55, s. 263–306.
- Grochowski P., 2019, *Obscena*, [w:] Wróblewska V. (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej*, t. 2, s. 448–453.
- Гура А., 1999, *Кошка*, [w:] *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, Толстой Н. (ред.), Москва, т. 2, с. 637–640.
- Гура А., 2019, *Символика кошки в славянской народной традиции*, „Славянский альманах”, Никифоров К. В. (гл. ред.), 1–2, Москва, с. 335–370.
- Kowalski P., 1998, *Leksykon znaki świata: omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa.
- Krzyżanowski J., 1962–1963, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 1 i 2, Wrocław.
- Ługowska J., 1993, *W świecie ludowych opowiadań: teksty, gatunki, intencje narracyjne*, Wrocław.
- Mosiołek K., 1993, *Obraz kota w języku polskim (w zestawieniu z francuskim)*, [w:] „Studia semantyczne. Polono-Slavica Varsoviensia”, Grzegorzczkova R., Zaron Z. (red.), Warszawa, s. 47–70.
- Новик Е. С., 1993, *Структура сказочного трюка*, [w:] *От мифа к литературе: сборник в честь семидесятилетия Е. М. Мелетинского*, Неклюдов С. Ю., Новик Е. С. (сост.), Москва, с. 145–160, <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik5.htm> (3.01.2023).
- Piotrowski R., 2021, „*Jednemu się zmiele, drugiemu się skrupi*”. *Młynarze i młyny w pamięci zbiorowej mieszkańców pogranicza mazowieckodobrzyńskiego*, Toruń.
- Rzepnikowska I., 2005, *Rosyjska i polska bajka magiczna (AT 480) w kontekście kultury ludowej*, Toruń.
- Rzepnikowska I., 2018, *Kot*, [w:] Wróblewska V. (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej*, t. 2, s. 198–202.
- Rzepnikowska I., 2018, *Kot w butach*, [w:] Wróblewska V. (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej*, t. 2, s. 203–207.

- Rzepnikowska I., 2019, *Сюжетный тип 510В „Ослиная шкура” в польской сказочной традиции*, „Традиционная культура”, т. 20, № 1, с. 43–51.
- Rzepnikowska I., 2021, *Bajkowi spadkobiercy mitologicznego trickstera*, [w:] *Bajka ludowa i nie-ludowa w badaniach interdyscyplinarnych*, Wilczyńska E., Wróblewska V., (red.), Toruń, s. 67–80.
- Rzepnikowska I., 2022, *Функционально–семантическая значимость молчания в волшебной сказке*, „Проблемы исторической поэтики”, т. 20 (1), с. 7–29, https://poetica.pro/journal/content_list.php?id=84181 [23.01.2023].
- Serafin E., 2017, *Postać matki w ludowych bajkach magicznych (na przykładzie tematu cudownego macierzyństwa)*, [w:] *Współczesne badania nad folklorem i literaturą rosyjską. 30 lat toruńskiej rusycystyki*, Żejmo B., Rzepnikowska I. (red.), s. 39–49.
- Stanulewicz, D., 2011. *Kilka uwag o umaszczeniu kotów*, [w:] *Barwa w języku, literaturze i kulturze*, t. II, Komorowska E., Stanulewicz D. (red.). Szczecin, s. 181–188.

Grzegorz Ojcewicz
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5909-270X>

***Nudna, nieciekawa czy jednak niewesoła lub ponura historia?
Translatorski spór o tytuł opowieści Antona Czechowa
Скучная история***

***A boring, uninteresting or rather dreary or gloomy story?
Translators' dispute over the title of Anton Chekhov's novel
Скучная история***

Streszczenie

Artykuł ma charakter polemiczny. Autor nie zgadza się z tradycyjną postacią przekładu na język polski tytułu opowieści Antona Czechowa *Скучная история* jako *Nudna/Nieciekawa historia*. Znajduje dla swej koncepcji wsparcie w konotacjach słów *скука* i *скучный*, jakie utrwalił Władimir Dal w słowniku wielkoruskim, najbliższym chronologicznie epoce Czechowa źródle objaśniającym, i w innych, nowszych opracowaniach leksykograficznych. Ponadto odwołał się do interpretacji utworu, która nie pozwala na traktowanie analizowanego tekstu jako fabuły o czymś nieciekawym, a ściślej o nieinteresującej biografii głównego bohatera zapisków. Autor sądzi, że Czechow prowadzi przewrotną grę z czytelnikiem przez zasugerowanie, że odbiorca będzie mieć do czynienia z czymś, co go znudzi, zamiast zaciekawić. Przymiotnik *скучный* przetłumaczony jako *niewesoły/ponury/przygnębiony/smutny*, ale na pewno nie jako *nudny/nieciekawy*, wiernie oddaje zamiar pisarza pragnącego przedstawić mroczny los znamienitego medyka, który znalazł się na skutek nieuleczalnej choroby na rozrachunkowym zakręcie, na granicy życia i śmierci. Taki ekstremalny moment w losie każdego człowieka nie może być, według autora, uznany za nieciekawy epizod, a cały utwór za *Nudną/Nieciekawą historię*. Stąd postulat badacza, by w kolejnych przekładach opowieści Czechowa tłumacze zechcieli rozważyć wariant *Niewesoła/Ponura historia*, niczego bowiem tłumaczom narzucić nie można.

Słowa kluczowe: *Nudna/Nieciekawa historia*, Antoni Czechow, przekład tytułu dzieła literackiego, wybór ekwiwalentu

Abstract

This article is polemical by nature. The author questions the traditional form of the translation of the title of Anton Chekhov's novel *Скучная история* into Polish as *Nudna/Nieciekawa historia* [*A boring / An uninteresting story*]. He finds support for his concept in the connotations between the words *скука* and *скучный* perpetuated by Vladimir Dal in the *Dictionary of the Living Great Russian Language*, an explanatory source which was chronologically closest to Chekhov's times, and in several newer lexicographical studies. Additionally, the author references the interpretation of the literary piece which does not allow its readers to treat the analysed text as an unexciting plot – in other words, an uninteresting biography of the story's main character. The author thinks that Chekhov was trying to deceitfully trick the audience by suggesting that they would face something boring rather than arousing their interest. The adjective *скучный* translated as *niewesoły/ponu-ry/przygnębiony/smutny*, [*dreary/gloomy/miserable/sad*], but definitely not as *nudny/nieciekawy* [*boring/uninteresting*], faithfully depicts the writer's intention to present the bleak fate of a medical luminary who, due to a terminal illness, found himself at the crossroads of destiny and in the vague state between life and death. According to the author, such an extreme moment in anyone's life should not be considered a dull affair and the whole literary piece should not be seen as *A boring / An uninteresting story*. Hence, the researcher suggests that the translators working on subsequent versions of Chekhov's novel should consider the variant *A dreary/gloomy story*, although there is nothing that can be held against the translators.

Key words: *A boring story / An uninteresting story*, Anton Chekhov, translation of a title of literary works, equivalent selection

I z tego powodu należy umrzeć po ludzku. Jeśli śmierć w rzeczy samej jest niebezpieczeństwem, trzeba ją przywitać tak, jak to przystoi nauczycielowi, uczonemu i obywatelowi chrześcijańskiego państwa: rzeško i ze spokojną duszą (Czechow 2022)¹.

Czechow jest zapewne jedynym autorem, który się zajął psychologią wykładu profesorskiego (Rittner 1904: 1).

Moja wypowiedź ma charakter polemiczny. Jest wyrazem sprzeciwu wobec utrwalonej – od ponad stu dwudziestu lat w polskim obiegu czytelnym i prawie pięćdziesięciu w rodzimej rusycystyce – tradycji translatorskich wyborów, które pojawiły się kolejno w 1902 i 1958 roku wraz z tłumaczeniami najpierw Józefa Bissingera, następnie Marii Mongirdowej (1899/1900–1964) opowieści Antona Czechowa (1860–1904) *Скучная история* odpowiednio jako *Nudna historia* (Czechow 1902) i *Nieciekawa historia* (Czechow 1958). Z kolei w 1976 roku ukazały się dwa istotne opracowania naukowe: dwutomowa *Historia literatury rosyjskiej* pod redakcją Mariana Jakóbca (1910–1998) oraz podręcznik akademicki *Literatura rosyjska w zarysie* pod redakcją Zbigniewa Barańskiego (1925–2009) i Antoniego Semczuka (1930–2018), w których utwór rosyjskiego klasyka nosi tytuł *Nieciekawa historia*. To ostatnie rozwiązanie zostało podtrzymane przez innych współczesnych badaczy, jak chociażby Bogusława Muchę (Mucha 2002) i René Śliwowskiego (1986, 2011).

To, o czym piszę poniżej, mieści się w kręgu szerszej problematyki przekładowej obejmującej fenomen oczywistych pomyłek, za którymi stoi nadmierne zaufanie przekładowców do własnej intuicji czy zjawisko in-

¹ Tłumaczenie własne. Por. przekład tego kluczowego fragmentu w wersji René Śliwowskiego: „W tym celu trzeba umrzeć po ludzku. Jeśli śmierć to rzeczywiście niebezpieczeństwo, to należy ją spotkać tak, jak przystoi nauczycielowi, uczonemu i obywatelowi **chrześcijańskiego** państwa: z otuchą i ze spokojem w duszy” (Czechow 2011: 79) i Józefa Bissingera: „Dlatego należy umrzeć po ludzku. Jeśli śmierć jest w rzeczywistości niebezpieczeństwem, to trzeba je spotkać tak, jak to godzi się nauczycielowi, uczonemu i obywatelowi **cywilizowanego** państwa: rzeško i ze spokojną duszą” (Bissinger 1902, 22 VIII). Tu i dalej wszystkie pogrubienia pochodzą ode mnie.

terferencji („falszywi przyjaciele tłumacza”) lub – kontrowersyjne decyzje przekładowców, decyzje wciąż obecne w kulturze tłumaczeniowej polszczyzny. Charakterystyczny przykład inercji translatorsko-edytorskiej stanowi niegramatyczna postać nazwiska głównych bohaterów ostatniej powieści Fiodora Dostojewskiego *Братья Карамазовы* (listopad 1880), którą razem z tłumaczeniem jako *Bracia Karamazow* – zamiast poprawnego *Bracia Karamazowowie* – od 1913 do 2015 roku, przez ponad stulecie, powtarzają wszyscy dotychczasowi przekładowcy tego utworu: od Barbary Beaupré (?–1943)² przez Aleksandra Wata (1900–1967), Wacława Wireńskiego, Adama Pomorskiego (1956–) do Cezarego Wodzińskiego (1959–2016)³.

Ponieważ wszyscy wymienieni powyżej tłumacze utworu Czechowa nie żyją, nie mogą być aktywnymi adwersarzami w sporze o optymalne brzmienie tytułu danej noweli. Dlatego przenoszę ciężar rozważań na płaszczyznę teoretyczną i zamierzam przyjrzeć się wyrażeniom *Nudna/Nieciekawa historia/historia* z dwóch przede wszystkim punktów widzenia: językoznawczego i literaturoznawczego. W pierwszym ujęciu zbadam pola semantyczne wyjściowych wyrazów – rzeczownika *скука* oraz przymiotnika *скучный*, sprawdzając najważniejsze konteksty związane z polskimi adiektywami *nudny/nieciekawy/niewesoły*. W ujęciu drugim – sięgnę po analizę literaturoznawczą i krytycznoliteracką, by zweryfikować, czy historia opowiedziana przez Czechowa rzeczywiście jest nudna bądź nieciekawa. A może najwłaściwszym jej określeniem byłyby słowa *niewesoła, przygnębiająca, ponura* lub *pośepna*? W każdym razie odpowiedź pozytywna uzasadniałaby obecne w rodzimym obiegu tytuły noweli, a negatywna sugerowałaby potrzebę, jeśli nie konieczność, zmiany dotychczasowych nazw utworu po polsku.

Opowieść *Скучная история* została napisana przez dwudziestodwuletniego Czechowa w 1889 roku. W tym samym roku, 1 listopada, została opublikowana w 11. numerze opiniotwórczego stołecznego czasopi-

² Niewykluczone, że Barbara Beaupré mogła być spokrewniona z krakowskim dziennikarzem Antonim Beaupré (1863–1937), pełniącym funkcję redaktora naczelnego krakowskiej gazety „Czas” w latach 1899–1901 i 1920–1937.

³ Lata ukazywania się poszczególnych przekładów (częściowych i całościowych): Barbara Beaupré – 1913, Aleksander Wat – 1928, Wacław Wireński – 1929, Adam Pomorski – 2004, Cezary Wodziński – 2015. Zdaniem Kingi Rozwadowskiej londyński przekład powieści Fiodora Dostojewskiego z 1993 roku, mógłby uchodzić za szóstą wersję jego dzieła po polsku, ponieważ Zbigniew Podgórzec (1935–2002) dokonał wielu istotnych zmian w przekładzie Wata. Zob. Rozwadowska 2018a, 2018b.

sma «Северный вестник»⁴. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że autor, który wręcz chorobliwie maskował swoją tożsamość poprzez posługiwanie się kilkudziesięcioma pseudonimami w tym wypadku został ujawniony, pod tekstem widniały imię i nazwisko: АНТОН ЧЕХОВ⁵. Jak podaje rosyjska Wikipedia, jeszcze za życia pisarza nowela doczekała się przekładów na inne języki: czeski, fiński, niemiecki, polski i serbsko-chorwacki⁶. Fakt ten świadczy o żywym zainteresowaniu kultury europejskiej dokonaniaми rosyjskiego klasyka i chęci przybliżenia jego dzieł jej odbiorcom. Weryfikacja tej informacji dostarcza nowych danych⁷.

Ze zrozumiałych względów tutaj interesują mnie najbardziej dzieje polskich tłumaczeń nie całego utworu Czechowa, lecz tylko jego tytułu. Trzeba jednak dodać, iż analiza porównawcza trzech polskich przekładów noweli stanowi interesujące źródło wiedzy o swoistej manierze translatorskiej poszczególnych wykonawców – Józefa Bissingera, Marii Mongirdowej i René Śliwowskiego – podyktowanej nie tylko ich indywidualnymi preferencjami stylistycznymi, lecz także obiektywnymi uwikłaniami kulturowo-historycznymi. Młoda Polska miała bowiem specyficzny sposób budowania wypowiedzi literackiej, wyraźnie różniący się od poetyki Polski powojennej i jeszcze bardziej – od najnowszej, XXI-wiecznej.

⁴ Ten rosyjski miesięcznik literacki ukazywał się w Petersburgu w latach 1885–1898. Publikowali w nim poza A. Czechowem także inni popularni w tamtym okresie pisarze, jak np. A. Gołubiew, A. Gołyszew, W. Korolenko, S. Pobiedonoszew, K. Staniukowicz, A. Tomofiejew, G. Uspienski. W numerze 11. z 1889 roku znalazły się m.in. utwory D. Mierieżkowskiego, N. Tala, K. Ldowa, E. Zoli, jednozdaniowy nekrolog poświęcony zmarłemu w Saratowie 17 X 1889 r. N. Czernyszewskiemu, artykuł A. Wołyńskiego.

⁵ Oprócz imienia i nazwiska autora na końcu tekstu znalazła się informacja o miejscu powstania tekstu: «Село Лука, Сумск. Уезда» (Чехов 1889: 130).

⁶ O recepcji dzieł Antona Czechowa w Czechosłowacji, Czechach, na Słowacji, w Finlandii, Niemczech, Polsce, Serbii i Chorwacji, a także innych państwach europejskich i świata zob. np. *Чехов и мировая литература...* 2005.

⁷ Okazuje się np., że najwcześniejsze dwa przekłady fińskie, do jakich udało się dotrzeć w helsińskich zbiorach bibliotecznych, pochodzą z 1960, następne – z 1961 i 1975 roku. Nowela *Скучная история* w tłumaczeniach z 1960 roku nosi tytuł *Ikävä tarina* i ukazała się w tomie *Novelleja* w translacji L. Grönlunda i V. Leväna. Następnie – pojawia się w tym samym roku pod nazwą *Ikävä tapaus* w wersji J. Konkki w książce *Valitut novellit*. Natomiast w 1961 i 1975 roku jako *Ikävä tarina* w przekładzie U.-L. Heino w zbiorze *Suuret kertomukset I* (1961) oraz *Mestarinovelleja I*. (1975). Pierwszy zbiorek opowiadań Czechowa *Svarte brödern m. fl. berättelser* („Czarny mnich” i inne opowiadania) wyszedł w Helsinkach w 1896 roku nie po fińsku, lecz po szwedzku. Zawierał on m. in. interesującą mnie nowelę. Za pomoc w ustalaniu fińsko-szwedzkich niuansów bibliograficznych dziękuję szczególnie Pani prof. Katarzynie Wojan z Uniwersytetu Gdańskiego. Zob. jeszcze Бюклинг 2005.

René Śliwowski (1930–2015) jest autorem ostatniego polskiego przekładu analizowanej opowieści Czechowa opublikowanego w 2011 roku. To wielce zasłużony dla polskiej kultury czytelniczej historyk literatury rosyjskiej, tłumacz i krytyk literacki. Krąg jego zainteresowań badawczych zdominował Anton Czechow⁸, o którym zawsze pisał z pasją i estymą, nie ulegając wpływowi radzieckich literaturoznawców sparaliżowanych sowiecką ideologią. Nieobce były Śliwowskiemu także fascynacje innymi twórcami rosyjskimi XIX wieku⁹ i XX stulecia¹⁰, wśród których ważne miejsce w galerii autorów tłumaczonych zajął Andriej Płatonow¹¹.

Na liście przekładowców interesującego mnie utworu pojawia się przed Śliwowskim Maria Mongirdowa¹²: najpierw – jeszcze przed śmiercią tłumaczki – gdy w 1958 roku analizowany tekst wszedł do VII tomu *Dzieł* Czechowa, zawierającego opowieści i opowiadania z lat 1889–1892, następnie przy różnych okazjach edytorskich¹³ i scenicznych, jak chociażby wtedy,

⁸ Zob. obszernie prace René Śliwowskiego poświęcone Antonowi Czechowowi: *Antoni Czechow* (1965), *Anton Czechow* (1986), *Czechow w oczach krytyki światowej* (1971). Przekłady: *Wybór dramatów* (1979) – opracowanie dla serii „Biblioteka Narodowa” (Osso-lineum), *Dramat na polowaniu: z notatek sędziego śledczego* (1985).

⁹ Zob. *Od Turgieniewa do Czechowa: z dziejów rosyjskiej dramaturgii drugiej połowy XIX w.* (1970), *Aleksander Hercen* (1973; wspólnie z W. Śliwowską), *Opowieści niesamowite: groza i niesamowitość w prozie rosyjskiej XIX i początku XX w.* (1975).

¹⁰ Zob. *Dawni i nowi: szkice o literaturze radzieckiej* (1967), *Andrzej Płatonow* (1983, wspólnie z W. Śliwowską). Przekład: Giorgij Władimow, *General i jego armia* (1999), *Rusycystyczne peregrynacje* (2010).

¹¹ René Śliwowski był jednym z przekładowców tekstów Andrieja Płatonowa, które weszły do następujących tomów zbiorowych: *Utwory wybrane* (1965), *Dżan i inne opowiadania* (1967), *Osada Pocztylińska* (1968) lub ukazały się jako wydania samodzielne: *Czarodziejski pierścień* (1974).

¹² Urodzona w Młynkach na Wołyniu Maria Buyko/Bujko-Mongirdowa była żołnierzem POW i AK. W 1931 r. została odznaczona Krzyżem Niepodległości z Mieczami. Otrzymała także trzykrotnie Krzyż Walecznych. Brała udział w wojnie polsko-bolszewickiej. Historyk Andrzej Peplowski napisał o niej m.in.: „Komendantem okręgu był nadal «Sabała», a jego adiutantem Maria Mongirdowa, ps. «Prawdzie». (...) Jedną z najbardziej śmiałych wywiadowczyń POW była Maria Mongirdowa. Pracowała w wydziale wojskowym KN-III w Kijowie. Po zajęciu miasta przez bolszewików, w połowie grudnia 1919 r. zdołała uzyskać zatrudnienie umożliwiające dostęp do pomieszczeń CzeKa. Wykorzystując nieuwagę czekistów, penetrowała pomieszczenia biurowe, w tym samego szefa tej instytucji w Kijowie – Łacisa” (Peplowski 1999). Zob. *Maria Buyko 2022*. Zrozumiałe, że wojenna i wywiadowcza przeszłość Marii Mongirdowej, jak i fakt bycia żoną szlachcica, Wacława „Kotwitz” Mongirda h. Wadwicz, nie ułatwiała jej zapewne funkcjonowania w komunistycznej Polsce.

¹³ I w niewielkich odstępach czasowych, np. Czechow 1987: 207–253, Czechow 1989: 160–225.

gdy po *Nieciekawą historię* sięgali twórcy teatralni. Na przykład w 2001 roku wałbrzyski Teatr Dramatyczny im. J. Szaniawskiego wystawił sztukę *Nieciekawa historia* w adaptacji i reżyserii Krzysztofa Kopki (1958–), a 12 marca 2016 można było obejrzeć spektakl *Nie całkiem wesoła historia* w krakowskim Teatrze im. J. Słowackiego w opracowaniu Józefa Opalskiego (1947–).

W translatorskiej serii obok René Śliwowskiego i Marii Mongirdowej występuje także nazwisko trzeciego polskiego przekładowcy – Józefa Bissingera, który zaproponował dla swego tłumaczenia tytuł *Nudna historia*. W oryginale było jeszcze uzupełnienie: *Из записок старого человека*, co Bissinger oddał jako *Z pamiętników starego człowieka*¹⁴. Z punktu widzenia genologii wybór ten musi budzić sprzeciw, albowiem utwór wyjściowy nie jest wcale pamiętnikiem, nie jest także dziennikiem. Przekład Bissingera ukazywał się w LV roczniku konserwatywnego krakowskiego dziennika politycznego i literacko-społecznego „Czas”, od numeru 185 do 199, a więc od 13 do 30 sierpnia 1902 roku na drugiej stronie wydania porannego. Jego autorstwo zostało odsłonięte częściowo dopiero w ostatnim odcinku podpisanym „tłum. z rosyj. J. B-r”. Identyfikację przekładowcy ułatwiło ukazanie się w 1903 roku pierwszego tomu *Zbioru nowel* Czechowa w tłumaczeniu Józefa Bissingera (Czechow 1903–1907)¹⁵. René Śliwowski, o dziwo, podał błędną postać tego nazwiska jako Bizinger (Czechow 2011: 114)¹⁶, co zbiło mnie na początku z właściwego tropu poszukiwawczego.

¹⁴ W opracowaniu R. Śliwowskiego znalazły się dwie nieścisłości w odniesieniu do tytułu pierwszego tłumaczenia tekstu A. Czechowa. Jest: *Nudna historia (Z pamiętnika starego człowieka)*. Powinno być: *Nudna historia (Z pamiętników starego człowieka)*. Zob. Czechow 2011: 114.

¹⁵ Po śmierci Antona Czechowa (1904) zaczęły się pojawiać częściej niż dotychczas przekłady jego tekstów na język polski, w tym – nowel i opowiadań. Zob. np. Czechow 1904, 1905, 1906.

¹⁶ O samym Józefie Bissingerze wiemy niewiele. Siemion Bukczin ustalił np., że w 1902 roku, gdy na łamach „Czasu” ukazywała się *Nudna historia*, Bissinger był studentem trzeciego roku Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego (Букчин 2005: 10). A zatem mógł mieć wtedy ok. 20 lat i urodzić się w 1880 albo 1881 roku. Do historii recepcji Czechowa w Polsce przeszedł jako ten, który pierwszy poprosił rosyjskiego klasyka o zgodę na wydanie drukiem jego opowieści i opowiadań po polsku i zgodę tę otrzymał, skoro w przetłumaczonym przez siebie *Zbiorze nowel* Czechowa opublikowanym między 1903–1907 rokiem Bissinger sięgnął m. in. po następujące utwory: *Смерть чиновника*, *Орден*, *Дочь Альбиона*, *Шведская свичка*, *Винт*, *Лошадина фамилия*, *Житейская мелочь*, *Налим*. Bissinger nie włączył do wydań książkowych opublikowanych już na łamach „Czasu” dwóch tekstów – *Nudnej historii* i *Czarnego mnicha*. Z *Dziennika Rozkazów Wojskowych* (DZ.1919.99) Naczelnego Wodza Wojsk Polskich dowiadujemy się z poz. 4312,

Gdy w 1982 roku Wojciech J. Has (1925–2000) kręcił film *Nieciekawa historia* na podstawie analizowanej opowieści Czechowa miał co najmniej trzy możliwości w kwestii języka wypowiedzi bohaterów: 1. posłużyć się przekładem Bissingera, 2. wykorzystać tłumaczenie Mongirdowej, 3. oprzeć się na zupełnie nowej wersji translacji. Wśród napisów poprzedzających film nie ma żadnej informacji o tłumaczu. By wyjaśnić zatem problem autorstwa narracji filmowej, istniały dwa wyjścia: 1. zwrócenie się w tej sprawie z zapytaniem do Archiwum Filmowego Państwowej Wyższej Szkoły Filmowej, Telewizyjnej i Teatralnej im. L. Schillera w Łodzi, bo z tą instytucją i Zespołem Filmowym Rondo był związany Has od 1974 roku; 2. zweryfikowanie wypowiedzi przede wszystkim protagonisty, Nikołaja Stiepanowicza, z istniejącymi polskimi przekładami noweli Czechowa. Trop pierwszy nie przyniósł oczekiwanych rezultatów, ponieważ łódzkie archiwum przechowuje dokumentację tylko filmów szkolnych¹⁷. Natomiast druga ścieżka okazała się owocna i w wyniku przeprowadzonej konfrontacji monologów oraz dialogów obecnych w filmie Hasa doszedłem do wniosku, że reżyser *Nieciekawej historii* wykorzystał przekład Mongirdowej, ale bez zachowania pierwotnego układu oryginału. Innymi słowy, Has dowolnie skracał zdania w przetłumaczonym tekście i łamał kompozycję oryginału przez niezachowywanie układu chronologicznego. Ponieważ Maria Mongirdowa zmarła w 1964 roku, a jej jedyny syn Tadeusz (1921–1976), również utalentowany tłumacz, w 1976, formalnie prawa do dzieł żony zachował Waclaw „Kotwitz” Mongird h. Wadwicz (1894–1981) i tylko on, zdaje się, mógł ją wtedy reprezentować w kwestiach finansowych związanych z produkcją filmu *Nieciekawa historia*. Dzisiaj z przyczyn obiektywnych tej zagadki nie da się w pełni roz-

że na mocy dekretu z 20 XII 1919 r. niejaki ppor. piechoty Józef Bissinger jako żołnierz byłej armii austriacko-węgierskiej otrzymał przydział do krakowskiego 20 Pułku Piechoty. Natomiast z broszury okolicznościowej *Dwudziesty Pułk Piechoty...* (1924) można się dowiedzieć, że w 1924 r. Bissinger miał stopień porucznika piechoty i za sobą doświadczenia wojny polsko-bolszewickiej. Napisał o nich w tejże broszurze, nadając im tytuł *Wspomnienie z niewoli bolszewickiej* (s. 18–21). Był odznaczony Krzyżem Walecznych. Wiele zatem wskazuje, że chodzi o Józefa Bissingera-tłumacza Czechowa, ale nie mam stuprocentowej pewności, ponieważ to samo imię i nazwisko nosił inny żołnierz Wojska Polskiego urodzony w 1895 r. W *Słowniku pseudonimów pisarzy polskich* (s. 28) znajduje się lapidarna informacja: „Bissinger Józef (XIX/XX) autor przekładów i recenzji literackich”. Posługiwał się dwoma pseudonimami: „bsgr” oraz „J. B-r”. Ponieważ słownik pseudonimów ukazał się w 1996 roku, oznacza to, że jego autorom nie udało się do tego czasu ustalić lat życia Józefa Bissingera z Krakowa.

¹⁷ Za pomoc w wyjaśnieniu tej kwestii dziękuję Pani Monice Sarwińskiej, kierownicze Archiwum Filmowego PWSFTv i T w Łodzi.

wiązać. O rezygnacji Hasa z wersji Bissingera zadecydowała najprawdopodobniej młodopolska postać tłumaczenia, zbyt odległa już od wrażliwości językowej Polaków w drugiej połowie XX wieku, wariant Śliwowskiego zaś jeszcze nie istniał.

Do roku 2023 w polskiej tradycji przekładowej tytuł opowieści Czechowa *Скучная история* ma zatem dwa warianty: najstarszy *Nudna historia* (Bissinger) oraz młodszy *Nieciekawa historia* (Mongirdowa, Śliwowski). Pełnych motywacji przekładowców nie znam. Ostatni jednak powiedział o niej otwarcie, eksponując siłę tradycji: „**Ponieważ jednak przyjął się już tytuł *Nieciekawa historia* (...), zdecydowałem się nie wprowadzać zmiany choć bliższy treści byłby tytuł *Smętna historia*, jako że **opowiadanie nie jest ani nudne, ani nieciekawe**” (Śliwowski 2011: 113).**

Przejdę zatem do pierwszego etapu rozbioru tytułu noweli Czechowa, w którym przymiotnik *скучный* jest wyrazem kompozycyjnie nadrzędnym. Słowo to ma wiele znaczeń w języku rosyjskim, a fakt ten zwykle utrudnia dokonanie optymalnego wyboru translatorskiego. Ponieważ interesujący mnie adiektyw został utworzony od rzeczownika *скука*, czynię go punktem wyjścia dalszych rozważań, bo zakładam, że odnajdę w jego semantykach wsparcie dla swojej hipotezy o konieczności zmodyfikowania nazwy analizowanego utworu Czechowa. W poniższej tabeli zestawiam więc zawartość hasła *скука* w czterech źródłach leksykograficznych: od Dala do Jewgienjewej.

Tab. 1. Znaczenia rzeczownika *скука* w wybranych rosyjskich słownikach objaśniających

Даль 1882/1980: 212 (pisownia uwspółcześnieona)	Волин, Ушаков 1939: III, 243–244	Ожегов 1978: 668	Евгеньева 1984: IV,125
1. Тягостное чувство, от косного, праздного, недеятельного состояния души; томленье бездейства.	1. Томление, тягостное душевное состояние от безделья, отсутствия занятий или от отсутствия интереса к окружающему.	1. Тягостное душевное состояние, томление от отсутствия дела или интереса к окружающему.	1. Сосояние душевного томления, уныния, тоски от безделья или отсутствия интереса к окружающему

2. Тоска, грусть, томление горем, печалью.	2. То, что наводит томление, тягостное состояние (разг.).	2. Отсутствие веселья, занимательности, создающее тягостное настроение (разг.).	
3. Досада, неудовольствие или докука.			

W mojej ocenie weryfikacji zasadności obecnych tytułów noweli Czechowa służą znaczenia rzeczownika *скука* odzwierciedlone w punktach 2. i 3. u Dala, 2. u Wolina i Uszakowa, 1. i 2. u Ożegowa oraz częściowo w 1. u Jewgienjewej. W biografii Nikołaja Stiepanowicza, głównego bohatera noweli, którego nazwiska mimo wszystko do końca utworu nie poznamy, można dostrzec skłonność do przygnębienia z powodu przeżywania tego, co się wokół niego dzieje. Pół roku życia, które pozostało profesorowi medycyny, zmusza go do snucia w psychicznym napięciu gorzkich, niewesołych refleksji o sprawach i ludziach, a jeśli o osobach, to nawet tych najbliższych – członkach rodziny oraz długoletnich współpracownikach. Smutek i przygnębienie, brak wesołości tworzą najwłaściwsze negatywne pole emocjonalnego odniesienia, stanu, w jakim znajdował się u kresu ziemskiej drogi Nikołaj Stiepanowicz.

Badam następnie pod kątem weryfikacyjnym przymiotnik *скучный* w tych samych słownikach objaśniających i wyniki przedstawiam w tabeli 2.

Tab. 2. Znaczenia przymiotnika *скучный* w wybranych rosyjskich słownikach objaśniających

Даль 1882/1980: 212 (pisownia współczesna)	Волин, Ушаков 1939: III, 246–247	Ожегов 1978: 669	Евгеньева 1984: IV, 127
1. Что наводит скуку.	1. Испытавающий скуку.	1. Испытавающий скуку; выражающий скуку; невесёлый.	1. Испытавающий скуку; унылый, невесёлый.

2. о челвк. невесёлый, смутный, грустный, угрюмый, задумчивый, рассеянный, безучастный, малословный, скучающий	2. Наводящий скуку, неинтересный.	2. Наводящий скуку, неинтересный.	2. Вызывающий скуку, неинтересный
	3. О чувстве скуки, испытываемом кем-н.		

Przyjrząwszy się znaczeniom przymiotnika *скучный*, dochodzę do bardzo podobnych wniosków, jak w odniesieniu do semantyki rzeczownika *скука*. Myślę bowiem o tym, co zawarł Dal w punkcie 2., Wolin i Uszakow w 1. i 3., Ożegow w 1. i Jewgienjewa w 1. Odwróciwszy tok postępowania badawczego, tj. zajrzawszy do słownika dwujęzycznego rosyjsko-polskiego, konstatuje, że przymiotnik *скучный* jest charakteryzowany trojako: 1. *испытывающий скуку* – znudzony; 2. *унылый, невесёлый* – przygnębiony, smutny, niewesoły; 3. *неинтересный* – nudny (Mirowicz 1980: 1184). A w znacznie nowszym źródle znajduję rozszerzenie pola znaczeniowego tegoż samego przymiotnika: 1. *вызывающий скуку* – nudny, 2. *скучающий* – znudzony, 3. *угрюмый* – ponury, 4. *лишённый ценности, бесцветный* – nieciekawy (*Wielki słownik rosyjsko-polski* 2004: 741). Tutaj znaczenie *ponury* najbardziej pasuje do mojego punktu widzenia, ponieważ jest najbliższy postaciom *niewesoły* i *przygnębiający*, ku którym podążam w konkluzji.

Na tym etapie analizy można już powiedzieć, że w aspekcie językoznawczym żaden tłumacz nie popełnił błędu, proponując warianty *Nudna historia* oraz *Nieciekawa historia*, i że ich odpowiedniki mają pełne uzasadnienie w źródłach leksykograficznych. Problem mojej niezgody na powyższe propozycje translatorskie leży gdzie indziej: w sferze interpretacji literaturoznawczej. W tym przypadku, jak twierdzą, spojrzenie na tekst jako całość, jego fabułę, mogłoby dyktować ostateczny wybór językowy i w rezultacie podjętych czynności interpretacyjnych nie *nuda* i nie *nieciekawość*, ale *brak wesołości* lub *przygnębianie* jako dominujące stany emocjonalne obecne w noweli powinny przesądzić o decyzji tłumacza i brzmieniu noweli Czechowa jako *Niewesoła/ponura historia*.

Etap pośredni między ujęciem językoznawczym a literaturoznawczym może stanowić aspekt statystyczny, który również dostarcza określonej wiedzy o utworze. Wychodzę od dawna z założenia, że częstość posługiwa-

nia się przez autora tymi samymi słowami lub leksemami o tych samych tematach, ma znaczenie interpretacyjne. Tak więc ich występowanie może być dodatkowym sygnałem pisarskim o semantycznym ukierunkowaniu literackiego przekazu. To statystyczne powiązanie między częstością wyrazu w tekście a jego interpretacją najłatwiej da się prześledzić w poezji, która żąda od autora dokonywania szczególnej selekcji leksykalnej z powodu ograniczeń przestrzennych. W odniesieniu do *Nieciekawej historii* wnioski nasuwają się raczej oczywiste. Jeśli zważymy, że nowela ta składa się w oryginale z 18 400 słów, a wyrazów o morfemie *-скук/-скуч-* jest w niej zaledwie 16 (0,09%), trzeba z pokorą przyjąć, że nie mogą one odgrywać istotnej roli ani kompozycyjnej, ani w ostatecznym wyjaśnieniu utworu, nie mogą być słowami-kluczami. Poniżej przytaczam wszystkie minikonteksty, w których pojawił się dany morfem, aby przekonać czytelnika, że tak właśnie jest:

Прежде я любил обед или был к нему равнодушен, теперь же он не возбуждает во мне ничего, кроме **скуки** и раздражения.

Бедняги окоченели от **скуки**, таращат глаза, чтоб не уснуть, и все-таки тем не менее стараются изображать на своих лицах внимание и делают вид, что мое чтение им понятно и нравится.

Скучная история (w tytule noweli)

А вот мрачные, давно не отремонтированные университетские ворота; **скучающий** дворник в тулупе, метла, кучи снега...

Говорю я неудержимо быстро, страстно и, кажется, нет той силы, которая могла бы прервать течение моей речи. Чтобы читать хорошо, то есть **нескучно** и с пользой для слушателей, нужно, кроме таланта, иметь еще сноровку и опыт, нужно обладать самым ясным представлением о своих силах, о тех, кому читаешь, и о том, что составляет предмет твоей речи.

Я поднимаюсь и жду, когда уйдет гость, а он стоит, смотрит на окно, тербит свою бородку и думает. Становится **скучно**.

Докторант получит от меня тему, которой грош цена, напишет под моим наблюдением никому не нужную диссертацию, с достоинством выдержит **скучный** диспут и получит не нужную ему ученую степень.

Когда актер [...] старается убедить меня во что бы то ни стало, что Чацкий [...] очень умный человек и что «Горе от ума» не **скучная** пьеса, то на меня от сцены веет тою же самой рутинной, которая **скучна** мне была еще 40 лет назад, когда меня угощали классическими завываниями и биением по персям.

В ответ я послал Кате длинное и, признаться, очень **скудное** письмо.

[...] все мое участие в ее (т.е. Кати – G.O.) судьбе выразалось только в том, что я много думал и писал длинные, **скудные** письма, которых я мог бы совсем не писать.

Скучища страшная, мухи мрут. Эту **скучищу** можно сравнить только разве с той, какая бывает у нас в актовом зале на годичном акте, когда читается традиционная речь, чтоб ее черт взял.

Но они не так **скупны**, как русские, и в них не редкость найти главный элемент творчества – чувство личной свободы, чего нет у русских авторов.

Он не перестает божиться без всякой надобности, скоро **наскучает** мне, и я отсылаю его в кухню, где ему подают обедать.

Обед у нас проходит **скупнее**, чем зимою (Чехов 2022).

Przechodzę teraz do następnego etapu analizy tytułu noweli Czechowa – literaturoznawczo-krytycznoliterackiego. Zacznę od spojrzenia na stan badań. Do interesujących i intrygujących obserwacji w obszarze polskich studiów rusycystycznych, poświęconych temu utworowi, należą według mnie opinie zasłużonych rodzimych naukowców, jak chociażby René Śliwowski, Zbigniew Barański i Bogusław Mucha (1945–). Z konieczności grono badaczy jest tutaj mocno zawężone, ale za to reprezentatywne. Nie bez kozery wspominałem wcześniej o znaczeniu opracowań Śliwowskiego na temat autora *Stepu*, albowiem jego poglądy stały się fundamentem dla innych polskich rusycystów, którzy w zasadzie nie przekraczają ram interpretacyjnych wyznaczonych przez tego uczonego. By dostrzec tę inercję interpretacyjną w podejściu do *Nieciekawej historii*, trzeba odwołać się chociażby do trzech cytatów pochodzących z klasycznych tekstów akademickich. Miejsca powielane lub luźno parafrazowane za Śliwowskim w kolejnych wypowiedziach krytycznych – u Barańskiego i Muchy – wytłuszczam.

Najpierw źródło, w którym oprócz odniesień do analizowanej noweli Czechowa znajduje się nawiązanie do ówczesnej sytuacji społecznej w Rosji i reakcji Nikołaja Michajłowskiego (1842–1904), teoretyka narodnictwa, socjologa i literaturoznawcy, na nowy utwór sławnego już wtedy pisarza:

Przywódca liberalnego ruchu narodnickiego, Michajłowski, zarzucił autorowi *Stepu* brak sprecyzowanego światopoglądu, organizującej, ogólnej idei. Uwagi te trafiły w miejsce bolesne: Michajłowski wypowiedział głośno to, co stanowiło źródło rozterki Czechowa. Rozterka ta znalazła wyraz w *Nieciekawej historii* (*Скучная история*,

1889), dłuższym opowiadaniu stanowiącym **polemikę pisarza z samym sobą i z tą epoką**, której był wszak kronikarzem. W *Nieciekawej historii zapada wyrok na epokę bezdziejów rosyjskich*. Jest to zarazem pełna niewysłowionego, melancholijnego i tragicznego wdzięku opowieść o człowieku głębokiej kultury i wiedzy, u schyłku życia boleśnie odczuwającego **brak harmonii w stosunkach między ludźmi i w nich samych**. Jest to **dramat ludzi utalentowanych, myślących**, którzy duszą się w atmosferze ówczesnej Rosji, **pragną działania** i zarazem pozbawieni są woli. Dramat ten przewijać się będzie odtąd w różnych wariantach w twórczości Czechowa. Nieustannie zaś powracające pytanie: „co robić?“, „jak żyć?“ – na które u Czechowa brak odpowiedzi – dało krytyce rosyjskiej powód do określenia autora *Nieciekawej historii* mianem piewcy rozpaczcy. W utworze tym jest już wyraźna aluzja do późniejszej liryczno-tragicznej tonacji utworów tego pisarza, zaprawionej swoistą, często głęboko ukrytą ironią. Jest tu wszelako wiele sarkazmu i żółci, co każe myśleć o Płatonowie, a z czego pisarz wkrótce wyzwole się zupełnie (*Historia literatury rosyjskiej* 1976: 415).

Pierwszym punktem odniesienia czynię opinię Zbigniewa Barańskiego zawartą w *Literaturze rosyjskiej w zarysie*:

Bohater *Nieciekawej historii* (*Скучная история*, 1889) oglądając się w **przededniu śmierci** na swoją przeszłość, w której tak wiele osiągnął, odczuwa samotność, **brak więzi nawet z osobami najbliższymi** i wewnętrzną pustkę. Zrozumiał wówczas, że tylko „ogólna idea – Bóg żywego człowieka” może nadać sens istnieniu i zjednoczyć ludzi. Przekonanie **o konieczności poszukiwania „ogólnej idei”** wiązało się ze sceptycznym stosunkiem do wszelkich gotowych programów, do zarozumiałego przekonania, że jest się posiadaczem jedynych niezawodnych recept życiowych (*Literatura rosyjska w zarysie* 1976: 615).

Drugim polem porównawczym są słowa Bogusława Muchy:

Step zamyka pierwszy okres twórczości nowelistycznej Czechowa. Następny etap otworzyła **melancholijna opowieść** *Nieciekawa historia* (*Skucznaja istorija*, 1889), świadcząca o kryzysie ideowym i artystycznym autora. Tematem utworu, przypominającego do pewnego stopnia Tolstojowska *Śmierć Iwana Iljicza*, są perypetie starego profesora, który w **przededniu śmierci** dokonuje bilansu swego życia. Jest on ujemny, ale winę ponosi nie bohater, lecz epoka stagnacji społeczno-politycznej, skazująca twórcze jednostki na osamotnienie i zwyczajną wegetację. Utwór odzwierciedla **dramat ludzi myślących, poszukujących „ogólnej idei”**. Utalentowane indywidualności

pragną działać, ale duszna atmosfera marazmu ideowego zmusza ich do bezczynności. *Nieciekawa historia* jest w intencji autora **wyrokiem wydanym na „epokę zastoju i bezdroża”** (Mucha 2002: 359).

Z przedstawionego zestawienia płyną pewne obserwacje. Po pierwsze, podejście Śliwowskiego jest najobszerniejszym słowem o *Nieciekawej historii* w porównaniu z tym, co o tym utworze Czechowa napisali pozostali dwaj badacze. Po drugie, ani Barański, ani Mucha nie wyszli nowatorско poza ramy interpretacyjne określone przez Śliwowskiego. Po trzecie, wszyscy przywołani naukowcy podkreślają szczególną sytuację w biografii Czechowa po roku 1888, pisząc o jego kryzysie duchowym i twórczym. Po czwarte, w wypowiedzi Muchy jest najwięcej miejsc sparafrazowanych w porównaniu z oryginalnym ujęciem Śliwowskiego.

Wyjaśnienia utworu Czechowa zaproponowane przez Śliwowskiego, Barańskiego i Muchę budzą we mnie kilka refleksji. Zastanawiam się na przykład, czy opublikowanie *Nieciekawej historii* rzeczywiście potwierdziło występowanie kryzysu duchowo-ideowego i artystycznego jej autora. Owszem, można na ten tekst spojrzeć jak na utwór rozrachunkowy, powstały w ważnym momencie autobiograficzno-literackim pisarza. Wtedy to prawie trzydziestoletni autor dokonał głębokiej introspekcji, posługując się – swego rodzaju *alter ego* – kapryśną, niezrównoważoną emocjonalnie i dziwną postacią profesora Nikołaja Stiepanowicza. Podsumował epicko zyski i straty wynikające z obrania przez siebie medycznej, a nie teatralnej ścieżki kariery. Myślę, że Czechow stworzył tę intymną narracyjną okazję głównie z myślą o sobie, by zbadać własne złożone i niespokojne, zwłaszcza w tamtym okresie, wnętrze, by dokonać bilansu i mimo wszystko zrobić krok naprzód, wbrew pesymistycznemu finałowi noweli. Nie da się wykluczyć i takiej ewentualności, że nawet w sytuacji załamania ideowo-artystycznego nie powstałby, jak zakładam, unikatowy tekst, miniarcydzieło o życiowych problemach z samym sobą, przed którymi staje każda wrażliwa jednostka w ważnym dla niej momencie życia, niekoniecznie tragicznym. Dlatego nieracjonalny, a może nawet irracjonalny – z powodu nie najlepszego przecież stanu zdrowia pisarza – wyjazd w 1890 roku na Sachalin może się wydać z tego punktu widzenia paniczną ucieczką od tego, co było TU, ku temu nieznanemu, które czekało na niego TAM.

Po drugie, akcja *Nieciekawej historii* trwa wystarczająco długo, zimą i latem, by można było mówić w sensie potocznym, że rozgrywa się

w przededniu śmierci bohatera, w sensie „w dniu poprzedzającym coś” – przeddzień oznacza tutaj zatem nie dzień, ale czas poprzedzający zdarzenia prowadzące do finału noweli: sceny w charkowskim hotelu i zbliżającego się nieodwołalnie terminu śmierci głównego bohatera. Wydaje się, że duchowe umieranie Nikołaja Stiepanowicza zaczęło się znacznie wcześniej, jeszcze w młodości, w momencie zdrady swych pragnień, świadomego odstąpienia od zamiłowań do aktorstwa – rzeczy zajmującej znacznie niższą pozycję społeczną od medycyny i bycia medykiem. Ceną za błędny, jak się ostatecznie okazuje, wybór życiowy, jest rozczarowanie i zgorzknienie szanowanego profesora, coraz częstsza gwałtowna irytacja w kontaktach z ludźmi i tłumione niezadowolenie z zainwestowania w naukę, a nie w realizację powołania do sztuki scenicznej i udział w życiu rodzinnym. O jej stałej świadomej obecności w wyobraźni Nikołaja Stiepanowicza świadczy chociażby taki szczegół, że gdy opowiada on o swych talentach oratorskich, podkreśla za pomocą wykrzyknika, że audytorium uniwersyteckie „jest zbudowane amfiteatralnie!” (Czechow 2011: 51).

Po trzecie, bilans życiowy dokonany przez Nikołaja Stiepanowicza rzeczywiście okazuje się ujemny, ale winę za ten fakt ponosi według mnie przede wszystkim główny bohater, a nie epoka stagnacji społecznej i politycznej, która miałaby skazywać jednostki twórcze na osamotnienie czy „zwyczajną vegetację”. Śmiem twierdzić, że stagnacja i dynamika jako procesy spowolnienia i przyspieszenia różnorodnych przemian cywilizacyjnych są typowe dla każdej epoki i że zależność ta nie wpływa przesądzająco na aktywność twórczą utalentowanych jednostek oraz nie skazuje tychże jednostek na egzystencjalną bierność, bylejakość bytu. Takie podejście prowadzi do wniosku, że Czechow wcale nie musiał krytykować systemu, w jakim się wychował i trwał pod koniec 1889 roku, lecz dokonał pogłębionej introspekcji, by sprawdzić wartość tego, co do tej pory zdołał zrobić, w zestawieniu ze stłumionymi marzeniami czasów młodości.

Po czwarte wreszcie, nie wydaje mi się, by tekst Czechowa miał przedstawiać „dramat ludzi myślących, poszukujących «ogólnej idei»”. Sądzę, że ludzie myślący zaczynają świadome życie właśnie od odnalezienia „ogólnej idei” i nie spędzają życia na jej poszukiwaniu. Nikołaj Stiepanowicz na własne życzenie, wybierając karierę medyczną, zrezygnował (wyparł się?) ze swej pierwotnej „ogólnej idei”, a to, co przyjął za sens życia na rzecz nauki, okazało się ironicznym śmiechem losu. A jeśli tak, *Nieciekawa historia* nie jest wcale, jak twierdzi Mucha, „wyrokiem wydanym na «epokę zastoju

i bezdroża»”: Czechow nie był sędzią epoki powołanym do orzekania egzystencjalnych wyroków, chociaż rzeczywiście jego twórczość ma głębię społeczną i wymiar publicystyczny. Pisarz ukazywał ludzkie losy w powiązaniu z indywidualnym życiem psychicznym wielkich i małych tego świata, zwracając szczególną uwagę na biograficzne konsekwencje z powodu odstępstw od podpowiedzi wysyłanych przez *id* i *ego* do ludzkiej duszy. Odwołując się konsekwentnie do terminologii psychoanalitycznej, można zatem powiedzieć, że w przypadku Nikołaja Stiepanowicza to *superego* zadecydowało o wyborze medycznej ścieżki życiowej, czyniąc ją ostatecznie powodem melancholijnych, a nawet chwilami agresywnych zachowań głównego bohatera wobec siebie i otoczenia.

Ważne w ogólnej ocenie wymowy emocjonalnej samego tekstu – jego nieciekawości, niewesołości czy ponurości – jak i wyboru optymalnego odpowiednika tytułu dla analizowanej noweli Czechowa, mogą być według mnie słowa Tomasza Manna (1875–1955) o tym właśnie utworze. Literacki noblista z 1929 roku napisał między innymi:

[*Nieciekawa historia*] jest mi **najdroższą ze wszystkich jego nowel**; jest to utwór całkiem niepospolity, fascynujący i w swej **cichej, smutnej dziwności** nie ma sobie równego w żadnej literaturze; zdumiewa on choćby tym, że młody, niespełna trzydziestoletni człowiek z naj-większym wyczuciem czyni narratorem tej **zapowiedzianej jako „nieciekawa”, lecz wstrząsającej historii** – starca, światowej sławy uczonego w randze generała, z tytułem ekscelencji (...). Bo chociaż jest to ktoś wysoko postawiony w oficjalnej hierarchii, jego umysł, jego samokrytycyzm, oraz krytycyzm w ogóle są na takim poziomie, że **uświadamia on sobie całą niedorzeczność otaczającej go sławy i okazywanej mu czci**; w głębi duszy jest **człowiekiem zrozpaczonym**, spostrzega bowiem, że **w jego życiu wraz z wszystkimi zasługami brak było duchowego centrum, jakiejś „ogólnej idei”**, że w gruncie rzeczy było to **życie bezsensowne, życie człowieka zrozpaczonego** (Mann 2011: 19).

Mann zaakcentował nie tylko cichość i smutną dziwność tej najdroższej mu noweli ze wszystkich pozostałych opowieści Czechowa, ale także fundamentalne dla człowieka znaczenie uświadomienia sobie samemu wartości własnego życia – lub jej braku – w momencie krytycznym, przy czym momentem krytycznym nie musi wcale być dopiero agonia.

Załóżmy bardzo poważnie, że *Nieciekawa historia* jest jednak w sporej mierze tekstem autobiograficznym, ale ukierunkowanym antycypacyjnie.

Antycypacyjnie w tym sensie, że Czechow przedstawia literacką wizję własnej biografii po upływie kolejnych około trzydziestu lat życia, w okresie, gdy sam znajdzie się w wieku swego bohatera, będzie mieć 62 lata, może sztuczne zęby i łysinę. Czy jest coś, co upoważnia do wysunięcia takiej hipotezy? Myślę, że tak i wiedza ta również prowadzi do wniosku o konieczności zweryfikowania obecnych tytułów analizowanej noweli. Zacznę od pierwowzoru literackiego protagonisty.

Anton Czechow w czasie studiowania medycyny w Moskwie (1879–1884) uczęszczał także na wykłady profesora Aleksandra Babuchina (Александр Иванович Бабухин; 1827/1835–1891). Mógł go poznać najwcześniej w 1879 roku, a więc w chwili, gdy ten wybitny histolog, fizjolog, bakteriolog i embriolog, twórca moskiewskiej szkoły histologicznej, miał 52 lub 44 lata. Gdy się porówna portrety obu mężczyzn w wieku około trzydziestu lat, bez trudu można dostrzec uderzające podobieństwo fizyczne pomiędzy nimi, a i na późniejszych fotografiach nietrudno odnaleźć zbieżności w pozach i wyglądzie. Fakt ten może stanowić jednak tylko zbieg okoliczności, chociaż sam histolog nigdy nie kwestionował swego podobieństwa do Nikołaja Stiepanowicza ani w zakresie wyglądu, ani cech charakteru. W 1889 roku, gdy ukazała się drukiem nowela Czechowa, Babuchin liczył sobie dokładnie 62 lata, tyle samo, ile główny bohater *Nieciekawej historii*. Jego lektorski talent i natchnione wykłady przyniosły mu rozpoznawalności i sławę na moskiewskiej uczelni. Musiało to być zjawisko mocno ekspresywne, skoro Czechow zdecydował się je utrwalić w autocharakterystyce literackiego pierwowzoru Babuchina:

Wiem, o czym będę wykladać, ale nie wiem, jak będę wykladać, od czego zacznę i na czym skończę. W głowie nie mam ani jednego gotowego zdania. Ale skoro tylko ujrzę audytorium (jest zbudowane amfiteatralnie!) i wypowiem stereotypowe: „W zeszłym tygodniu skończyliśmy na...”, a już zdania w długim szeregu wylatują z mej duszy – dalej idzie już jak po maśle. **Mówię niepowstrzymanie szybko, namiętnie i, zda się, nie ma takiej siły, która mogłaby przerwać bieg mojej mowy.** Poza tym trzeba być nie w ciemni bitym, czujnym i ani na sekundę nie tracić z oczu pola widzenia¹⁸ (Czechow 2011: 51)

¹⁸ Ale w oryginale po słowach „моей речи / mojej mowy” jest jeszcze zdanie, które chyba po chopnie opuścił R. Sliwowski, gdyż stanowi ono istotne uzupełnienie poprzedzającej je wypowiedzi i zawiera przysłówek *нескучно*: « Говорю я неудержимо быстро, страстно и, кажется, нет той силы, которая могла бы прервать течение моей речи.

Pisząc tę ponurą i prowokacyjną dla środowiska medycznego *Nieciekawą historię*, Czechow miał 29 lat. Ciężko znosił ostatnie ciosy losu, zwłaszcza śmierć w czerwcu 1889 31-letniego brata Nikołaja (1858–1889)¹⁹. Niewykluczone, że w atmosferze utrzymującego się jeszcze przygnębienia założył literacką maskę, by sztucznie postarzyć się o co najmniej lat 30, wejść w wyimaginowany świat mężczyzny po sześćdziesiątce. Wydaje mi się, że na tym sztucznym postarzeniu samego siebie polegał właśnie ukryty zamysł kompozycyjny, podobnie jak skazanie protagonisty na bezsenność: 22 godziny czuwania na dobę to skrajnie wiele czasu, by opowiedzieć o sobie i najbliższym otoczeniu, sztuce, literaturze, teatrze, medycynie, sposobach terapii i dać się poznać w działaniu. Tak samo perspektywa trzech dziesięcioleci do autocharakterystyki w duchu niewesołej/ponurej historii to świetna decyzja twórcza rosyjskiego klasyka noweli.

Dalsze postępowanie badawcze – z konieczności istotnie ograniczone ramami tomu zbiorowego – będzie nastawione na wskazanie tylko najważniejszych według mnie miejsc w analizowanym utworze, z których ma wynikać, że literacka relacja Nikołaja Stiepanowicza jako całość i w szczególności jest ciekawa, chwilami nawet bardzo interesująca i dramatyczna, gdy opowiada on na przykład o nieszczęśliwym losie niedoszłej samobójczyni Kati, ale za każdym razem niewesoła bądź ponura. To działanie przez zaprzeczenie – ciekawe, lecz niewesołe/ponure – ma na celu umocnienie mojej hipotezy o konieczności zmiany obecnego tytułu noweli Czechowa. Podążając tym tropem, można zatem wskazać na osoby i zdarzenia, które nie mogą być ocenione jako nudne czy nieciekawe. Moje spostrzeżenia będę formułować w postaci rozbudowanych wniosków. Zacznę hierarchicznie, od osoby sfrustrowanego i chorego profesora i od zatrważającego rozpoznania stanu jego zdrowia.

Чтобы читать хорошо, то есть **нескучно** и с пользой для слушателей, нужно, кроме таланта, иметь еще сноровку и опыт, нужно обладать самым ясным представлением о своих силах, о тех, кому читаешь, и о том, что составляет предмет твоей речи» (Чехов 2022).

¹⁹ Zob. rozdział XII *Nieciekawe historie* (Śliwowski 1986: 143–151), w którym autor wskazuje na negatywne zdarzenia w życiu Antona Czechowa, jakie pogłębiły jego przygnębienie. Prócz śmierci brata Nikołaja, należy wymienić przede wszystkim trud tworzenia związany z pisaniem sztuki *Diabeł leśny* (*Лесной дьявол*) i obawy autora dotyczące reakcji odbiorców na *Nieciekawą historię*. Zob. jeszcze trzy rozdziały w książce Elsy Triolet: *Pisanie przestaje być sprawą prostą* (Triolet 1961: 48–53), *Czego szukał Czechow w katorżce na Sachalinie* (Triolet 1961: 54–61) i *Czego oczekiwano po Czechowie i czego wymagał on sam od siebie* (Triolet 1961: 62–74).

Nazwy nieuleczalnej (wtedy? w ogóle? wymaginowanej? szaradziarskiej?) choroby, na jaką cierpiał profesor anatomii, do końca utworu nie poznajemy, chociaż sam Nikołaj Stiepanowicz zdradza niektóre jej symptomy, ale, co dziwne, bez spodziewanej dokładności medycznej²⁰. Wiemy zatem, że w jego organizmie pojawił się cukier, domyślne – w nadmiarze (cukrzyca?), białko – domyślne w moczu (białkomocz? choroba nerek?), obrzęki – domyślne kończyn i/lub twarzy (niewydolność nerek?), niewłaściwie pracujące serce (nadciśnienie tętnicze? arytmia?) i słabo wyczuwalny puls na nadgarstku, szyi i podbródki (zaburzenia układu krwionośnego?), mocno przyspieszony oddech (zaburzenia układu oddechowego?), zimne poty nocą, trzęsące się ręce i głowa, bóle i zawroty głowy, uczucie obecności pajęczyny na twarzy i głowie, bezsenność, tępy ból i wykrzywające się usta na bok w połączeniu z tikiem policzka (porażenie nerwu twarzowego?), wahania nastroju i zubożenie na otoczenie, drętwienie nóg (zaburzenia neurologiczne?), słabnąca pamięć oraz trudności z przypomnieniem sobie najprostszych słów (demencja?), natręctwa myśli (nawracające dziwne i niepotrzebne myśli, przygnębienie, poczucie bezsensu istnienia i straconego życia), kilkugodzinna utrata przytomności (epizod padaczkowy?), paniczne napady strachu przed rychłą śmiercią (stan przedzawałowy?), przerażenie wywołane myślą o nadchodzącym jeszcze większym cierpieniu, nagła płaczliwość, zwidy połączone z wrażeniem, że coś goni Nikołaja Stiepanowicza i chce go schwytać od tyłu (początki paranoi?), słabość w nogach i ramionach i wreszcie – wyraźny spadek masy ciała w ciągu ostatniego pół roku (nowotwór?), zapadnięta klatka piersiowa, a także widoczne gołym okiem postarzenie organizmu²¹.

Pozostają zatem domysły na temat poważnej diagnozy, same w sobie ciekawe, lecz jej postawienie byłoby zapewne aktem niewesołym²². Tade-

²⁰ A może, nie podając diagnozy, Anton Czechow zakpił sobie z uczoności ówczesnych profesorów medycyny?

²¹ W rosyjskim spektaklu telewizyjnym *Moje nazwisko a ja* (*Моё имя и я*) z 2014 roku Nikołaj Stiepanowicz zaraz po powrocie późną nocą pociągiem kurierskim z Charkowa udaje się nie do domu, nie chcąc budzić rodziny, lecz na uczelnię. Zachodzi do audytorium, gdzie chce wygłosić wykład w pustej sali. Widzimy, że jest słaby, wyciera chusteczką mocno spocone czoło i łysinę, trzęsą mu się ręce, przyjmuje leczniczy proszek, sprawdza z niepokojem siłę swego głosu. Jest to oryginalna i starannie przemyślana inscenizacja z mistrzowską rolą Borisa Płotnikowa. Zob. przypis 25.

²² Pragnę podziękować Pani doktor Annie Hołowni z Oddziału Klinicznego Hematologii Samodzielnego Publicznego Zakładu Opieki Zdrowotnej MSWiA z Warmińsko-Mazurskim Centrum Onkologii w Olsztynie za pomoc w przeanalizowaniu przypadku Nikołaja

usz Rittner napisał o chorym profesorze: „Tymczasem jest się starym i ma się sto nieprzyjaciół w sobie: jeden siedzi w gardle, drogi w nogach, trzeci w mózgu. Trzeba z nimi walczyć rozpaczliwie. Tak walczyć, że aż łyzy gorące cisną się do ocz”²³ (Rittner 1904: 1). Dramatyczną sytuację Nikołaja Stiepanowicza trafnie ujął młodopolski autor, pisząc: „Ale właściwie szanuje i kocha się tylko jego tytuł, sławę, order, imię. To całe nieszczęście. Można powiedzieć, że **cała tragedia polega na podwójnym zupełnie oddzielnym życiu, które prowadzi osoba i imię** Ekscelencyi Stepanowicza. Całkiem tak, jakby nigdy w życiu do siebie nie należały” (Rittner 1904: 1). Wydaje się, że wybrana przez Czechowa-lekarza dla Nikołaja Stiepanowicza-medyka śmiertelna dolegliwość zdrowotna bez względu na jej miano musiała być nieuleczalna, to ważny element kompozycyjny. Tylko bowiem w tak skrajnym indywidualnym przypadku chorobowym mogło dojść do trwałego, chociaż mocno spóźnionego, przełomu w światopoglądzie wielkiego profesora anatomii²⁴.

Bezspornie mniej lub bardziej ciekawe, lecz całkowicie niewesołe, a w odniesieniu do niektórych bohaterów noweli wręcz ponure, są życiorysy wszystkich fikcyjnych postaci tej narracji. Nie da się raczej powiedzieć na przykład niczego radosnego ani o żonie profesora, Warwarze, która w niczym obecnie nie przypominała dziewczyny, w jakiej dawno temu zakochał się bez pamięci Nikołaj Stiepanowicz; ani o jego jedynej córce Lizie, zmanierowanej przez świat konserwatorium, obcej ojcowskim troskom i pozostającej pod przemożnym wpływem tajemniczego sprzedawcy fortepianów, niejakiego Aleksandra Hneckera; ani o nim samym, który kłamał, mówiąc, że ma posiadłość i majątek w Charkowie i tejsze guberni; ani o byłej wychowawicy Kati, zafascynowanej sztuką teatralną, która stała się dla niej

Stiepanowicza. Jej zdaniem bohater noweli A. Czechowa cierpiał najprawdopodobniej na cukrzycę insulinozależną typu 2 i towarzyszące jej powikłania (niewydolność nerek, polineuropatia, przyspieszony rozwój miażdżycy, kwasica ketonowa, zaburzenia elektrolitowe). Jeśli pamiętamy, że insulinę w celach leczniczych podano po raz pierwszy w 1922 roku, rację miał autor *Nieciekawej historii*, wskazując na pół roku jako okres, w którym choroba ta najczęściej doprowadzała do śmierci, a więc w XIX wieku była nieuleczalna.

²³ Tu i wszędzie dalej w cytatach z Tadeusza Rittnera zachowuję pisownię oryginalną.

²⁴ Wybór przez autora anatomii jako specjalizacji naukowej Nikołaja Stiepanowicza nie był, jak sądzę, aktem przypadkowym. Anatom bowiem skupia się na prawidłowej budowie wewnętrznej człowieka, mięśniach i kościach itp., i nie interesuje go czynności psychiczne zachodzące w mózgu. Czechow zaś służył z zamiłowaniem do psychologii i psychiatrii, a w procesach myślowych widział istotny związek z losami ludzkimi. Zob. np. rozdział XI *Psychiatra i psycholog. Pierwsze doświadczenia teatralne* (Śliwowski 1986: 126–142).

ostatecznie źródłem wielu przykrych doznań (odejście kochanka, śmierć nieślubnego dziecka, próba samobójcza), tej samej Kati, która charakteryzując Nikołaja Stiepanowicza, stwierdziła: „Rzadki z pana egzemplarz i **nie ma aktora, który potrafilby pana zagrać**. Mnie, albo, na przykład, Michała Fiodorowicza zagra nawet zły aktor, a pana nikt” (Czechow 2011: 96); o tym, jak bardzo myliła się Jekatierina Władimirowna świadczą zrealizowane dotąd ekranizacje noweli²⁵; ani o koledze Michaile Fiodorowiczu, utalentowanym medyku, lecz niepoukładanym życiowo nowym adoratorze Kati, ani o innym koledze uniwersyteckim, „uczonym tępaku” Piotrze Ignatjewiczu, ani o studencie, który wielokrotnie podchodził do poprawki z egzaminu u Nikołaja Stiepanowicza, ani o odźwiernym Mikołaju, który coraz częściej zaczął zaglądać do kieliszka. Najmniej zaś wiemy o pozbawionym w utworze imienia synu profesora, oficerze stacjonującym w Warszawie, i bardzo dalekim od zainteresowania losami rodziny, ale nieodrzucającym stałej pomocy finansowej z jej strony.

Co charakterystyczne, prawie wszyscy bohaterowie noweli są „beznazwiskowi”, jakby całkowicie pospolici, poza zięciem Nikołaja Stiepanowicza Aleksandrem Hneckerem, nazwiska zaś noszą postacie historyczne wymieniane przez narratora wprost (np. Aleksiej Arakczajew, Aleksandr Bałuchin, Nikołaj Dobrolubow, Wienclaw Gruber, Konstantin Kawielin, Nikołaj Niekrasow, Wasilij Pierow, Nikołaj Pirogow, Michaił Skobielew) lub przywoływane w aluzjach tekstowych (np. Nikołaj Gogol, Aleksandr Gribojedow, Michaił Lermontow, Fryderyk Spielhagen, Iwan Turgieniew). „Beznazwiskowość” jest tutaj cechą uogólnienia, a więc wszyscy Nikołajowie Stiepanowiczowie mogą dzielić ten sam los, co protagonista noweli. Jemu podobni także mogą zwątpić w naukę, w ludzi, w samego siebie. Ten

²⁵ Zob. 1. Radziecki spektakl telewizyjny z 1968 roku wyprodukowany przez Telewizję Centralną ZSRR w reżyserii Pawła Rieznikowa z Borisem Baboczkinem w roli Nikołaja Stiepanowicza; Baboczkin zdobył ogromną popularność już w 1934 roku dzięki wcieleniu się w postać legendarnego bolszewickiego dowódcy Wasilija Czapaiewa (*Чапаяев*); <https://yandex.ru/video/preview/2030307633394336807> [14.12.2022]. 2. Polski film fabularny na motywach noweli *Nieciekawa historia* z 1982 roku w reżyserii Wojciecha J. Hasa i z Gustawem Holoubkiem jako chorym profesorem. 3. Kanadyjski film fabularny *Le journal d'un vieil homme (Dziennik starego człowieka)* z 2015 roku w reżyserii Bernarda Émonda i z protagonistą Paulem Savoim. 4. Przedstawienie na motywach *Nieciekawej historii* wyemitowany przez Telekanał Rosja – Kultura pod tytułem *Moje nazwisko a ja (Моё имя и я)* z 2014 roku w reżyserii Jurija Jeriomina i z Borisem Płotnikowem w roli Nikołaja Stiepanowicza; <https://yandex.ru/video/preview/65990992985174270> [14.12.2022]. 5. Inszenizacja z 2017 roku na Małej Scenie Elektroteatru „Stanisławski” w reżyserii Wasilija Skworcowa z Leonidem Zwierincewem jako Nikołajem Stiepanowiczem.

idealista-melancholik w obliczu zbliżającej się śmierci nie widzi przecież teraz w niczym sensu. Obojętnieje, poddaje się paraliżowi duszy. Tadeusz Rittner napisał o nim: „Ale on wszystko, co znalazł, chowa dla siebie. I truje sobie resztki życia tem, co znalazł. [...] I w pamiętniku swoim drwi ze siebie o ile możliwości więcej, niż z innych ludzi” (Rittner 1904: 1).

Bilanse życia wielu bohaterów i polemika ze skarlałym światem – to dwa aspekty, które najlepiej charakteryzują treściową stronę *Nieciekawej historii*. Nikołaj Stiepanowicz ostro występuje przeciwko miernocie intelektualnej Rosjan, atakując wiele obszarów życia społecznego poza polityką. Obrywają literaci-chałturnicy i ich chałturnicza literatura, tępogłowi krytycy i ich ordynarna, niekompetentna „krytyka”. Dostaje się nauce, głównie medycynie, a także medykom i jej adeptom sztuki lekarskiej. Srogi osąd dotyka teatru, aktorów i sztuki. Można więc przyjąć, że w ten sposób Czechow w sposób artystyczny z przejęciem ubolewa nad kalekim progresem kulturowym ludzkości i brakiem porywających ideałów pod koniec drugiej połowy XIX wieku.

Analizowana nowela jako całość jest emocjonalnie pesymistyczna, przygnębiająca, nie ma w niej dodatniego ładunku emocjonalnego, nie ma żadnej optymistycznej perspektywy. Odnosi się wrażenie, że światy wszystkich bohaterów – u każdego na swój sposób – się zawaliły i że nie widzą oni najmniejszego zielonego światła w tunelu życia. Osobiste tragedie będą zapewne częścią dalszą tej narracji, lecz już ukrytą, potencjalną, do ewentualnego dopowiedzenia sobie przez odbiorcę. Jakie są przedśmiertne życzenia Nikołaja Stiepanowicza? Całkiem niewyszukane:

I teraz egzaminuję samego siebie: czego ja chcę?

Ja chcę, żeby nasze żony, dzieci, przyjaciele, uczniowie kochali w nas nie nazwisko, nie firmę i nie etykietkę, a zwyczajnych ludzi. Co jeszcze? Chciałbym obudzić się za sto lat i choćby jednym okiem zobaczyć, co się stanie z nauką. Chciałbym pożyć jeszcze z dziesięć lat... I co dalej?

A dalej nic (Czechow 2011: 107).

Czechow dowiódł, że gdy człowiek preferuje pasję, gdy na jedną szalę kładzie fanatyczne poświęcenie dla nauki, a na drugiej pół godziny na dobę życia rodzinnego, druga szala zawsze się uniesie, a więc przegra „na ciężary” z pierwszą, i dopiero w momencie drastycznego otrzeźwienia, jak tutaj – nieuleczalnej choroby – dochodzi do opamiętania, lecz refleksja nad samym sobą pojawia się zwykle zbyt późno i nie może już niczego radykalnie

zmienić na lepsze. W obrazie iluminacyjnego samopoznania, do jakiego dochodzi w pokoju charkowskiego hotelu wybrzmiewają najważniejsze dla tej noweli i protagonisty słowa:

Śmiesz mi nie naiwność, z jaką za młodu przypisywałem tak wielkie znaczenie rozgłosowi i tej szczególnej pozycji, jaką niby to cieszą się znamienitości. [...] W czym więc wyraża się wyjątkowość mojego położenia? Przypuśćmy, że jestem tysiącrotnie bardziej znamienity, że jestem bohaterem, przedmiotem dumy swej ojczyzny; wszystkie gazety drukują komunikaty o mojej chorobie, poczta przesyła mi już pełne współczucia adresy od kolegów, uczniów i publiczności, ale wszystko to nie przeszkadza, bym umarł na cudzym łóżku, w rozpaczy, w zupełnej samotności... nie ma w tym oczywiście niczyjej winy, ale **ja, grzesznik, nie lubię swego popularnego nazwiska. Wydaje mi się, że mnie jakby oszukano** (Czechow 2011: 105–106).

Okazuje się, że ten szczery i ponury akt samopoznania ma nie tylko wymiar egzystencjalny, lecz także filozoficzny, co najlepiej ilustruje następną część wielkiego monologu duszy Nikołaja Stiepanowicza odbytego na trzy miesiące przed śmiercią w tym samym hotelowym pokoju:

[...] jest dla mnie jasne, że w moich pragnieniach nie ma czegoś głównego, czegoś bardzo ważnego. [...] nie ma niczego spajającego, co wiązałoby to wszystko w jedną całość. Każde uczucie i każda myśl żyją we mnie oddzielnie, i we wszystkich moich sądach o nauce, teatrze, literaturze, uczniach i o wszystkich obrazach, jakie rysuje moja wyobraźnia, nawet najwytrawniejszy analityk nie znajdzie tego, co nazywa się ogólną ideą, czy też bogiem żywego człowieka. A skoro tego nie ma, to znaczy że nie ma niczego. (Czechow 2011: 107–108).

Jestem zwyciężony. Jeśli tak, to nie ma co dalej myśleć, nie ma o czym mówić. Będę siedział i w milczeniu czekał, co będzie (Czechow 2011: 108).

Brak tego, co koledzy filozofowie nazywają ogólną ideą, zauważyłem w sobie dopiero tuż przed śmiercią, u schyłku swych dni [...] (Czechow 2011: 111).

Charakteryzując *Nieciekawa historia* od strony krytycznoliterackiej, chcę zwrócić szczególną uwagę na recenzję napisaną przez szeroko znanego w tamtym czasie miłośnika literatury Tadeusza Rittnera (1873–1921), młodopolskiego dramaturga, prozaika, krytyka teatralnego i literackiego (Rittner 1904). Był on jednym z pierwszych, którzy żywo zareagowali na śmierć Czechowa, bo jego słowo ukazało się 6 sierpnia 1904 roku, a Czechow zmarł 15 lipca 1904. Moja „szczegółność” w przyjrzeniu się danej

opinii Rittnera wynika głównie z występujących w niej potknięć. Krytyk dopuścił się istotnych błędów merytorycznych, posiłkował się szczerze nadinterpretacjami, miejscami bezzasadnie ironizował na temat samej noweli i jej autora.

W recenzji Rittnera nieprawdą jest jakoby Czechow kiedykolwiek napisał utwór *Cienie śmierci*, którego głównym bohaterem byłby Nikołaj Stepanowicz, ten sam główny bohater *Nieciekawej historii*. To zmyślenie uznaję za największą nieściskość formalną i zarazem rzecz kuriozalną, ponieważ już od 1902 roku była w obiegu czytelniczym propozycja Józefa Bissingera *Nudna historia* opublikowana zresztą w tym samym czasopiśmie „Czas”, co słowo recenzenta. Ale z opinii Rittnera nie wynika, czy czytał on nowelę Czechowa w oryginale, czy może w przekładzie Bissingera. Jeśli w tłumaczeniu, powstaje pytanie: dlaczego miałyby je zignorować? Są też tutaj ślady ironizowania i brak konsekwencji w pisowni wyrazu „ekscelencya”: „Temacik dosyć prosty”; „sława w szlafroku na tle najbanalniejszego ciepła rodzinnego”; „Wielki człowiek [...] ma olbrzymią kolekcję różnych garbów i garbków”; „zamarznięte sześćdziesięciodwuletnie serduszko”; „Jego Ekscelencya zakrywa tak troskliwie wszystkie swe zmarszczki psychiczne, jak przekwitła baletniczka fizyczne”; w napadzie wściekłości protagonista „fikał rękami i nogami” (w noweli tylko tupał nogami); częste pisanie o protagoniście „jego ekscelencya” (Rittner 1904).

Z biegu narracyjnego *Nieciekawej historii* wynika wielokrotnie, że Katia nie była dla „dla Stepanowicza tem, co świergot ptaków” i że „ona działa na niego jak wiosna, świergot ptaków. Słowem, jak młodość”. Dojrzała Katia stanowiła bowiem źródło dodatkowych cierpień moralnych dla byłego jej tylko formalnego, jak się boleśnie okazało, opiekuna. Rittner pisze: „Bo Katja przekonywa się, że ekscelencya cierpiał na mały defekt organiczny, na brak serca” (Rittner 1904: 2). Brak jest również podstaw fabularnych, aby przypuszczać, że Nikołaj Stepanowicz miał umrzeć w charkowskim hotelu, co wyraźnie jednak sugeruje Rittner: „Bo i on [tj. Nikołaj Stepanowicz – G.O.] i czytelnik czują, że właśnie tam, a nie gdzieindziej przyjdzie ostatnia chwila jego ekscelencyi...” (Rittner 1904: 2). I nie jest prawdą, jak twierdzi krytyk, że protagonista umiera w tymże charkowskim hotelu.

Pomimo zasygnalizowanych jedynie zastrzeżeń wypada się zgodzić z Rittnerem, że „Sam Czechow kpił z lubością z takich złudzeń, jak sława”, że był zawsze „dziwnym ironikiem”, że jego nowela jest tekstem „spokojnie wytwornym”, a przy tym smutnym i opowiada o marności sławy i o sta-

rości („Koniec taki, że na ostatniej stronie wołałoby się «Na pomoc!»). I że rzecz ta dotyczy nawet nie tyle starości, ile umierania. I że sława głównego bohatera „przechodzi do bardzo nie miłego samopoznania i z niesmakiem odwraca się od lustra”. I że autor przedstawił „kontrast między wielkim talentem czy geniuszem, a jego rodziną”. I słusznie zauważył, że „Przedewszystkiem najgorsze i do ukrywania najtrudniejsze jest starzenie się psychiczne. Zwłaszcza dla człowieka, który zawsze żył niejako więcej duszą, niż ciałem” (Rittner 1904: 1). Tak czy inaczej, pozostaje dziwne wrażenie po lekturze recenzji młodopolskiego dramaturga i ta okoliczność również przemawia za weryfikacją obecnych tytułów analizowanej noweli.

Nieciekawa historia z beznazwiskowymi bohaterami jest zatem nazwą uogólnioną i może dotyczyć wielu innych rzekomo nieciekawych historii, odzwierciedlających zawiłe losy różnych osób – od odźwiernego uniwersyteckiego Nikołaja, przez biografię Jekatieriny Władimirowny, do życiorysu zgorzkniałego profesora, o jakich dowiadujemy się z tej ponurej noweli. Wśród wątpliwości związanych z jej strukturą jest i ta, która dotyczy zburzenia tradycyjnej narracji w utworach będących zapiskami – w domyśle rzeczy minionych, jak w dzienniku czy pamiętniku. Gramatycznie zależność pomiędzy zdarzeniem i momentem opowiadania o nim wyraża się za pomocą czasu przeszłego. Owszem, u Czechowa ta postać dominuje, ale nie jest jedyna. To odstępstwo od kanonu narracyjnego uwidacznia się zwłaszcza w ostatniej części noweli, gdy Nikołaj Stiepanowicz relacjonuje pobyt w Charkowie, a ściślej przebieg wizyty byłej wychowanki Kati, która odnajduje profesora w jednym z hoteli, i po raz ostatni odwiedza swego opiekuna. Zastosowanie czasu teraźniejszego nie tylko ożywia, lecz także bardziej uwiarygodnia ten opis, ponieważ czytelnik ma wrażenie, że bezpośrednio uczestniczy w zdarzeniu, które nie jest wspomnieniem, ale rozgrywa się na jego oczach – tu i teraz. Fakt ten nie ma, rzecz jasna, żadnego wpływu na tytuł analizowanej opowieści po polsku, nie wiąże się wprost z kwestią translatorską, ale po raz kolejny wskazuje na zdolność Czechowa do swobodnego łamania schematów kompozycyjnych, a wraz z nimi – również odbiorczych. A jeśli tak, *Nieciekawa historia* nie musi być wcale ani nudna, ani nieciekawa. Jej niewesołość czy zdolność do wywoływania przygnębienia wiąże się raczej z ponurością, a może nawet życiową beznadziejnością i goryczą odczuwaną przez głównego bohatera z powodu swego pustego duchowo życia.

Dostrzegam jednak rozwiązanie kompromisowe, które przynajmniej w jakimś stopniu sankcjonowałyby funkcjonowanie obecnego tytułu *Nieciekawa historia*. W języku potocznym, zwłaszcza w środowiskach zawodowych mających na co dzień do czynienia ze skrajnymi przypadkami w sferze życia i śmierci, jak na przykład wśród lekarzy czy policjantów, gdy dochodzi do zdiagnozowania określonej sytuacji zdrowotnej (ostatnia nieuleczalna faza nowotworu złośliwego) bądź związanej z poważnym przekroczeniem prawa (zabójstwo), mówi się nierzadko, że „to nieciekawa sprawa” lub że „wszystko to wygląda nieciekawie”. Nieciekawie, a więc niewesoło. I właśnie ten potoczny kontekst „nieciekawości” pasuje mi do historii opowiedzianej przez Nikołaja Stiepanowicza.

Zresztą ta nowela mogłaby na przykład z powodzeniem nosić jednoznaczny tytuł *Nikołaj Stiepanowicz* i to byłoby, jak zakładam, najmniej sporne rozwiązanie w aspekcie przekładowym. Skoro jednak Czechow zdecydował się na opatrzenie rzeczownika *история* ukierunkowującym interpretację tekstu przymiotnikiem *скудная*, nie zrezygnował zatem z podkreślenia – być może przekornego – tej cechy ludzkiej egzystencji, która ostatecznie każe zanegować jej nieciekawość. Warto pamiętać, że dany utwór miał początkowo nosić zupełnie inny tytuł: *Моё имя и я*, co dałoby się transponować jako *Moje nazwisko a ja*²⁶. Takie brzmienie noweli pozbawiłoby translatorów możliwości żonglowania ekwiwalentami, a do rozważań literaturoznawców wprowadziłoby odmienne akcenty interpretacyjne, bo teraz należałoby się skupić na egocentryzmie i pysze głównego bohatera w ocenie własnej ścieżki życiowej, a nie na tym, czy ta droga-historia była nieciekawa. Poza tym kolejność słów w wyrażeniu *Moje nazwisko a ja* – przez wybór przeciwstawnego spójnika „a” zamiast łącznego „i” – wyraźnie wskazuje na pewne zaburzenie hierarchii, na nienaturalną biegunowość pozycji: najpierw nazwisko, tytuły, ziemską gloria, a dopiero potem człowiek. W takim niewesołym „karierowiczowskim” układzie – dla nazwiska, sławy i pieniędzy – znalazł się Nikołaj Stiepanowicz, bo odkrył siebie w niekorzystnej konfiguracji biograficznej, której przemijającą i kruchą wartość zdecydowanie zanegował pisarz. *Moje nazwisko i ja* to również sygnał o zaktywizowaniu w polu narracji o niewesołych wydarzeniach swoistego sobowtóra: nazwisko niczym w zwierciadle przegląda się w ja, ja przegląda się w nazwisku²⁷. Główny bohater opowie-

²⁶ René Śliwowski zaproponował dosłowne brzmienie: *Moje imię i ja* (Śliwowski 1986: 145).

²⁷ To jakby nos z *Nosa* Nikołaja Gogola zamienił się teraz w nazwisko.

ści stwierdza przecież w pewnym momencie: „Drugi mój przeciwnik siedzi we mnie samym” (Czechow 2011: 51). Tak czy inaczej, Czechow ostatecznym wariantem tytułu noweli sprowokował literaturoznawców i przekładoznawców do intelektualnego wysiłku – świadomie lub całkowicie przez przypadek, ale zmusił do zabrania głosu w kwestiach dla nich istotnych²⁸.

Na koniec, na marginesie, ale wcale nie dotyczącym sprawy marginalnej, chciałbym nawiązać do Gieorgija Efrona (1925–1944), syna tragicznie zmarłych w ZSRR Mariny Cwietajewej (1892–1941) i Siergieja Efrona (1893–1941), i jego chorobliwej wręcz fascynacji postacią Nikołaja Stiepanowicza. Ten niezwykle czytany młody mężczyzna, prawdziwy erudyta w dziedzinie zwłaszcza literatury zachodniej, zanadto przy tym wrażliwy na cyniczną sowiecką rzeczywistość, przebywając na przymusowej ewakuacji w Taszkencie, w liście do siostry Ariadny Efron (1912–1975) z 7 października 1942 roku, napisał między innymi:

Lecz najbardziej poznaję siebie i swoje myśli, i wszystko, chociaż wydaje się to dziwne i nienaturalne — w bohaterze opowieści [Antona] Czechowa *Nieciekawa historia*: w profesorze Nikołaju Stiepanowiczu. Ściślej, nie tyle poznaję, ile rozumiem go, a każde jego słowo wywołuje we mnie takie wrażenie, jakbym to ja sam wypowiadał te słowa i doznawał tych odczuć. Wszystko tak samo! Razem z profesorem mówimy i myślimy to samo. Zadziwiający [Anton] Czechow! (Efron 2022: 192).

Gieorgij Efron, gdy pisał to wyznanie, miał zaledwie 17 lat. I gnębiło go potężne, całkiem realne, a nie literacko ukształtowane, obniżenie nastroju, może nawet zaawansowana depresja²⁹. Czyj to był długi ponury cień? Nikołaja Stiepanowicza czy raczej Antona Czechowa?

Literatura:

Ba., 1924, *Dwudziesty Pułk Piechoty Ziemi Krakowskiej w dniu wręczenia sztandaru 18 maja i Święta Pułkowego 26 maja 1924 r.*, Kraków.

Ba., 2022, *Maria Buyko*, <https://www.geni.com/people/Maria-Buyko/6000000069709251529> [19.04.2022].

²⁸ Właśnie pierwotny tytuł noweli *Moje nazwisko a ja* uzasadnia, jak sądzę, narrację głównego bohatera w pierwszej osobie i czasie teraźniejszym. Tadeusz Rittner napisał: „Technika «ja,» a że umiera sławny lekarz, a nie sławny liryk, więc rzecz jest trzeźwo i rozsądnie wzięta” (Rittner 1904: 1).

²⁹ Zob. np. Ojcewicz 2021.

- Czechow A., 1902, *Nudna historia. (Z pamiątek starego człowieka)*, przeł. J. Bissinger, „Czas”, nry 185–199.
- Czechow A., 1903–1907, *Zbiór nowel*, t. 1–3, tłum. z ros. J. Bissinger. Lwów.
- Czechow A., 1904, *Opowiadania (Wybór)*, przełożył i słowem wstępnym opatrzył J. Jankowski, Warszawa.
- Czechow A., 1905, *Nowele*. Kraków.
- Czechow A., 1906, *Opowiadania*. „Biblioteka Dzieł Wyborowych”, t. 1–2, tłum. T. K. Przedm. Z. Dębicki. Warszawa.
- Czechow A., 1958, *Nieciekawa historia*, [w:] Czechow A., 1958, *Dziela. Opowieści i opowiadania 1889–1892*, tom VII, przeł. M. Mongirdowa, Warszawa, s. 23–97.
- Czechow A., 1987, *Święta noc i inne opowiadania*, Warszawa.
- Czechow A., 1989, *Opowiadania i opowieści (Wybór)*, przeł. I. Bajkowska i in.. oprac. R. Śliwowski, Wrocław.
- Czechow A., 2011, *Nieciekawa historia, seria „Wielcy Pisarze w Nowych Przekładach”*, przekł. i kom. R. Śliwowski, z dodatkiem eseju T. Manna o Czechowie, przeł. I. Czermakowa, Warszawa.
- Czechow A., ca 1923, *Zbiór nowel*, t. 1–2, tłum. z ros. J. Bissinger. Złoczów.
- Dostojewski F., 1928, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, Warszawa.
- Dostojewski F., 1929, *Bracia Karamazow: powieść*, tom I, przeł. W. Wireński, Warszawa.
- Dostojewski F., 1993, *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, przeł. A. Wat, przejrz. i popr. Z. Podgórzec. London.
- Dostojewski F., 1995, *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, przeł. A. Wat, oprac. J. Smaga. Wrocław.
- Dostojewski F., 2002, *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, przeł. A. Wat, Warszawa.
- Dostojewski F., 2004, *Bracia Karamazow*, przekł. i postł. A. Pomorski. Warszawa: Świat Książki; Kraków.
- Dostojewski F., 2013, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, oprac. J. Smaga. Wrocław.
- Dostojewski F., 2015, *Bracia Karamazow*, przeł. C. Wodziński. Lublin.
- Dostojewski F., 2016, *Bracia Karamazow*, przeł. B. Beaupré. Konin; https://books.google.pl/books/about/Bracia_Karamazow.tml?id=Gv3oDwAAQBAJ&printsec=frontcover&source=kp_read_button&hl=pl&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false [08.04.2022].
- Dostojewski T., 1913, *Bracia Karamazow*, przeł. B. Beaupré. Warszawa.

- Dostojewski T., 1919, *Bracia Karamazow. Ich życie rodzinne, społeczne, religijne*, przeł. B. Beaupré. Toledo.
- Efron G., 2022, *69 listów z piekła sowieckiego raju. 1940–1944*, przekł. z ros. red. i opr. n. G. Ojcewicz, Szczytno.
- Głąb A., 2014, „*Podwójnie narodzeni*”. *Na marginesie Nieciekawej historii Antoniego Czechowa*. „Kultura i Wartości”, nr 19, s. 43–65.
- Historia literatury rosyjskiej*, 1976, Jakóbiec M. (red.), tom II, Warszawa.
- Jędrzejkiewicz A., 2005, „*Zostać współnikiem Czechowa*”, [w:] *Czechow sto lat później*, Szczukin W., Kosiński D. (red.), Kraków, s. 9–19.
- Literatura rosyjska w zarysie*, 1976, Barański Z., Semczuk A. (red.), Warszawa.
- Mann T., 2011, *Esej o Czechowie*, [w:] Czechow A., 2011, *Nieciekawa historia*, seria „Wielcy Pisarze w Nowych Przekładach”, przekł. i kom. R. Śliwowski, z dod. eseju T. Manna o Czechowie, przeł. I. Czermakowa. Warszawa, s. 5–36.
- Mirowicz A., Dulewicz I., Grek-Pabis I., Maryniak I., 1980, *Wielki słownik rosyjsko-polski. II—Я*, Warszawa.
- Mucha B., 2002 *Historia literatury rosyjskiej. Od początków do czasów najnowszych*, Wrocław.
- Ojcewicz G., 2021, *Gieorgij Efron o sobie: dwa wyznania – dwie żywe rany. Na podstawie Dzienników autora z 1941 roku*, „*Studia Rossica Gedanensia*” nr 8, s. 132–150.
- Peplowski A., 1999, *Wywiad w wojnie polsko-bolszewickiej 1919–1920*, Warszawa.
- Rayfield D., 1997, *Anton Chekhov. A Life*, London.
- Rittner T., 1904, Czechowa „*Cienie śmierci*”, „*Czas*”, nr 179 (wydanie wieczorne), 6 VIII, s. 1–2.
- Rozwadowska K., 2018a, *Polskie, czyli obce. O tłumaczeniach (nie) sławnego rozdziału Braci Karamazow Fiodora Dostojewskiego*; „*Forum Poetyki*”, nr 14, s. 40–53; <http://fp.amu.edu.pl/polskie-czyli-obce-o-tlumaczeniach-nieslawnego-rozdzialu-braci-karamazow-fiodora-dostojewskiego/> [08.04.2022].
- Rozwadowska K., 2018b, *Przekład i władza. Polskie tłumaczenia Braci Karamazow Fiodora Dostojewskiego*, Kraków.
- Słownik pseudonimów pisarzy polskich*, 1996, tom IV. A–Ż, Jankowski E. (red.), Wrocław.
- Śliwowski R., 1986, *Antoni Czechow*, seria „*Ludzie Żywi*”, Warszawa.

- Śliwowski R., 2010, *Rusycystyczne peregrynacje*. Teksty wybrała, do druku przygotowała i za wszystkie myłki odpowiada Wiktoria Śliwowska, Warszawa.
- Śliwowski R., 2011, *O Antonim Czechowie i jego Nieciekawej historii*, [w:] Czechow A., 2011, *Nieciekawa historia*, seria „Wielcy Pisarze w Nowych Przekładach”, przekł. i kom. R. Śliwowski. z dod. eseju T. Manna o Czechowie. Przeł. I. Czermakowa. Warszawa, s. 119–150.
- Triolet E., 1961, *Antoni Czechow. Jego życie i twórczość*, tłum. z j. fr. Z. Szczuka-Chorzelska. Warszawa.
- Wielki słownik rosyjsko-polski z kluczem polsko-rosyjskim. Русско-польский словарь*, 2004, Wawrzyńczyk J. (red.), Warszawa.
- Даль В., 1882/1980, *Толковый словарь живого великорусского языка. Том четвёртый. Р—V*, Москва.
- Букчин С.В., 2005, *Чехов в Польше*, [w:] *Чехов и мировая литература. Литературное наследство*, том 100, кн. 2, Парерный З.С., Полоцкая Э.А. (ред. сост.), Розерблюм Л.М. (отв. ред.), Москва: ИМЛИ РАН, с. 5—83; <http://litnasledstvo.ru/site/book/id/86> [12.12.2022].
- Бюклинг Л., 2005, *Чехов в Финляндии*, [w:] *Чехов и мировая литература. Литературное наследство*, том 100, кн. 2, Парерный З.С., Полоцкая Э.А. (ред. сост.), Розерблюм Л.М. (отв. ред.), Москва: ИМЛИ РАН, с. 623–660; <http://litnasledstvo.ru/site/book/id/86>; <http://feb-web.ru/feb/litnas/texts/ml2/ml2-6232.htm?cmd=p> [12.12.2022].
- Ожегов С., 1978, *Словарь русского языка*, Москва.
- Рейфилд Д., 2017, *Жизнь Антона Чехова*, пер. с англ. О.Е. Макарова, Москва.
- Словарь русского языка в четырёх томах*, 1984, том IV, С-Я, (ред.) Евгеньева А. (ред.), Москва.
- Толковый словарь русского языка*, 1939, том III, П-Ряшка, (глав. ред.) Волин Б.М., Ушаков Д.Н. (глав. ред.), Москва.
- Чехов А., 1889, *Скучная история. (Из записок старого человека)*, «Северный вестник», № 11, с. 73—130.
- Чехов А.П., 1985, *Полное собрание сочинений и писем в 30-ти томах. Сочинения. Том 7*, Москва: «Наука»; <https://ilibrary.ru/text/1543/index.html> [12.12.2022].

Чехов А.П., 2022, *Скучная история. (Из записок старого человека)*; https://royallib.com/book/chehov_anton/skuchnaya_istoriya.html [12.12.2022].

Чехов и мировая литература. Литературное наследство, 2005, том 100, кн. 2, Розерблюм Л.М. (отв. ред.), Москва: ИМЛИ РАН; <http://litnasledstvo.ru/site/book/id/86> [12.12.2022].

Piotr Głuszkowski
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6820-7302>
Uniwersytet Warszawski

„Zły geniusz” i „okrutny talent” – Maksym Gorki o Fiodorze Dostojewskim

“Evil genius” and “cruel talent” – Maxim Gorky
About Fyodor Dostoyevsky

Streszczenie

W artykule został przedstawiony stosunek Maksyma Gorkiego do twórczości Fiodora Dostojewskiego. Gorki przez wiele lat krytykował utwory Dostojewskiego, uważając, że wpływają one negatywnie na czytelników: powodują ich bierność, pogodzenie się z losem, marazm i wszechobecny pesymizm. Nie negował literackiego talentu Dostojewskiego, uważając go za „złego geniusza”. Swe poglądy głosił konsekwentnie do końca życia na łamach powieści, szkiców, recenzji, w publicznych wypowiedziach, a także w prywatnej korespondencji.

Słowa kluczowe: Maksym Gorki, Fiodor Dostojewski, literatura rosyjska, karamazowszczyzna, pesymizm

Abstract

This article presents the attitude of Maxim Gorky to the works of Fyodor Dostoyevsky. For many years, Gorky criticized Dostoyevsky's works, believing that they had a negative impact on readers evoking passivity, reconciliation with fate, apathy and ubiquitous pessimism. He did not deny Dostoyevsky's literary talent, considering him an “evil genius”. He consistently proclaimed his views until the end of his life in novels, sketches, reviews, in public statements, as well as in private correspondence.

Key Words: Maxim Gorky, Fyodor Dostoyevsky, Russian literature, the phenomena of Karamazov Brothers, pessimism

Maksym Gorki i Fiodor Dostojewski to dwaj wybitni pisarze, których w polskim literaturoznawstwie rzadko się porównuje. Teoretycznie Ci dwaj klasycy literatury rosyjskiej mają ze sobą niewiele wspólnego. Dostojewski umiera w 1881 roku, kiedy Gorki ma 13 lat i rozpoczyna swój „bosiacki” żywot na Powołżu.

W artykule odpowiem na pytanie: dlaczego Gorki wielokrotnie krytykował Dostojewskiego i dlaczego uważał jego utwory za szkodliwe? Postaram się również wskazać najważniejsze cechy twórczości autora *Biesów* wywołujące niechęć u Gorkiego, a także nawiążę do aktualnego sporu o współodpowiedzialność Dostojewskiego za rosyjskie zbrodnie popełnione w Ukrainie.

Gorki jest obecnie w Polsce zapomnianym pisarzem. Wielu osobom kojarzy się głównie z *Matką* – utworem stworzonym na potrzeby i możliwości czytelnicze rosyjskich robotników w 1906 roku, a także współpracą z Leninem i Stalinem. Często wypomina mu się organizację wyprawy pisarzy na budowę Kanału Białomorsko-Bałtyckiego im. Stalina, której efektem była książka wydana pod jego redakcją mówiąca m.in. o resocjalizacji więźniów w łagrach (Sworzeń 2017). Sowiecki okres życia Gorkiego wciąż wymaga starannych badań i, jak zgodnie podkreślają rosyjscy gorkoznawcy, systematycznie odnajdywane archiwalne dokumenty rzucają nowe światło na wiele wydarzeń w literaturze rosyjskiej (Głuszkowski 2019). Warto jednak pamiętać, że kariera pisarska Gorkiego nie zaczęła się wraz z rewolucją 1917 roku, tylko na długo wcześniej. Już na przełomie XIX i XX wieku Gorki był jednym z najbardziej znanych i cenionych rosyjskich pisarzy. Można zaryzykować stwierdzenie, że po śmierci Antona Czechowa (1904) i Lwa Tołstoja (1910) był najwybitniejszym rosyjskim prozaikiem i jednocześnie jednym z nielicznych pisarzy kontynuujących tradycję wielkiej XIX-wiecznej rosyjskiej literatury, w tym prozy Dostojewskiego¹.

Nie ulega wątpliwości, że Gorki był zupełnie innym pisarzem niż Dostojewski. Różniło ich podejście do życia, państwa, społeczeństwa, ogólny światopogląd. Nie bez znaczenia było ich osobiste doświadczenie i pochodzenie. Jednocześnie pierwszy z nich był wyjątkowo tolerancyjnym krytykiem literackim i nawet u pisarzy o „złej sławie” starał się dostrzec

¹ W 1933 roku po przyznaniu Iwanowi Buninowi literackiej nagrody Nobla Marina Cwietajewa wyraziła zdziwienie, uważając, iż ta powinna należeć się Gorkiemu będącemu „epoką” literacką lub ew. Dmitrijowi Miereżkowskemu, który był „epoką końca epoki”, a nie Buninowi, który może aspirować do miana „końca epoki”. Zob. (Марченко 2017: 152).

wartościowe fragmenty, zrozumieć ich postępowanie i pokazać rolę, jako odgrywali w procesie literackim. Jako przykład może posłużyć powszechnie krytykowany zarówno przed rewolucją, jak i po 1917 roku Tadeusz Bułharyn (Faddiej Bułgarin), który według Gorkiego przyczynił się do rozwoju dziennikarstwa i literatury mieszczańskiej (Gorki 1957: 480). Z tym większym więc zdziwieniem można przeczytać artykuły i liczne wypowiedzi autora *Matki* na temat Fiodora Dostojewskiego.

Maksym Gorki był uzależniony od czytania i mimo braków w wykształceniu, których do końca życia był świadom, wiedział, że posiada ogromną wiedzę o literaturze rosyjskiej. Wręcz obsesyjne pochłanianie książek w połączeniu ze świetną pamięcią sprawiło, że już w okresie pierwszej emigracji (1906–1914) mógł czuć się prawdziwym literackim erudytą². Świetnie orientował się zarówno w klasyce literatury rosyjskiej, jak i literaturze współczesnej. Starał się również być na bieżąco z nowościami literatury światowej. Gorki znał osobiście większość rosyjskich pisarzy końca XIX i pierwszych dziesięcioleci XX wieku. Nie dziwi więc fakt, iż na bieżąco komentował dzieła kolegów po fachu. Dobrze znany jest jego cykl *Portretów literackich* (Gorki 2016: 195–414), w których opisywał pisarzy, z którymi był zaprzyjaźniony (Leonid Andriejew) lub przynajmniej wielokrotnie rozmawiał i znał ich bardzo dobrze (Anton Czechow, Władimir Korolenko, Lew Tołstoj). Zważywszy na ilość pisarzy korespondujących i utrzymujących z nim kontakty, Gorki mógłby pokusić się o stworzenie niemalże kompletnej galerii rosyjskich pisarzy z lat 1892–1936³.

Mało kto wie, że Gorki nie tylko polemizował ze współczesnymi mu pisarzami, ale również dużo pisał o historii literatury rosyjskiej XVIII–XIX wieku. Na język polski przetłumaczono jedynie jego szkic o „karamazowszczyźnie” (Gorki 1957a) i Mikołaju Leskowie (Gorki 1957b). Jest to jedynie namiastka gorkowskiej publicystyki o literaturze rosyjskiej przed 1892 rokiem. Pisarz, mieszkając w czasie pierwszej emigracji na Capri, stworzył cykl wykładów o literaturze rosyjskiej. Wygłaszał je robotnikom w ramach szkoły partyjnej, której był organizatorem (Чони 2018: 117–145). Gorki na emigracji starał się na bieżąco czytać wszystko, co dotyczyło Rosji: prenumerował

² Encyklopedyczna wiedza Gorkiego, szczególnie z zakresu literatury, była wspomniana przez wielu jego znajomych i przyjaciół. Zob. (Czukowski, 1962: 28–48; Chodasiewicz 1998).

³ Zachowało się ponad 10 000 listów do Gorkiego. Znacząca część jego korespondentów to pisarze.

gazety i czasopisma rosyjskie, otrzymywał nowości wydawnicze, pracował z rękopisami początkujących pisarzy oraz korespondował z przyjaciółmi i znajomymi wciąż mieszkającymi na terenie Cesarstwa Rosyjskiego. Warto podkreślić, iż nie ograniczał się tylko do biernego obserwowania wydarzeń w Rosji, ale próbował na nie wpływać. Dlatego też zależało mu na tym, aby jego utwory docierały do jak największej grupy odbiorców. Pisarz postanowił też, że w ramach pracy u podstaw założy szkołę dla robotników, w której ci będą słuchać wykładów na temat marksizmu, praw człowieka, literatury i sztuki prowadzonych przez naukowców-socjalistów (m.in. Aleksandra Bogdanowa, Anatola Łunaczarskiego). Kurs literatury rosyjskiej, którą według Gorkiego powinien dobrze znać każdy Rosjanin, prowadził osobiście. Brakowało mu z pewnością wykształcenia akademickiego, ale nawet jego krytycy przyznawali, iż posiadał dużą wiedzę na temat literatury. Nie można mu było także odmówić wyczucia literackiego, pozwalającego odróżnić wybitną książkę od tej, która nie przetrwa próby czasu.

Twórczość Dostojewskiego zawsze interesowała i pociągała Gorkiego, budząc jednocześnie jego sprzeciw i niechęć. Już w jego młodzieńczych utworach pojawiają się postacie przypominające bohaterów z powieści Dostojewskiego. Za przykład może posłużyć opowiadanie *Konowalów* z 1896 roku, w którym widać nawiązania do *Biednych ludzi* (korespondencja dojrzałego mężczyzny z młodą dziewczyną) i *Notatki z podziemia* (motyw dobrej prostytutki). Z kolei napisany rok później utwór *Stadło Orłowów* według licznych badaczy został zainspirowany postacią Stawrogina z *Biesów* (główny bohater ma problemy z określaniem kategorii dobra i zła)⁴.

Według rosyjskiego literaturoznawcy Pawła Basińskiego próbę polemiki Gorkiego z Dostojewskim widać już na przełomie wieku w powieści *Koleje życia* znanej również pod tytułem *Troje*. Gorki zdawał sobie już wtedy sprawę z wpływu, jaki wywarł na nim rosyjski klasyk, ale całkowicie nie zgadzał się z jego poglądami (Басинский 2006: 90–96). Główny bohater jego drugiej powieści Ilja Łuniew popełnił bezmyślne morderstwo, ale w odróżnieniu od Raskolnikowa nie dręczyły go wyrzuty sumienia. Winę za popełniony czyn ponosi według Gorkiego sama ofiara oraz społeczeństwo aprobujące chory układ, w którym ludzie z nizin nie mają szans na osiągnięcie sukcesu dzięki ciężkiej pracy (Gorki 1955). Rosyjski literaturoznawca słusznie stwierdził, że Gorki nie był należycie przygotowany do batalii z au-

⁴ Zob. (Peace 1987, Ермакова 1992; Baranowska 77–82).

torem *Łagodnej*. „Tego sporu Gorki nie mógł wygrać, ponieważ w odróżnieniu od Dostojewskiego i Nietzschego nie miał on jasnej koncepcji *Zbrodni i kary*” (Басинский 2006, 91). Swój spór z rosyjskim klasykiem toczył on także w swym najgłośniejszym dramacie *Na dnie*, próbując odpowiedzieć na pytanie: co jest ważniejsze: prawda czy współczucie. Zdaniem niektórych badaczy nawiązywał tym samym otwarciem do motywu legendy o wielkim inkwizytorze (Сухих 1999: 47–80)⁵. Na początku wieku Gorki był już świadom swej pozycji w literaturze rosyjskiej i tym chętniej próbował walczyć z utartymi mitami, starając się w swych utworach kreować silnych bohaterów. „Dla młodego Gorkiego, w odróżnieniu od wieloletniej tradycji klasycznej rosyjskiej literatury, wbrew tysiącletniej historii religijnych nurtów, żalność i współczucie są obraźliwe” (Богданова 2018: 584) – podsumowała literaturoznawczyni Olga Bogdanowa.

Po raz pierwszy postanowił jednak otwarcie zaatakować autora *Braci Karamazow* dopiero w czasie rewolucji 1905 roku w cyklu artykułów o mieszczaństwie zamieszczanych na łamach gazety „Nowaja żyzn”. Pisarz postanowił wyjaśnić, dlaczego według niego przyczyną zastoju i kryzysu w Rosji jest mieszczaństwo, czyli „oblicze psychiczne współczesnego przedstawiciela klasy rządzącej” (Gorki 1957c: 65)⁶, które od lat opiewała rosyjska literatura, w tym Dostojewski i Tołstoj. Pierwszy z nich namawiał społeczeństwo do cierpliwości, drugi zaś do nieprzeciwstawiania się złu siłą. Według Gorkiego w tych założeniach było

coś odpychająco wstrętnego i haniebnego, coś zbliżonego do złośliwej kpiny (...) Przecież Ci dwaj świetni geniusze żyli w kraju, gdzie znęcanie się nad człowiekiem osiągnęło formy zdumiewające swoim lubieżnym cynizmem (...) Cała nasza literatura to wielka szkoła bierności w stosunku do życia, to apologia bierności (Gorki 1957c: 78–79).

⁵ Gorki spierał się w tym dramacie z Lwem Tołstojem. Łatwo znaleźć cechy Łuki u samego Lwa Tołstoja. Zob. (Гачев 2018).

⁶ Kilka lat później literaturoznawca Razumnik Iwanow-Razumnik ostrzej i wyraźniej zdefiniuje mieszczaństwo w duchu Gorkiego: „Mieszczaństwo – to ciasnota, płaskość i bezosobowość, ciasnota formy, płaskość treści i bezosobowość ducha: innymi słowy, mieszczaństwo, nie posiadając określonej treści, charakteryzuje się swoim w pełni określonym stosunkiem do jakiegokolwiek treści: to co najgłębsze, czyni ono najbardziej płytkim, szerokie – ciasnym, wybitnie indywidualne i jaskrawe – bezosobowym i pozbawionym wyrazu. [...] Mieszczaństwo jest tym środowiskiem, w nieustającej walce z którym przebiegał proces rozwoju inteligencji rosyjskiej”. R. Iwanow-Razumnik cyt. za: (Woroszyński 2020: 19).

Stwierdzał więc, że wniosek jest oczywisty – społeczeństwo rosyjskie pozostaje w letargu, ponieważ przez lata było karmione literaturą zniechęcającą do działania.

Gorki kontynuował krytykę Dostojewskiego także w czasie swej pierwszej emigracji (1906–1914). W cyklu swoich wykładów na Capri wielokrotnie podejmował ten temat, podkreślając, że choć Dostojewski był wybitnym pisarzem, to jednak na wszystko patrzył jednostronnie. Komentując *Wspomnienia z domu umarłych*, Gorki zastanawiał się, skąd u jej autora wzięło się tyle jadu i nienawiści do innych.

Skąd ta histeria, ten dziki wybuch wrzaskliwej i bezsilnej złości? Z poczucia krzywdy własnej osoby, która z woli historii została postawiona na pierwszym planie i widzi, że w istocie jest bezsilna przed kwestiami wymagającymi wyjaśnienia i obrażona swoją bezsilnością, urażona słabością swojej świadomości, obrażona tak bardzo, iż zamiast prawdziwej chęci rozszerzenia i pogłębienia swojej świadomości wpada w rozpacz i neguje ją

– wyjaśniał Gorki podstawy pisarstwa Dostojewskiego (Горький 1939: 247).

Dodawał przy tym, iż Dostojewski uwielbiał wchodzić w strefę ludzkiej nieświadomości i „grzebać” w ludzkiej psychice. Był to dla niego naturalny grunt, na którym czuł się niezwykle pewnie.

[Dostojewski] czuje się w pewnym sensie prorokiem ciemnych i szkodliwych dla człowieka sił, stale ukazuje na niszczycielskie dążenia człowieka, który szuka, przede wszystkim, pełnej osobistej swobody, oczekuje, iż otrzyma prawo do korzystania i rozkoszowania się wszystkimi dobrami, nie będąc jednocześnie nikomu podporządkowanym (Горький 1939: 247).

Gorki uważał twórczość Dostojewskiego za szkodliwą i niepotrzebną. Człowiek nie zyskuje nic pozytywnego, czytając jego utwory, a wręcz przeciwnie, pisarz ten „może doprowadzić go do mistycyzmu i pesymizmu” (Горький 1939: 250). W mniemaniu Gorkiego były to prądy myślowe i postawy życiowe, które powstrzymywały Rosję przed rozwojem i od lat trzymały ją w okowach zacofania. Dostojewski lubował się według niego

w opisywaniu postaci ze „złą duszą” niczym u Sałtyczychy⁷, Kaszkarowa⁸, generała Izmaïłowa⁹ i innych okrutników, którzy dopuszczali się morderstw i bezprawia. Do tej myśli Gorki powrócił kilka lat później w artykule *O karamazowszczyźnie* i choć nie negował, iż w historii jego państwa można odnaleźć wielu tyranów, katów i dręczycieli, jednak nie uważał, aby była to cecha dominująca u Rosjan.

Warto podkreślić, że Gorki nie kwestionował talentu Dostojewskiego, uważał jednak, że pisarz używał go w niewłaściwy, szkodliwy, wręcz niecnny sposób – zadawał głównie ból, siał chaos i zwątpienie, zamiast podejmować próby działania z pożytkiem dla ludzkości. Przyznawał nawet, że autora *Zbrodni i kary* możemy uznać wraz z Lwem Tołstojem za dwóch najwybitniejszych pisarzy rosyjskich (Горький 1939: 252). Gorki widział zresztą u obu pisarzy wiele podobieństw, co podkreślał w trakcie prowadzenia kursu: 1. Człowiek nie osiągnie harmonii, kierując się rozumem 2. Przyszłością Rosjan jest mistycyzm, a nie racjonalizm. 3. Możliwości człowieka są bardzo ograniczone. 4. Działacze i budowniczości „kryształowych pałaców”¹⁰ są z góry skazani na porażkę. Według niego były to poglądy charakterystyczne dla przedstawicieli rosyjskiej klasyki w tym Iwana Gonczarowa, Aleksieja Pisemskiego i Nikołaja Leskowa (Горький 1939: 252–253). Jak łatwo się domyślić, Gorki odrzucał te poglądy.

Wydaje się, że do powyższych czterech punktów sprowadzały się zarzuty, jakie Gorki stawiał przede wszystkim pod adresem Dostojewskiego (na temat Tołstoja wypowiadał się o wiele lepiej, cenił też bardzo jego twórczość i traktował jako jeden z literackich autorytetów) (Gorki 2016a). Podkreślał więc, że każdy z tych wybitnych pisarzy widział i opisywał na swój

⁷ Daria Nikołajewna Sałtykowa – szlachcianka, która po śmierci męża zaczęła katować swoich poddanych. Według śledztwa zamordowała 75 chłopów.

⁸ Michaił Kaszkarow – tambowski obszarnek, który przeszedł do historii ze względu na szczególnie brutalne katowanie swych poddanych.

⁹ Lew Dmitrijewicz Izmaïłow – bohater wojny 1812 roku. W 1828 roku w wyniku śledztwa okazało się, że Izmaïłow trzymał w niewoli trzydzieści kobiet, które traktował jak nałożnice. Większość z nich zabrał siłą z rodzinnych domów, kiedy miały 10–12 lat. Katował również swych poddanych.

¹⁰ Nawiązanie do snu Wiery Pawłowny z powieści *Co robić?* Mikołaja Czernyszewskiego oraz czwartego snu z *Notatek w podziemia*. Pierwsza część utworu Dostojewskiego poświęcona została krytyce socjalistycznej utopii społecznej, której symbolem stał się wspomniany kryształowy pałac. Gorki podkreślał, że Dostojewski doszedł do wniosku, iż stworzenie harmonijnego i szczęśliwego społeczeństwa opartego na zasadach rozumu jest mrzonką.

sposób to, jak rozkłada się warstwa (klasa) szlachecka. Widział również, że przewodnią rolę szlachty próbują przejąć Bazarowowie (Iwan Turgień), Wołochowowie, (Gonczarow) Rachmetowowie (Nikołaj Czernyszewski), Mołotowowie (Nikołaj Pomiałowski) i inni bojowo nastawieni budowniczo nową rzeczywistość opisywani przez klasyków literatury XIX wieku. Według Gorkiego większość rosyjskich pisarzy uznawała za niemożliwe utworzenie jakiegokolwiek nowej grupy inteligencji, która byłaby w stanie wyrwać Rosjan z marazmu i obudzić z letargu. Stwierdzał też, iż wspomniani klasycy na własnym przykładzie świetnie widzieli jak krucha jest warstwa inteligencji i jak łatwo ją zmusić do zmiany zdania (Горький 1939: 253).

W wypowiedziach Gorkiego może razić bezpośredniość i uogólnienie, ale należy pamiętać, że swoje wykłady kierował do robotników, którzy cenili sobie uproszczenia i nieskomplikowany język, do jakiego przyzwyczał ich autor *Matki*. Warto się zastanowić, dlaczego to właśnie Dostojewskiego Gorki traktował ze szczególną niechęcią, a wręcz nienawiścią.

W 1913 roku współzałożyciel Moskiewskiego Akademickiego Teatru Artystycznego (MChAT) Władimir Niemirowicz-Danczenko postanowił wystawić *Nikołaja Stawrogina* na podstawie *Biesów*. Było to już jego drugie podejście do adaptacji sztuki Dostojewskiego – w 1910 roku w MChAT grano z dużym sukcesem *Braci Karamazow* w jego reżyserii. MChAT był już wtedy jednym z najważniejszych teatrów w Europie, a Danczenko wraz z Konstantinem Stanisławskim cieszyli się statusem najbardziej znanych reżyserów w Rosji. W ich reżyserii ukazywały się głównie arcydzieła m. in. *Mewa* oraz *Wujaszek Wania* Czechowa, *Juliusz Cezar* Williama Szekspira, *Borys Godunow* Aleksandra Puszkina a także dwa dramaty samego Gorkiego *Na dnie* i *Dzieci słońca* (Горький 1998: 191). Kiedy wiadomość ta dotarła do Włoch, Gorki postanowił natychmiast zareagować i po raz kolejny wyrazić swoje krytyczne zdanie na temat rosyjskiego klasyka. Jego listy do Niemirowicza-Danczenki nie przyniosły jednak żadnego rezultatu (Горький 2004: 36–38). Pisarz zgodnie z listowną zapowiedzią postanowił poinformować opinię publiczną o szkodliwości wystawiania sztuk Dostojewskiego, które negatywnie wpływają na psychikę rosyjskiej publiczności.

W artykule *O „karamazowszczyźnie”*, Gorki stwierdzał, iż *Biesy* są paszkwilem i „ciemną plamą złośliwego antyhumanizmu na jasnym tle rosyjskiej literatury” (Gorki 1957a: 156).

Dostojewski – to geniusz; niewątpliwie i bezsprzecznie. Ale – to nasz zły geniusz. Zdziwiająco głęboko poczuł, zrozumiał i z rozkoszą przedstawił dwie choroby wykształcone w człowieku rosyjskim przez jego kaleką historię, ciężkie i poniżające życie: sadystyczne okrucieństwo absolutnie rozczarowanego nihilisty – jego przeciwieństwo – masochizm istoty zajeżdżonej, zastraszonej, zdolnej do rozkoszowania się swoim cierpieniem i nie bez złośliwej radości popisującej się nim przed wszystkimi i przed samym sobą (Gorki 1957a: 157).

Jestem przekonany, że ten akapit był kluczowy w wypowiedzi Gorkiego i najlepiej obrazował jego podejście do „złego geniusza”. W dalszej części tekstu wyjaśniał, że w historii Rosji rzeczywiście było wielu okrutników spod znaku Iwana Groźnego. Takie osoby były i będą w Rosji zawsze. W poszukiwaniu sposobu na życie buntowały się, niszcząc przy tym wszystko na swojej drodze. Zdaniem Gorkiego są to „dusze skażone”, które w swych niszczycielskich poszukiwaniach zbawienia lub śmierci zatrują wiele osób i „wyleją dużo zgniłego jadu” (Gorki 1957a: 157). Gorki konstatował na łamach „Ruskiego słowa”, iż wielkim błędem było pokazywanie wynaturzeń i kalectw zbiorowej duszy stworzonej przez człowieka o „chorym sumieniu”. „A u nas pokazuje się ropne wrzody, zmartwiałe ciała, każąc myśleć, że żyjemy wśród martwych dusz i żywych trupów” (Gorki 1957a: 158). Pisarz kończył swój wywód stwierdzeniem, że tego typu utwory to przykład propagandy pesymizmu, która sprawia, iż Rosjanie pogrążają się w marazmie i zamiast działać stają się kolejnymi pokoleniami zbędnych ludzi.

Najprawdopodobniej Gorki nie spodziewał się, że jego artykuł wywoła aż tak żywą reakcję w kraju. W prasie pojawiły się nagłówki: *Gorki oskarża Dostojewskiego*, *Skandal wokół Biesów*, *Gorki przeciwko Dostojewskiemu* wzbudzające sensacje w całej Rosji (Горький 2004: 285). Wielu pisarzy było zdziwionych atakiem Gorkiego na rosyjskiego klasyka. „Zły geniusz”, to zdecydowanie najbardziej wrogie określenie używane dotychczas w polemice. Swój protest wobec zarzutów Gorkiego wyrazili nie tylko aktorzy teatru MChAT, ale również liczni pisarze i artyści: Leonid Andriejew, Michaił Arcybaszew, Julij Ajchenwald, Dmitrij Fiłosofow, Fiodor Komissarzewski, Aleksandr Kuprin, Dmitrij Mierieżkowski, Aleksiej Remizow czy też Fiodor Sołogub. W zasadzie nikt z nich nie rozumiał, co wywołało tak wielkie oburzenie Gorkiego i dlatego zdecydował się obrażać Dostojewskiego, formułując miejscami absurdalne zarzuty (Туниманов 2018: 228). Gorki powszechnie był uważany za bardzo tolerancyjnego pisarza dalekiego

od wprowadzania jakichkolwiek form cenzury. Niektórzy z literatów, jak np. Arcybaszew w wyjątkowo ostry sposób wyrazili swój protest, stwierdzając, iż Gorki zaatakował Dostojewskiego, ponieważ jak „każdy socjaldemokrata troszczy się tylko o swoje zdrowie psychiczne i pełny żołądek” (Горький 2004a: 285). Wydaje się, że dla Gorkiego najważniejsze były jednak uwagi jego starego przyjaciela Leonida Andriejewa, z którym już wcześniej polemizował na temat Dostojewskiego¹¹. Ten po przeczytaniu artykułu *O karamazowszczyźnie* stwierdził, że opinia Gorkiego jest dziecinna, naiwna, a nawet prymitywna. W liście do Niemirowicza-Danczenki prosił, aby reżyser nie przejmował się szumem wokół sztuki. „Więcej powiem, trudniej napisać bardziej samobójczy tekst, niż zrobił to Gorki, – i śmiech i łzy!” (Туниманов 2018: 236). Z kolei do Gorkiego napisał, że pobyt we Włoszech bardzo go zmienił, w związku z czym nie rozumie, jak bardzo Zachód różni się od Rosji. „Zachód Cię oślepił (...) zły geniusz nasz Dostojewski jest właśnie buntownikiem, nauczycielem czynu, który również ciebie nauczył buntu” (Туниманов 2018: 228).

Gorki uznał, że atak, z jakim spotkał się jego tekst o Dostojewskim był niezasłużony. Postanowił więc odpowiedzieć swoim krytykom w artykule *Jeszcze raz o karamazowszczyźnie*, który ukazał się 27 października 1913 roku znów na łamach życzliwej pisarzowi gazety „Russkoje słowo”. Był on przede wszystkim zdziwiony skalą zarzutów, które spadły na niego, szczególnie zaś oskarżeniami o próbę ocenzurowania repertuaru MChAT-u. Powołał się nawet na opinię jednego z obrońców Dostojewskiego – publicysty Arkadija Gornfelda: „Przeciwnicy Gorkiego przeholowali w drugą stronę: pojawiają się nawet obrzydliwe słowa o wprowadzaniu cenzury” (Горький 1979: 275). Zarzut ten dotknął Gorkiego do żywego, gdyż to właśnie on od lat walczył o wolność słowa i wielokrotnie był prześladowany za swe poglądy. Dlatego też nie należy się dziwić, że od pierwszych akapitów artykułu wyjaśniał, iż nie chce wprowadzać cenzury utworów Dostojewskiego, a jedynie protestuje przeciwko wystawianiu ich na scenie, gdyż w teatrze, szczególnie w wykonaniu utalentowanych autorów, nie widać naciągnięć,

¹¹ Na początku XX wieku większość utworów Andriejewa wychodziła w wydawnictwie „Znanije” prowadzonym przez Gorkiego. Gorki wspierał go również moralnie, uważając, że jest to najbardziej utalentowany rosyjski pisarz. Andriejewa, podobnie z resztą jak Iwana Bunina i Skitalca, nazywano nieco złośliwie „Podmaksimką”. Panowie nosili się nawet z myślą, aby wspólnie napisać utwór o pokoleniu „dzieci słońca”. Do współpracy jednak nie doszło. Obaj samodzielnie napisali dramaty, w których zupełnie inaczej rozstawili akcenty, a nawet kogo innego uznali za tytułowe „dzieci słońca”.

błędów i sprzeczności charakterystycznych dla poglądów pisarza. W rezultacie idee głoszone przez Dostojewskiego stają się atrakcyjne i zyskują kolejne pokolenia zwolenników. Gorki podkreślał jednak, że jego artykuł pozbawiony jest znamion cenzury, a jedynie korzysta z prawa do wyrażania protestu „przeciwko tendencjom i zjawiskom wrogim ograniczaniu humanitaryzmu w społeczeństwie” (Горький 1979: 275). Po raz kolejny zaznaczył, że zdaje sobie sprawę, iż Dostojewski był pisarzem wybitnym, co wcale nie oznacza, że nie był antysemitą, zaciekłym szowinistą, wrogiem Timofieja Granowskiego i Wissariona Bielińskiego oraz wszystkich zapadników, a w dodatku jednym z ideologów „zoologicznego nacjonalizmu” (Горький 1979: 275). Kategoriecznie stwierdzał, że talent i zasługi pisarza nie mogą z niego czynić bożka wolnego od krytyki. A tej według Gorkiego wymagały utwory Dostojewskiego, gdyż na początku XX wieku jedynie szkodziły społeczeństwu rosyjskiemu, nie pozwalając mu wyrwać się z marazmu i zaściankowości ku prawdziwej demokracji, zgodzie w społeczeństwie i postępowi w nauce (Горький 1979: 280).

Zdaniem Dmitrija Mierieżkowskiego Gorki opublikował swe teksty o karamazowszczyźnie, chcąc zwalczyć wpływ Dostojewskiego na własną twórczość. Wpływ, który widać zarówno w poszukiwaniach przez obu pisarzy Boga (Горький 1979), wyborze tematyki utworów i, przede wszystkim, samych typów bohaterów (Мережковский 1913). Oczywiście wyniki poszukiwań były diametralnie różne. Według teatrologa Natalii Skorochoł świetnie widać to na przykładzie dramatu *Na dnie*, gdzie większość postaci idealnie nadawała się na kontynuatorów powieści Dostojewskiego: cieśla Satin to podstarzały Szatow (*Biesy*), Baron pasował zarówno na Swidrygajłowa (*Zbrodnia i kara*), Stawrogina (*Biesy*), jak i na Wiersiłowa (*Młodzik*), a prostytutka Nastia jest niczym żywcem wyjęta z jego wielu utworów. Skorochoł nie miała wątpliwości, że atakując Niemirowicza-Danczenkę, Gorki chciał „wypędzić” Dostojewskiego ze swojej własnej twórczości (Скороход 2018: 147). Z kolei petersburski literaturoznawca Michaił Pjanych stwierdził, że wspomniane ataki sprawiły, iż Gorkiego możemy uważać za głównego antagonistę Dostojewskiego w XX wieku. Brak zrozumienia dla „chrześcijańskiego współczucia do upadłych, słabych, upokorzonych i znieważonych”, które odgrywało tak ważną rolę w twórczości autora *Zbrodni i kary* sprawiło, że Gorki zapadł na „moralno-etyczną i duchową ślepotę” nie pozwalającą mu ujrzeć tragizmu i piękna dzieł wielkiego poprzednika (Пьяных 1995).

Krytyka utworów Dostojewskiego, jak i samego pisarza, nie była niczym nowym. Autor *Zbrodni i kary* od połowy XIX wieku szybko zyskiwał popularność, będąc traktowany przez coraz liczniejszych czytelników jako przywódca duchowy i prorok. Utwory Dostojewskiego jednak nie wszystkim przypadły do gustu. Gorki w swych wypowiedziach często odwoływał się do Nikołaja Michajłowskiego, który w latach 80. XIX wieku opublikował kilka artykułów na temat autora *Zbrodni i kary*. Najgłośniejszy z nich nosił tytuł *Okrutny talent* (Michajłowski 1984). Według Michajłowskiego Dostojewski był wybitnym pisarzem, który jednak upodobał sobie pisanie o niepotrzebnym cierpieniu. Nie podejmował tematów ważnych, potrzebnych, tym bardziej wzniosłych, tylko koncentrował się na okrucieństwie. Lubował się w tworzeniu przekonywujących obrazów, które u czytelnika wywoływały łyzy, cierpienie, a nawet rozpacz i przywoływały najstraszniejsze doświadczenia z własnego życia. Co gorsza, Dostojewski udowadniał, że

człowiek – despota z natury – lubi być tyranem; że ludzie znajdują w zadawaniu bólu największą przyjemność – rozkosz, że można z rozkoszą dręczyć nie tylko człowieka, którego się nienawidzi, ale i tego, którego się kocha (Michajłowski 1984: 265).

Michajłowski nie podważając geniuszu pisarza, stwierdzał, że Dostojewski wyrządzał krzywdę swym czytelnikom, nie dając im nic w zamian. Dodatkowo w znaczący sposób wpływał na literaturę rosyjską, gdyż za „okrutnym talentem” podążała cała grupa jego epigonów, którzy również z rozkoszą pisali o cierpieniu i z radością poddawali się niepotrzebnej męce (Michajłowski 1984: 264). Upraszczając, według Michajłowskiego Dostojewski zmuszał do cierpienia zarówno bohaterów swoich książek, jak i czytelników. Zawarta w jego dziełach apoteoza cierpienia jest zupełnie niepotrzebna, a Dostojewski okazał się pisarzem, który nie miał żadnej wizji społecznej (Michajłowski 1984: 290) – stwierdzał Michajłowski.

Gorki był konsekwentny w swej krytyce Dostojewskiego także po rewolucji 1917 roku. Dobrze o tym świadczy jego korespondencja z publicystą i wydawcą Dołmatem Aleksandrowiczem Łutochinem z 1926 roku. Łutochin po przeczytaniu tomu korespondencji Dostojewskiego z żoną podkreślał w liście do Gorkiego, iż z jednej strony jest zachwycony zachowaniem Anny Grigoriewny, z drugiej zaś zdziwiony banalnością listów jej słynnego męża. Gorkiemu bardzo spodobała się ta myśl. Zgodził się z Łutochinem, że Dostojewski wszystkie wartościowe myśli wypowiedział w swych

utworach, w konsekwencji nic ciekawego nie mógł dodać w prywatnej korespondencji. W dalszej części listu stwierdzał, że Dostojewski nie był przestępcą politycznym lecz kryminalnym, gdyż przez całe swe życie winił się za śmierć ojca¹². Jako dowód przedstawiał zachowanie pisarza na zesłaniu, unikanie kontaktów z innymi Pietraszewcami, a przede wszystkim fragmenty jego książek (Горький 2013: 59). Według Gorkiego wiele cech Smierdiakowa było charakterystycznych dla samego pisarza. Powoływał się przy tym na rozmowę z Anną Grigoriewną z 1903 roku, którą odbył w Jałcie. Gorki krytykował również język, jakim posługiwał się pisarz. Według niego nikt inny nie wyrządził tak wielkiej szkody językowi rosyjskiemu, jak właśnie Dostojewski. „Nie lubię tego człowieka (...) Nawet Pisiemski nie zniekształcił tak języka rosyjskiego (Горький 2013: 59).

Tym bardziej więc go zabolalo, kiedy Łutochin zauważył w pierwszych dwóch częściach *Klima Samgina* okrucieństwo w stylu Dostojewskiego (Горький 2013a: 838). Gorki zareagował: „Jestem bardzo zdziwiony tym, że Pan i [Michaił] Osorgin zauważyliście u mnie *okrucieństwo* Dostojewskiego. Być może to gorycz?” (Горький 2013b: 326).

Łutochin, pisząc swe wspomnienia, doszedł do wniosku, że głównym powodem, dla którego Gorki kategorycznie odrzucał Dostojewskiego, była religijność autora *Braci Karamazow*. Było to według niego tym dziwniejsze, że do innych przedstawicieli prozy psychologicznej i religijnej podchodził z prawdziwą pokorą.

Zdecydowanie antagonistyczną dla Gorkiego była religijność Dostojewskiego, chociaż sam w kwestiach wiary był świetnie zorientowany i z dużym zainteresowaniem zapoznawał się z różnymi sektami i punktami widzenia. Gardził on wszelką mistyką i jeśli nie zaprzeczał wielkości Dostojewskiego – głównego swojego przeciwnika ze światowych pisarzy w walce o *ludzkie dusze*, to do innych przedstawicieli mistycyzmu odnosił się lekceważąco (Лутохин: 17).

Łutochin mylił się, twierdząc, że Gorki nie podważał wielkości Dostojewskiego, gdyż to mu się czasem zdarzało, ale z pewnością trafnie udało mu się uchwycić, iż traktował Dostojewskiego jako swojego przeciwnika.

¹² Michaił Andriejewicz Dostojewski (1788–1839) został zabity przez chłopów ze swego majątku. Morderstwo było wynikiem jego okrutnego zachowania wobec poddanych.

Rok później Gorki na zebraniu rady naukowej największego sowieckiego wydawnictwa „Gosizdat” poparł włączenie do planu wydawniczego *Biesów* Dostojewskiego. Stwierdził, że choć sam od wielu lat nie jest miłośnikiem twórczości tego pisarza, to zdecydowanie więcej krzywdy można wyrządzić czytelnikom, zmieniając legalną literaturę w nielegalną, która w rezultacie będzie krążyć po ZSRR „w drugim obiegu”. Gorki nie miał wątpliwości, że *Biesy* jako powieść zakazana wzbudzi zdecydowanie większe zainteresowanie, co więcej, młodzież będzie się w niej doszukiwać treści, których u Dostojewskiego po prostu nie ma (Семашкина 2007: 130).

Zachowanie Gorkiego względem Dostojewskiego i jego twórczości było w tym okresie niezwykle ważne ze względu na pozycję, jaką ten pierwszy zajął w literaturze rosyjskiej po 1928 roku. Gorki powrócił do ZSRR z drugiej emigracji w atmosferze glorii i chwały. Przynajmniej do 1933 roku, czyli definitywnej przeprowadzki do Moskwy, był jedną z najbardziej wpływowych osób w państwie. W dziedzinie literatury i kultury był niepodważalnym autorytetem, a jego zdanie liczyło się bardziej niż Ludowego Komisarza Oświaty. Warto w tym miejscu powrócić do polemiki wokół karamazowszczyzny z 1913 roku. Jeden z oponentów Gorkiego, autor wspomnianego już artykułu *Gorki przeciwko Dostojewskiemu*, zarzucił mu, iż dążył do zniszczenia pamięci o rosyjskim klasyku.

On mówi, – odpowiadał Gorki – że jeśli byłbym ministrem, to spaliłbym Dostojewskiego. Mam nadzieję, że ministrem nie zostanę, ale na wszelki wypadek pragnę uspokoić wzburzonego pisarza: jeśli zostanę, to nie spalę. Nie spalę, ponieważ literaturę rosyjską kocham i cenię nie mniej niż szanowny publicysta (Горький 1979: 276).

Na słowa te zwrócił uwagę w 1913 roku Mierieżkowski, stwierdzając, że nie wierzy Gorkiemu. „Miłość do literatury” nie była dla niego przekonującym argumentem w sporze z ideologią (Мережковский 1913). Pod koniec lat 20. słowa Gorkiego nabrały innej wagi. Choć nie został ministrem (komisarzem), to on decydował o tym co było wydawane w ZSRR. Nie zmienił swego zdania o twórczości Dostojewskiego, jednak zgadzał się na wznawianie i publikowanie najważniejszych dzieł pisarza.

Zgoda na wydawanie utworów Dostojewskiego w ZSRR nie oznaczała jednak, że Gorki pogodził się z jego podejściem do rzeczywistości. Także w latach 30. przekonywał sowieckie społeczeństwo, że lektura utworów Dostojewskiego degeneruje ludzkość. Dobrze widać to na przykładzie

przedmowy do francuskiego wydania powieści Leonida Leonowa *Borsuki*. Leonow w pewnym sensie został odkryty i wypromowany przez Gorkiego. W 1924 roku Gorki po przeczytaniu jednego z jego debiutanckich opowiadań zaproponował mu współpracę w czasopiśmie „Biesieda” (Gorki 1966: 250) by również później wielokrotnie mu pomagać. Nic więc dziwnego, że Gorki nie odmówił Leonowowi, kiedy ten poprosił go o napisanie przedmowy do przekładu powieści, którą miał debiutować na francuskim rynku czytelnictwym. Zadanie to Gorki potraktował poważnie, chcąc wyjaśnić Francuzom, dlaczego Leonow, podobnie jak wielu innych rosyjskich pisarzy, tak chętnie odwołuje się do Dostojewskiego. Według Gorkiego wynikało to z pośpieszności sądu i próby znalezienia „punktu oparcia” na gruncie rodzimej literatury (Gorki 1966a: 274). Stwierdzał więc, że Dostojewski nie nadawał się do tej roli, gdyż sam sobie zaprzeczał, przechodząc przez „krąg sprzeczności (...) rozpoczęty w 1864 roku głoszeniem absolutnej samowoli jednostki, a zakończony w 1881 roku głoszeniem rezygnacji i pokory” (Gorki 1966a: 275). Gorki przyznawał, iż Dostojewski był genialnym artystą, w mistrzowski sposób opiewającym bunt i samowolę jednostki. Bunt ten jednak nie prowadził do żadnego szlachetnego celu i miał jedynie niszczyielską siłę. Zdaniem Gorkiego widać to świetnie w większości jego książek, które są powieleniem idei zawartej w *Notatkach z podziemia*.

Jego Raskolnikowowie, Stawroginowie i inni Karamazowie¹³ – to wielorakie wcielenia kardynalnego typu «człowieka z podziemia», człowieka, który niczego i nikogo nie kocha, której cały świat jest wrogi, która *namiętnie kocha chaos i zagładę*, chce żyć tylko wedle nakazów *swej głupiej woli*, ma niewykorzenioną tendencję moralnego i fizycznego torturowania swych bliźnich, świadomie, w imię zadośćuczynienia chorobliwej żądzы buntu dla samego buntu, występuje przeciwko *wszelkim człowieczym korzyściom, które się zasadzają na naukowo-ekonomicznych formułach*, przeciwko *szczęśliwości swobodzie, no itd. itp.* (Gorki 1966a: 274).

W 1931 roku Gorki wypowiadał te słowa jako niepodważalny autorytet moralny i polityczny w ZSRR, z którym inni pisarze nie śmieli rozpocząć dyskusji. Jak widać z powyższego cytatu, rewolucja, ideologiczne spory z bolszewikami, wojna domowa i wreszcie druga emigracja nie osłabiły zacietrzewienia Gorkiego i jego tyrad w stosunku do Dostojewskiego.

¹³ (sic!) powinno być Karamazowowie.

Najpoważniejszy atak na Dostojewskiego został jednak przypuszczony 17 sierpnia 1934 roku na otwarciu Pierwszego Wszechzwiązkowego Zjazdu Pisarzy Sowieckich. Gorki otwierał zjazd wraz z I sekretarzem WKP(b) Andriejem Żdanowem. W inauguracyjnym referacie o znaczeniu literatury w Związku Sowieckim stwierdził, że typ bohatera opisywany przez Dostojewskiego – egocentryk i społeczny degenerat – to efekt chęci zemsty na społeczeństwie za swe osobiste cierpienia i błędy młodości (Gorki 1957: 482). W dalszej części referatu Gorki podważał opinię, że Dostojewski szukał prawdy. „Jeżeli jej szukał, znalazł ją w zwierzęcych cechach człowieka, i znalazł nie po to, aby obalić, lecz by usprawiedliwić” (Gorki 1957: 483). Dla Gorkiego, autora słów „Człowiek, to brzmi dumnie”, było to całkowicie błędne podejście do ludzkości.

Gorki wyjaśniał uczestnikom zjazdu, iż znaczną część referatu poświęcił Dostojewskiemu, ponieważ

nie orientując się w zasięgu wpływu jego idei, nie można zrozumieć gwałtownego zwrotu, jaki nastąpił w literaturze rosyjskiej i wśród większości inteligencji, która po 1905–1906 roku przeszła od radykalizmu i demokracji ku ochronie i usprawiedliwieniu burżuazyjnego ładu (Gorki 1957: 484).

Według niego znaczna część Rosjan po klęsce rewolucji 1905 roku zmieniła swój światopogląd i pod wpływem mistycyzmu Dostojewskiego zrezygnowała z walki przeciwko caratowi. Gorki nie negował literackiego geniuszu Dostojewskiego, a nawet uważał, że pod względem artyzmu i siły ekspresji równać może mu się tylko Szekspir. Tym bardziej jednak przestrzegał uczestników zjazdu, aby nie traktować Dostojewskiego jako autorytetu moralnego i „*sędziego świata i ludzi*, gdyż bardzo łatwo wyobrazić go sobie w roli średniowiecznego inkwizytora” (Gorki 1957: 484). Według Pjanycha pod koniec życia Gorkiego „zwiększyła się [jego] moralno-etyczna i duchowa ślepotą” nie tylko w stosunku do twórczości Dostojewskiego, ale również wydarzeń mających miejsce w Związku Sowieckim. Pisarz nie dostrzegał terroru zaprowadzonego przez sowieckie biesy ze Stalinem na czele, któremu było zdecydowanie bliżej do roli inkwizytora niż Dostojewskiemu (Пьяных 1995: 140).

W swym ataku Gorki posunął się nawet do powiązania Dostojewskiego z faszyzmem. Wyraźnie zaznaczył, że rosyjski pisarz wywarł duży wpływ

na Fryderyka Nietzschego¹⁴, którego z kolei idee legły u podstaw faszyzmu. Chwilę później obrazowo mówił o faszystach, którzy „uderzeniem nogi w brodę wybijają robotnikowi głowę z kręgów”, aby znów powrócić do Dostojewskiego wychwalającego pod koniec życia Konstantina Pobiedonosewa, pańszczyznę i nawołującego do nagonki na Wissariona Bielińskiego (Gorki 1957: 482–483). Łańcuch skojarzeń był oczywisty. Dla innych pisarzy był to czytelny sygnał do ataku na Dostojewskiego. Wiktor Szkłowski, dostosowując swą wypowiedź do retoryki lat trzydziestych, powiedział, że gdyby Dostojewski pojawił się na zjeździe, to można byłoby przeprowadzić nad nim sąd jak nad zdrajcą rewolucji (Шкловский 1934: 154). Organiczna niechęć Gorkiego do Dostojewskiego wpisała się w politykę kulturalną państwa i była na rękę Stalinowi, choć sam referat pisarza spotkał się z jego umiarkowaną krytyką (Быстрова 2018: 54).

Pod koniec życia Gorki coraz więcej myślał o swoim sporze z Dostojewskim i jego obrońcami. W swej ostatniej powieści *Klim Samgin* wielokrotnie pojawiają się echa jego walki, a sam Dostojewski wspomniany jest kilkadziesiąt razy. Gorki trafnie pokazał, że każdy rosyjski inteligent w mniejszym lub większym stopniu musiał zmierzyć się z poglądami Dostojewskiego na okrucieństwo i cierpienie człowieka. Na przykład jeden z bohaterów – Biezbiedow stwierdzał, że Arcybaszew wywiódł

ostatecznie na swobodę człowieka z lochu, człowieka Dostojewskiego. Mówi on po prostu: człowiek ma prawo być łajdakiem, to jego naturalne przeznaczenie. Celem życia jest zaspokojenie wszystkich pragnień (Gorki 1957d: 345).

Wielu bohaterów *Klima Samgina* traktowało go jako proroka, inni, podobnie jak Gorki, protestowali. Sam Klim nie potrafił zająć jednoznacznego stanowiska wobec autora *Biesów* i przez całe życie analizował wypowiedzi innych na jego temat. „Dostojewskiego Samgin czytał po trochu, zmuszając się do pewnego wysiłku, i doszedł do przekonania, że ten niezwykle oryginalny artysta poniża człowieka z całą świadomością, przekonywująco i mądrze” (Gorki 1957e: 10). Wydaje się, że Gorki pod koniec życia zdał sobie sprawę, że z Dostojewskim nie wygra i musi zaakceptować jego wpływ nie tylko na historię literatury rosyjskiej, ale również na współczesnych mu Rosjan.

¹⁴ Filozofia Fryderyka Nietzschego wywarła też bardzo duży wpływ na samego Gorkiego.

O poglądach Gorkiego na twórczość Dostojewskiego warto wspomnieć choćby w kontekście ubiegłorocznej głośnej polemiki dwóch wybitnych rusycystów. Po wybuchu wojny rosyjsko-ukraińskiej Grzegorz Przebinda opublikował na łamach magazynu „Wolna Sobota” (dodatku do „Gazety Wyborczej”) tekst, w którym stwierdzał, że nie powinniśmy winać za zbrodnie dokonywane na Ukrainie wszystkich Rosjan, gdyż wielu z nich od lat protestuje przeciwko polityce Putina. Nie powinniśmy również bojkotować całej kultury rosyjskiej, gdyż „za Buczę, Irpień i Mariupol odpowiedzialni nie są Dostojewski i Tołstoj” (Przebinda 2022). Na te słowa błyskawicznie zareagował Andrzej de Lazari, stwierdzając, że Lew Tołstoj – pacyfista i twórca doktryny nieprzeciwstawiania się złu siłą, rzeczywiście nie ponosi żadnej odpowiedzialności za wojnę, natomiast Dostojewski jest współodpowiedzialnym za tragedie milionów osób jako autorytet, na który powołuje się Władimir Putin. Według Lazariego Dostojewski, który stwierdzał że „wojna potrzebna jest Rosji *„dla własnego zbawienia”* – *„wojna odświeży powietrze, którym oddychamy i w którym dusimy się, tkwiąc w niemocy rozkładu i w ciasnocie duchowej”* (Lazari 2022), który konsekwentnie głosił wrogość wobec Europy i przypominał o misji Rosji jako „Trzeciego Rzymu”, przyczynił się do rozwoju imperialnych i nacjonalistycznych tendencji w swojej ojczyźnie. Można dlatego twierdzić, że „za Buczę i Mariupol Dostojewski jest więc odpowiedzialny tak, jak Hitler z Mussolinim są odpowiedzialni za działania odradzających się ruchów faszystowskich na świecie” (Lazari 2022). Przeszło sto lat wcześniej w bardzo podobny sposób Gorki również stwierdzał, że Dostojewski ponosi winę za apatię, bierność i służalczość Rosjan. Lista i skala zarzutów różnią się, ale sposób argumentacji jest bardzo podobny. Przebinda odpowiedział Lazariemu, że twórczość Dostojewskiego jest tak bogata, że bez trudu można go pokazać jako imperialistę nawołującego do zamknięcia granic i wojny, ale równie dobrze można rozpatrywać jego poglądy w duchu Czesława Miłosza lub Jana Pawła II. Obwinianie go za agresję Rosjan na Ukrainę jest więc nadinterpretacją

Dziś uściśle – «odpowiedzialny za działalność biesów» – tak! – ale konkretnie za Gulag i za Kołymę – absolutnie nie! Odpowiedzialność za wzmacnianie wielkorosyjskiego prawosławnego nacjonalizmu – tak! – ale konkretnie za Buczę – absolutnie nie! (Przebinda 2022a).

Gorki do końca życia nie zmienił swego zdania co do twórczości Dostojewskiego. Konsekwentnie przez całe życie polemizował z jego poglądami, a od 1905 roku w ostry i zdecydowany sposób zaczął wypowiadać się na temat szkodliwości jego pisarstwa. Nigdy nie kwestionował talentu Dostojewskiego i właśnie dlatego tak bardzo zależało mu, aby pokazać Rosjanom, że „zły geniusz” się mylił. W jego twórczości widział przede wszystkim okrucieństwo, cierpienie, nawoływanie do pogodzenia się z losem. Stosunek Gorkiego do Dostojewskiego przyczynił się do tego, iż w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku utwory autora *Braci Karamazow* były rzadko publikowane i wystawiane w teatrach. Dzieła Dostojewskiego obroniły się jednak przed nagonką sowieckiej krytyki, Analiza poglądów Gorkiego świetnie pokazuje, jak różnie można interpretować dzieła Dostojewskiego.

Literatura

- Baranowska P., *Typologia postaci wczesnej twórczości Maksyma Gorkiego*, nieopublikowana praca doktorska, <https://depotuw.ceon.pl/bitstream/handle/item/1465/Praca%20doktorska%20-%20Typologia%20postaci%20we%20wczesnej%20tw%C3%B3rczo%C5%9Bci%20Maksyma%20Gorkiego.pdf?sequence=1> [data dostępu 15.07.2022].
- Czukowski K., 1962, *Gorki*, [w:] Idem, *Wspomnienia o pisarzach*, tłum. J. Dmochowska, Warszawa, s. 28–48.
- Chodasiewicz W., 1998, *Gorki*, tłum. J. Gondowicz, „Literatura na świecie” 1998, nr 10, s. 48–79.
- Głuszkowski P., 2019, *Recepcja twórczości literackiej Maksyma Gorkiego w Polsce*, „Studia Rossica Gedanensia” nr 5, s. 83–96.
- Gorki M., 1955, *Koleje życia (troje)*, tłum. Z. Kaczorowska, [w:] Idem, *Pisma*, t. 3, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 285–572.
- Gorki M., 1957, *Literatura radziecka, Referat wygłoszony na pierwszym wszechzwiązkowym Zjeździe Pisarzy Radzieckich 17 sierpnia 1934 r.*, tłum. Z. Kwiecińska, [w:] Idem, *Pisma*, t. 15, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 467–503.
- Gorki M., 1957a, *O „karazowszczyźnie”*, tłum. R. Zimand, [w:] Idem, *Pisma*, t. 15, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 156–160.
- Gorki M., 1957b, *Mikołaj Leskow*, tłum. J. Dmochowska, [w:] Idem, *Pisma*, t. 15, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 178–187.
- Gorki M., 1957c, *Uwagi o mieszczaństwie*, tłum. A. Sternowa, [w:] Idem, *Pisma*, t. 15, Warszawa Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 65–93.

- Gorki M., 1957d, *Życie Klime Samgina (czterdzieści lat)*, cz. III, tłum. A. Sandauer, [w:] Idem, *Pisma*, T. 13, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gorki M., 1957e, *Życie Klime Samgina (czterdzieści lat)*, cz. IV, tłum. K. Truchanowski, [w:] Idem *Pisma*, T. 14, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gorki M., 1966, *List do L. Leonowa z 2 XI 1924*, [w:] *Korespondencja Maksyma Gorkiego z pisarzami*, tłum. Z. Korczak-Zawadzka i W. Zawadzki, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Gorki M., 1966a, *Przedmowa Gorkiego do francuskiego wydania powieści Leonowa „Borsuki”*, [w:] *Korespondencja Maksyma Gorkiego z pisarzami*, tłum. Z. Korczak-Zawadzka i W. Zawadzki, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 270–276.
- Gorki M., 2016, *Portrety literackie*, [w:] Idem, *Rosja*, tłum. M. Buchalik, Kraków: Universitas, s. 195–414.
- Gorki M., 2016a, *Lew Tołstoj*, tłum. M. Buchalik, [w:] Idem, *Rosja*, Kraków: Universitas, s. 255–298.
- Lazari de A., 2022, *To nie przypadek, że tuż przed wojną Putin osobiście otworzył Moskiewski Dom Dostojewskiego*, „Wolna Sobota”, 21. 06. 2022.
- Michajłowski M., 1984, *Okrutny talent* [w:] *Okrutny talent. Dostojewski we wspomnieniach, krytyce i dokumentach*, red. Z. Podgórzec, Kraków-Wrocław: Wydawnictwo Literackie, s. 245–298.
- Peace R.A., 1987, *Some Dostoyevskian Themes in the Work of Maksim Gorky*, „Dostoevsky Studies”, nr 8, s. 143–154.
- Przebinda G., 2022, *Znam coraz więcej uczciwych Rosjan [POLEMIKA]*, „Wolna Sobota”, 11. 06. 2022.
- Przebinda G., 2022a, *Dostojewski odpowiedzialny za działalność biesów? Tak. Ale nie za Gułag i Kołymę*. „Wolna Sobota” 20.08.2022.
- Sworzeń M., 2017, *Czarna ikona. Bielomor. Kanał białomorski. Dzieje. Ludzie. Słowa*, Warszawa: Sic!
- Woroszyński W., 2020, *Wykłady o literaturze rosyjskiej (Uniwersytet Latający 1978–1979)*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Басинский П., 2006, *Горький Москва: Молодая гвардия*, <http://gorkiy-lit.ru/gorkiy/biografiya/basinskij-gorkij/nakazanie-bez-prestupleniya.htm> [data dostępu 13.07.2020].

- Богданова О. В., 2018, *Истоки «нового гуманизма» в пьесе М. Горького «На дне»* [w:] *Максим Горький. Pro et Contra*, ред. Д.К. Богатырев, Санкт Петербург: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, s. 555–589.
- Быстрова О., 2018, *Доклад М. Горького на первом съезде советских писателей: взгляд из XXI века*, „Вестник КГУ” nr 1, s. 53–58.
- Гачев Г.Д., 2018, *Что есть истина? Прение о правде и лжи в «На дне» М. Горького*, [w:] *Максим Горький: Pro et contra*, ред. Д.К. Богатырев, Санкт Петербург: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, s. 535–554.
- Горький М., 1939, *История русской литературы*, Архив А.М. Горького, Т. 1, Москва: Государственное издательство «Художественная литература».
- Горький М., 1950, *Исповедь*, [w:] *Idem, Собрание сочинений в 30 томах*, Т. 8, Москва: Государственное издательство художественной литературы, s. 211–378.
- Горький М., 1979, *Еще о карамзовщине*, [w:] *Idem, Собрание сочинений в 16 томах*, Т. 16, Москва: Правда, s. 275–281.
- Горький М., 1998, *Письмо К.С. Станиславскому от 2 XII 1904*. [w:] *Idem, Полное собрание сочинений. Письма в 24 томах*, т. 4, Москва: Российская академия наук и издательство „Наука”.
- Горький М., 2004, *Письмо Вл. И. Немировичу-Данченко от 17(30)VIII i 22 VIII (4 IX) 1913*, [w:] *Idem, Полное собрание сочинений. Письма в 24 томах*, т. 11, Москва: Российская академия наук и издательство „Наука”.
- Горький М., 2004а, *Комментарии*, [w:] *Idem, Полное собрание сочинений. Письма в 24 томах*, т. 11, Москва: Российская академия наук и издательство „Наука”.
- Горький М., 2013, *Письмо Л.А. Лутохину от 1 V 1926* [w:] *Idem, Полное собрание сочинений. Письма в 24 томах*, т. 11, Москва: Российская академия наук и издательство „Наука”.
- Горький М., 2013а, *Письмо Л.А. Лутохину от 1 V 1926* [w:] *Idem, Полное собрание сочинений. Письма в 24 томах*, т. 11, Москва: Российская академия наук и издательство „Наука”.
- Горький М., 2013б, *Письмо Л.А. Лутохину от 13 VII 1927* [w:] *Idem, Полное собрание сочинений. Письма в 24 томах*, т. 11, Москва: Российская академия наук и издательство „Наука”.

- Ермакова М. Я., 1993, *Концепция человека в творчестве раннего Горького (Горький и Достоевский)*, [w:] *Ранний М. Горький. Горьковские чтения*. Нижний Новгород: Издательство Нижегородского университета, с. 18–24.
- Лутохин Д. А. *Школа жизни — воспоминания» Приложение О письмах ко мне Горького* [w:] *Архив Горького, МОГ 8 – 12 – 2*.
- Марченко Т. В. 2017, *Русская литература в зеркале Новелевской премии*, Москва: Азбуковник.
- Мережковский Д. С., 1913, *Горький и Достоевский*, „Русское слово”, nr 286.
- Пьяных М. Ф., 1995, *М. Горький и суд над Достоевским в литературе 30-х годов (проблема трагического)* [w:] *Неизвестный Горький. Горький и его эпоха. Материалы и исследования*, Вып. 4, Москва: Наследие, s. 136–142.
- Семашкина М. А., 2007, *Цикл статей Горького «Издалека» (1911–1912)*, [w:] *Публицистика М. Горького в контексте истории*, ред. Спиридонова Л. А., Москва: ИМЛИ РАН, s. 122–140.
- Скороход Н., 2018, *Горький vs Достоевский – и снова о карамазовщине*, „Вопросы театра”, nr 3–4, s. 139–148.
- Сухих О. С., 1999, *Горький и Достоевский: продолжение «легенды...» (Мотивы «легенды о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского в творчестве М. Горького)*, Нижний Новгород: КиТиздат.
- Туниманов В. А., 2018 *Полемика Л. Андреева со статьями М. Горького* [w:] *Максим Горький. Pro et Contra*, ред. Д. К. Богатырев, Санкт Петербург: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, s. 227–247.
- Чони П., 2018, *Горький политик*, пер. М. Ариас-Вихиль, Санкт-Петербург: Алетейя.
- Шкловский В., 1934, *Речь В. Б. Шкловского* [w:] *Первый всесоюзный съезд советский писателей 1934. Стенографический отчет*, Москва: Художественная литература.

Czesław Łapicz
Em. prof. UMK w Toruniu
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8878-8087>

Oblicza dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego (wybrane zagadnienia)

The faces of Christian-Muslim dialogue (selected issues)

Streszczenie

W artykule zostały omówione wybrane aspekty kontaktów chrześcijańsko-muzułmańskich na przestrzeni dziejów ze szczególnym uwzględnieniem terenów Rzeczypospolitej oraz powstałych na tym obszarze zabytków piśmienniczych. Dysputy i polemiki religijne z zachowaniem wzajemnego poszanowania były prowadzone przez teologów obydwu wyznań. Konfliktogenne są przede wszystkim wypaczenia doktryny religijnej. W szczególny sposób w zakresie porozumienia chrześcijańsko-muzułmańskiego zapisali się Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego, których obecność na terenach Polski i Litwy od setek lat stanowi żywy dowód na możliwość pokojowej koegzystencji.

Słowa kluczowe: Tatarzy, muzułmanie, Wielkie Księstwo Litewskie, islam, chrześcijaństwo, dialog międzyreligijny, dysputy teologiczne, polemiki religijne

Abstract

This article discusses selected aspects of Christian-Muslim contacts throughout history, with particular emphasis on the territory of the Commonwealth of Poland and Lithuania and the significant documents created in this area. Disputes and religious debates were conducted by theologians of both denominations with respect for each other. Conflict-generating are primarily distortions of religious doctrine. The Tatars of the Grand Duchy of Lithuania, whose presence on the territory of Poland and Lithuania for hundreds

of years, has been living proof of the possibility of peaceful Christian-Muslim coexistence.

Key words: Tatars, Muslims, Grand Duchy of Lithuania, Islam, Christianity, interreligious dialogue, theological disputes, religious debates

Teolog i filozof żydowski, Abraham Joshua Heschel z Opatowa, nauczał: „Żadna religia nie jest samotną wyspą; wola Boża i objawienie Bożej obecności w świecie ukazują się bowiem raczej jako archipelag” (cyt za: Kasimow, Sherwin 2005).

To obrazowe porównanie doskonale odzwierciedla sytuację w Wielkim Księstwie Litewskim, które przez stulecia stanowiło swoisty *archipelag* kultur, języków i religii. Porównaniem tym Joshua Heschel uzasadniał konieczność międzyreligijnego dialogu.

Polemiki religijne, rozumiane jako dysputy lub spory przedstawicieli różnych religii, są tak dawne, jak dawne są religie. Ich celem jest zwykle nakłonienie oponenta do przyjęcia odpowiedniego punktu widzenia na ważne dla uczestników dysputy zagadnienia. W sporach religijnych chodzi więc o taki dobór argumentów – głównie w oparciu o święte dla danej religii Pisma – które pozwoliłyby wykazać nie tylko prawdziwość, ale i wyższość jednej religii nad inną, co w konsekwencji miałyby nakłonić adwersarza do uznania jego argumentów, a tym samym do przyjęcia religii oponenta. Od najdawniejszych czasów w dysputach zaprawieni byli rabini, liczne przykłady sporów religijnych znajdujemy w pismach proroków *Starego Testamentu*. Również *Ewangelie* zawierają polemiki, w których stroną był nawet Jezus. Historia chrześcijaństwa wśród Słowian również dokumentuje liczne przykłady religijnych dysput. Oto np. dwaj Apostołowie Słowian, dzisiaj święci i patroni Europy, Cyryl (Konstantyn) i Metody (Michał) w czasie swych wypraw misyjno-dyplomatycznych na Półwyspie Arabskim oraz w kraju Chazarów na Krymie uczestniczyli w rozwiązywaniu sporów religijnych między wyznawcami chrześcijaństwa, judaizmu oraz islamu. Znając biegle języki grecki, słowiański, łaciński, hebrajski oraz arabski, na wyprawie misyjnej w IX w. m. in. w Bagdadzie uczestniczyli w gorących polemikach z teologami muzułmańskimi na temat Trójcy Świętej¹. Niewątpliwie, aby móc kompetentnie i skutecznie prowadzić dysputy religijne

¹ Opisy tych dysput znajdziemy m. in. w *Żywotach* św. Konstantyna-Cyryla i Metodego (por. np. Gajek, Górka 1991).

z muzułmanami, Konstantyn i Metody musieli znać przynajmniej podstawy doktryny i teologii islamu zawarte przede wszystkim w Koranie, ale także wynikające z Sunny oraz prorockich Hadisów. W tym kontekście warto zauważyć, że w znacznym stopniu taka konieczność tłumaczy genezę pierwszych przekładów arabskiego Koranu na języki europejskie, w tym także słowiańskie; w części zawdzięczamy je duchownym chrześcijańskim, a wynikały one z chęci przyjaznej lub wrogiej polemiki z podstawami islamu. Również w dziełach polemistów polskich z okresu reformacji i kontreformacji, głównie jezuitów, znajdują się najczęściej sparafrazowane przekłady fragmentów Koranu, często ze zmienionym sensem, dostosowanym do potrzeb toczzonej właśnie religijnej polemiki. Takie nastawienie do przekładu świętej Księgi islamu zmieniło się dopiero w latach 20. XIX w., kiedy to dwaj wileńscy filomaci, katolicki ksiądz Dionizy Chlewiński oraz Ignacy Domeyko, przetłumaczyli Koran na język polski deklarując, że pracę tę wykonują dla *naszych* Tatarów, muzułmanów z Nowogródka.

Dysputy międzywyznaniowe, a także międzyreligijne dialogi teologiczne, trwały zatem od dawna. Dysputom takim sprzyjał również Koran, który pouczał:

I nie sprzecajcie się z ludem Księgi inaczej, jak w sposób uprzejmy – z wyjątkiem tych spośród nich, którzy są niesprawiedliwi – i mówcie: „Uwierzyliśmy w to, co nam zostało zesłane. Nasz Bóg i wasz Bóg jest jeden i my jesteśmy Mu całkowicie poddani” (Koran 1986: XXIX, 46).

Byłoby jednak dużym uproszczeniem przyjąć, że *Koran* bez zastrzeżeń uznawał inne religie, zalecając co najwyżej *uprzejme sprzeczkę* z innowiercami. Na kartach świętej Księgi islamu oraz w piśmiennictwie religijnym muzułmanów WKL znajdziemy również zalecenia zgoła odmienne, np. takie: „O wy, którzyście uwierzyli! Nie bierzcie sobie za popleczników żydów i chrześcijan, [gdyż oni] są poplecznikami sobie nawzajem” (Koran 1986: V, 51). Ten fragment Koranu w jednym z rękopisów muzułmanów litewsko-polskich, w *Kitabie* Milkamanowicza z 1782 r., został przekazany następująco:

O, odmawiający iman [wyznanie wiary] muzułmanie i muzułmanki! Bójcie się Pana Boga, wiercie w jedyne Boga, a żydowi i chrześcijaninowi nie bądźcie przyjaciółmi, gdyż oni są nieprzyjaciółmi Boga (Jankowski, Łapicz 2000: 105).

Nie ulega zatem wątpliwości, że kilkunastowiekowa historia relacji muzułmańsko-chrześcijańskich obfituje w różnorodne doświadczenia. Są w niej również karty zapisane krwawymi zgłoskami wojen religijnych. Karty dzieł polemicznych często przesycone były dogmatyzmem, a nierzadko i fanatyzmem dalekim od poszanowania drugiej osoby (Szymańczyk 2005: 5). Dlatego Sobór Watykański II w swych dokumentach wzywał:

Nawet jeżeli w ciągu wieków powstawały między chrześcijanami a muzułmanami liczne spory i uczucia wrogości, święty Sobór zachęca wszystkich, aby zapominając o tym, co było, czynili szczere wysiłki zmierzające do zrozumienia i dla dobra wszystkich ludzi dbali wspólnie o sprawiedliwość społeczną, dobro moralne, a także o pokój i wolność oraz je wspierali (Sobór 2002: 334).

Dysputy odbywały się zatem wszędzie tam, gdzie dochodziło do spotkania różnych religii i ich wyznawców, do konfrontacji w zakresie uznawanych dogmatów oraz realizowanej praktyki wyznaniowej. Nic więc dziwnego, że dysputy jako forma wymiany poglądów, obrony swych racji i dyskredytowania racji partnera były znane również w wielowyznaniowym i wielokulturowym Wielkim Księstwie Litewskim, zwłaszcza w okresie reformacji i kontrreformacji; ślady takich dysput znajdujemy również w piśmiennictwie religijnym muzułmanów litewsko-polskich. Na tle silnie rozwiniętych i powszechnie realizowanych form wielowiekowych sporów religijnych między światem islamu i światem chrześcijan trzeba zauważyć, iż wyznawcy islamu, od XIV wieku zamieszkujący w granicach WKL, niekoniecznie byli biegli w subtelnościach dogmatyczno-religijnych, a stanowiąc mniejszość w swej nowej ojczyźnie w zasadzie nie wchodzili w spory teologiczne z miejscowymi chrześcijanami.

Ale podkreślenia wymaga również i to, że muzułmanie litewscy nie byli prowokowani do religijnych polemik i dysput, nie odczuwali potrzeby prowadzenia sporów religijnych, nie czuli się bowiem ograniczeni w swobodzie wyznawania swej religii, natomiast w pełni korzystali z tolerancji religijnej gwarantowanej im przez władców WKL oraz realizowanej w praktyce przez tolerancyjną społeczność Wielkiego Księstwa Litewskiego. Tę właśnie cechę złożonej wspólnoty WKL świetnie przekazał Ignacy Chodźko w *Pamiętnikach kwestarza z XVIII w.*, w formie dialogu litewskiego Tatara z katolickim mnichem kwestującym po dworach w okolicy Łostai na rzecz klasztoru bernardynów:

Widzę, żeś nowicjusz w tych stronach, bo cię nie znam! A nie zajędziesz do Tatarów, bo myślisz, że muzułmanin zamknie ci wrota, albo ci powie: fora ze dwora! Mylisz się. Twoi poprzednicy nie mijali nas, a my też nie mijamy waszego klasztoru. Na tamtym świecie rozsądzimy się o wiarę, a na tym żyjemy w sąsiedztwie po przyjacielsku (Chodźko 1988: 146).

Może dlatego właśnie w bogatym przecież piśmiennictwie muzułmanów litewsko-polskich prawie w ogóle nie ma oryginalnych dialogów religijnych, takich mianowicie, które przystawałyby do rzeczywistości, w jakiej egzystowali muzułmanie w Wielkim Księstwie i które przez tę rzeczywistość byłyby inspirowane. Nie ma np. rozróżnienia w obrębie chrześcijaństwa wyznań katolickiego, prawosławnego i protestanckiego, choć przecież w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, zwłaszcza w wieku XVI² i później, wyznania te były już wyraźnie obecne, a ariański przekład Biblii, tzw. Biblia nieświeska Szymona Budnego (1572 r.), był muzułmanom litewskim znany i bliski doktrynalnie³. Tymczasem w piśmiennictwie muzułmanów chrześcijanie występują w całości jako przedstawiciele jednej z trzech wielkich religii wymienionych w Koranie: judaizmu, chrześcijaństwa oraz islamu. I wszystkie dysputy religijne odzwierciedlone w piśmiennictwie muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego wyznawcy islamu toczą z żydami lub chrześcijanami, a nie z katolikami, ewangelikami, unitami czy wyznawcami prawosławia. Teksty dialogowe zawarte w rękopisach muzułmanów WKL są jedynie przekładami odpowiednich fragmentów z oryginalnych pism i komentarzy islamu, o czym zresztą translatorzy lub kopiści manuskryptów najczęściej informują stosowną formułą, np. „W Kitabie Szerute As-Salacie pisze...”. Niektóre z tych pism w arabskim lub tureckim oryginalnie powstawały bądź przed rozpadem chrześcijaństwa na część wschodnią (prawosławie) i zachodnią (katolicyzm), to znaczy przed poł. XI wieku (1054 r.), bądź na takich obszarach świata islamu, gdzie zarówno prawosławie, jak i katolicyzm postrzegane były jako jedna religia chrześcijańska, którą wymieniał (obok judaizmu) i do której w bardzo różnych kontekstach odnosił się *Koran*.

² W tym właśnie czasie miała swoje początki rękopiśmienna literatura religijna Tatarów – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego.

³ Na przykład, negacja dogmatu Św. Trójcy, obrazoburstwo i in.

Mylne jednak byłoby wrażenie, że muzułmanów i chrześcijan w WKL łączyło jedynie pełne zrozumienie, tolerancja i akceptacja. W wiekach XVI–XVIII, a więc wtedy, kiedy pojawiło się i rozwijało piśmiennictwo religijne Tatarów litewsko-polskich, w Rzeczypospolitej Obojga Narodów rozwijała się również literatura polemiczna – antyislamistyczna (por. Nosowski 1974)⁴. Najbardziej znanym i chyba najbardziej skrajnym jej przykładem jest *Alfurkan tatarski* wydany w Wilnie w 1617 r., sygnowany nazwiskiem Piotra Czyżewskiego⁵. *Alfurkan* zresztą wkrótce spotkał się z repliką Tataru litewskiego, Azulewicza w jego autorskiej publikacji pod tytułem *Apologia Tatarów* (Azulewicz 1630)⁶. Publikacje te jednak dowodzą, iż w polskim piśmiennictwie polemiczno-islamistycznym zajmowano się

w sposób zasadniczy jedynie zewnętrznymi, polityczno-społecznymi przejawami i skutkami oddziaływania religii mahometańskiej. Natomiast sprawa samej doktryny mahometańskiej, zawartej zwłaszcza w Koranie, była dla autorów polskich jakby na dalszym planie, stanowiła jedynie tło ideologiczne dla konkretnego, naczelnego problemu bezpośredniej konfrontacji ze światem islamu w wydaniu tureckim i tatarskim. Brak było wśród autorów polskich tego typu teologów-apologetów, którzy by zajmowali się analizą i krytyką doktryny islamu w oparciu o jej źródła – jak Koran, tradycja pokoraniczna, teologia islamu późniejszych autorów muzułmańskich – w sposób samodzielny, obiektywny, tj. rzeczywiście naukowy (Chat 2005: 27).

Fakt ten jeden z XVII-wiecznych katolickich teologów, Teofil Rutka SJ, tłumaczył tym, „iż opracowywanie traktatów teologicznych w języku polskim natrafia na zasadniczą przeszkodę w postaci braków w zakresie odpowiednio opracowanej polskiej terminologii filozoficznej i teologicznej” (Chat 2005: 27). Rzeczywiście – kształtowanie się polskiej terminologii islamu – było procesem długotrwałym i znacznie późniejszym (por. Kul-

⁴ Autor zamieścił w tej publikacji aż 50 traktatów zawierających wypowiedzi antyislamistyczne, niekiedy bardzo ostre i oskarżycielskie.

⁵ Wielu badaczy (np. P. Borawski, B. Baranowski, J. Sobczak) uznaje nazwisko *Czyżewski* za pseudonim, pod którym ukrył się (jakiś) katolicki duchowny w obawie przed odwetem ze strony Tatarów.

⁶ Niestety, nie zachował się pełny tekst tej publikacji, znamy ją natomiast z przywołań i cytowań w innych źródłach.

wicka-Kamińska 2004)⁷. Natomiast pisma mużułmańskie w postaci oryginalnej, arabskiej lub tureckiej, niekoniecznie były dostępne i zrozumiałe dla duchownych katolickich⁸. Bogate i różnorodne piśmiennictwo religijne mużułmanów WKL, zapoczątkowane już w 2. poł. XVI wieku, istniało wprawdzie w rękopisach sporządzonych w językach polskim i/lub białoruskim, jednak pisane było przy użyciu mało znanego w naszej kulturze, alfabetu arabskiego, dlatego jego zasięg oddziaływania był ograniczony. Wśród tych pism największe znaczenie miał wczesny, bo pochodzący z 2. połowy XVI wieku, polski przekład *Koranu*, którego autorem był anonimowy Tatar (lub Tatarzy?) litewski, a sam przekład przez kilka wieków funkcjonował w formie rękopiśmiennych kopii jako *tefsir*, czyli ‘wykład, objaśnienie, interpretacja’ świętej Księgi. Jednak przekład ten został spisany hermetycznym, mało znanym w naszym kręgu kulturowym alfabetem arabskim, co nie przyczyniło się do upowszechnienia wiedzy o jego zawartości nawet wśród samych mużułmanów. Rozumieli to w latach 20. XIX w. dwaj wileńscy filomaci, ks. Dionizy Chlewiński oraz Ignacy Domeyko, którzy dokonali właściwie pierwszego filologicznego przekładu Koranu na język polski⁹ zastrzegając, że „jakkolwiek będzie to rzecz niedokładna i niedostateczna, tymczasem jednak odpowie ich [czyli Tatarów litewsko-polskich] potrzebie, że sami siebie rozumieć będą i odtąd droższym dla nich stanie się język ich ojców”. Ten *drogi* dla Tatarów WKL *język ich ojców* był – oczywiście – językiem polskim w wariantcie północnokresowym) (cyt. za Wójcik 1995). Filomaci dostrzegli więc, iż wcześniejszy, pierwszy przekład *Koranu* na język polski (i w ogóle na język słowiański), dokonany przez samych Tatarów

⁷ Autorka stwierdza np., że w dobie staropolskiej „poza hasłem sołtan [późniejsze zapożyczenie sułtan] i wyrażeniem Mahometowy grób nie znaleziono żadnych innych islamizmów” (Kulwicka-Kamińska 2004: 173).

⁸ W ogóle pierwsze wydanie przekładu Koranu na język europejski, w tym wypadku łaciński, miało miejsce dopiero w r. 1543; wcześniej – w XII w. – powstał łaciński przekład rękopiśmienny. To wydanie stało się w roku 1547 podstawą przekładu Koranu na język włoski, a to z kolei – ponad pół wieku później, tzn. w roku 1616 (czyli w roku, w którym został wydany *Alfurkan Tatarski* Piotra Czyżewskiego) – posłużyło jako podstawa pierwszego tłumaczenia świętej księgi islamu na język niemiecki. Pierwsze – dobre – angielskie tłumaczenie Koranu autorstwa Geорга Sale’a zostało opublikowane dopiero w r. 1734. Zrozumiałe więc, że podstawowe źródło wiedzy o islamie – święta Księga tej religii – bardzo długo było niedostępne w językach europejskich. Tym bardziej niedostępne były dzieła i traktaty religijne, sporządzane przez mużułmańskich ulemów w językach świata islamu, głównie arabskim, perskim i tureckim.

⁹ Przekład ten został wydany w 1858 r. pod (niewłaściwym) nazwiskiem Jana Murzy Tarak Buczackiego.

litewskich, był ukryty pod szatą alfabetu arabskiego, a więc niekoniecznie mogli go czytać i rozumieć nawet sami muzułmanie, a tym bardziej był on niedostępny dla zainteresowanych nauką proroka Muhammada chrześcijan, w tym także dla potencjalnych krytyków nauk islamu, czyli dla polemistów. Dlatego właśnie na ziemiach Rzeczypospolitej Obojga Narodów nie mógł się rozwinąć pogłębiony, merytoryczny dialog chrześcijańsko-islamski, odnoszący się do kanonów wiary, do nauk zawartych w Koranie oraz w innych pismach muzułmańskich teologów, ulemów oraz egzegetów islamu.

Jak już wspomniano, międzyreligijny dyskurs utrwalony w polskiej literaturze polemiczno-antyislamistycznej miał charakter jednostronny, dotyczył głównie spraw zewnętrznych, pozareligijnych, niekiedy czysto obyczajowych.¹⁰ Najlepiej świadczy o tym rozbudowany, barokowy, tytuł sztandarowego dzieła polskiej literatury polemiczno-antyislamistycznej z XVII w., *Alfurkanu Tatarskiego*. Zawiera się w nim pełna informacja o celach, zadaniach i zawartości treściowej publikacji, lecz o religii muzułmańskiej jest zaledwie gołosłowna wzmianka, że Tatarzy są *bezbożnikami* i *nieprzyjaciółmi Krzyża świętego*¹¹.

W polskiej literaturze polemiczno-antyislamistycznej dominowały inwektywy, epitety, skargi, słowa i zwroty potępiające, werbalne elementy pogardy.... Najłagodniej rzecz ujmując – Tatarów uznawano za pogan, jak np. w publikacji Marcina Paszkowskiego z 1615 r., zatytułowanej *Dzieie tureckie y wtarczki Kozackie z Tatary. Tudzież też o narodzie, obrzędziech, nabożeństwie, gospodarstwie y rycerstwie & tych pogan, ku wiadomości ludziom roznego stanu pożyteczne*. W publikacjach tego typu podkreślano

¹⁰ Np. już na stronie tytułowej *Alfurkanu Tatarskiego*... P. Czyżewskiego znajdujemy informację, iż autor, „któremu Assan Aleiewicz, Tatarzyn z Waki, Oyca zabił” tekstem tym chciałby Tatarom pokazać drogę „do pohamowania y uskromienia ich od tak znacznych excesow” (Czyżewski 1617).

¹¹ Oto pełny wypis ze strony tytułowej *Alfurkanu*: „Alfurkan Tatarski prawdziwy na 40 części rozdzielony. Który Zamyka w sobie początki Tatarskie, przygnanie ich do Wielkiego Xsięstwa Lithewsk. Przytym iż w Wielkim Xięstwie Lit. Tatarowie nie są Szlachtą, ani Ziemianinami, ani Kniaziami, tylko Kozińcami¹² a skurodubami.¹² Do tego sposob życia, obyczajow, spraw, wyprawy na Żołnierską, postępkow y zbrodni Tatarskich. Nadto pokażuie się Droga do pohamowania y uskromienia ich od tak znacznych excesow. Aby narod nasz Chrześciański od tych bezbożników, iako nieprzyjaciół Krzyża świętego, Dalszych Krzywd y obelżenia, rozboiow, naiazdow, y stacyi wyciągania nie ponosił. Alfurkan ten Tatarom zgodny nie tylko do czytania, ale też y do upamiętania y poprawienia. Teraz nowo przez Piotra Czyżewskiego (Któremu Assan Aleiewicz Tatarzyn z Waki Oyca zabił) zebrany i do Druku Tatarom wszytkim gwoli, podany w roku 1616. Aby łącznie zrozumiał, co w tey Książce iest odwróc kartę tę, obaczysz” (Czyżewski 1617).

wyższość religii chrześcijańskiej nad islamem, jednak nie tyle poprzez odniesienia do dogmatów, ile przez gołosłowne, subiektywne wartościowanie, a raczej dyskredytowanie zasad wiary, przy czym wiedza o islamie czerpana była zwykle ze źródeł pośrednich, niekoniecznie opartych na rzetelnej znajomości tej religii, często z przekładów na język polski zachodnioeuropejskich utworów antyislamistycznych.

Należy tu uwzględnić jeszcze jeden aspekt tej kwestii, ten mianowicie, że już w XVI wieku także w WKL szerzyły się idee reformacyjne oraz ktreformacyjne. Można sądzić, iż reformatorskie prądy religijne były uważnie obserwowane przez litewsko-polskich muzułmanów, bowiem niektóre poglądy głoszone przez reformatorów były im szczególnie bliskie, np. zdecydowany antytrynitaryzm i krańcowy monoteizm, obrazoburstwo etc. Nic więc dziwnego, że

w treści i języku polskich i białoruskich przekładów religijnych tekstów muzułmańskich odnajdujemy wyrazy, zwroty i frazy obecne w pismach ariańskich, zwłaszcza w przekładzie Biblii Budnego. Autor tego przekładu, jego myśli, poglądy i propozycje interpretacji Pisma Św. musiały być bardzo bliskie Tatarom litewsko-polskim (Jankowski, Łapicz 2000: 24)¹².

Co więcej – w literaturze przedmiotu sygnalizowane są teksty, których autorami z pewnością byli muzułmanie WKL, zawierające ostrą, typową dla religijnych sporów okresu reformacji, polemikę z doktrynami chrześcijaństwa, głównie z dogmatem Trójcy świętej (por. np. СЫНКОВА 2007). Niewątpliwie muzułmanie wykorzystywali przy tym arsenał argumentów, którymi posługiwali się w swych pismach skrajnie antytrynitarscy arianie.

W pismach muzułmanów litewsko-polskich są więc widoczne związki islamu z bardzo dynamicznymi na Litwie prądami reformacyjnymi, a także wzajemne wpływy religii obecnych w WKL, zwłaszcza wpływ chrześcijaństwa na lokalny, funkcjonujący w diasporze, islam muzułmanów litewsko-polskich¹³. Istotny dla tych rozważań jest również ten fakt, iż niewątpliwie

¹² Obszerny zestaw nawiązań i analogii treściowych do przekładu *Biblii (nieświeskiej)* Budnego na przykładzie trzech najstarszych rękopisów muzułmanów litewsko-polskich sporządziła G. Miškinienė (1997: 128–131).

¹³ O przenikaniu się religii i kultur w warunkach wielokulturowej Rzeczypospolitej, a zwłaszcza Wielkiego Księstwa Litewskiego (por. np. Drozd 1997, Łapicz 1992).

pilnie śledzone przez muzułmanów litewsko-polskich¹⁴ prądy reformacyjne były upowszechniane głównie w języku polskim; również w tym języku aktywnie przeciwdziałał im kościół katolicki. Tym samym język polski stał się najważniejszym środkiem i narzędziem reformacyjnej propagandy, często burzliwego dyskursu religijnego, językiem dysput religijno-teologicznych. W tym czasie był on już uformowany w takim stopniu, że „mógł zastąpić uniwersalny do tej pory język łaciński. Stał się więc oznaką awansu kulturalnego i możliwości zintegrowania wielonarodowościowej warstwy rządzącej w Wielkim Księstwie Litewskim” (Topolska 1984: 302). Ślady takich dysput (bardzo zresztą jednostronnych, gdyż zawsze – co jest zrozumiałe – w tych słownych starciach zwycięża muzułmanin!) są obecne w pismach Tatarów litewsko-polskich¹⁵, nie są to jednak oryginalne teksty powstałe w WKL, lecz raczej tłumaczenia polemik zaczerpniętych z klasycznego piśmiennictwa świata islamu. Dlatego w tekstach muzułmańskich uczestnikami sporów religijnych są zwykle przedstawiciele islamu (muzułmanin), judaizmu (żyd) oraz chrześcijaństwa.

W tym kontekście warto zastanowić się nad sytuacją odwrotną, nad znajomością religii chrześcijańskiej przez litewskich wyznawców islamu. Twórcy i kopiści muzułmańskich ksiąg religijnych doskonale orientowali się w polskich przekładach Biblii (studiowali zwłaszcza ariański przekład Biblii Sz. Budnego), a także w innych rodzajach chrześcijańskiej literatury religijnej. Wykorzystywali na przykład traktat K. Pussmana *Historia barzo cudna i ku wiedzeniu potrzebna o stworzeniu nieba i ziemie i innych wszystkich rzeczy...* z 1551 r., a nawet przekłady Psalmów – co bardzo ciekawe –

¹⁴ Wg świadectwa A. Drozda na marginesach przechowywanego w Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego egzemplarza *Biblii* Szymona Budnego znajdują się pisane alfabetem arabskim glosy (zapiski) polskie, tureckie i arabskie, pochodzące z XVII lub XVIII wieku (inf. za: Jankowski, Łapicz 2000: 26). Dowodziłoby to, że *Biblia nieświeska* w przekładzie Budnego była przedmiotem studiów muzułmanów; w tym wypadku muzułmański czytelnik Biblii musiał znać języki: polski, turecki i arabski.

¹⁵ Por. np. Мишкиниенė 1997, a także następujące rękopisy: tzw. *chamał lipski*, na którego stronach 2a–9b zawarte są *argumenty w polemice z żydami* (zob: Miškinienė 2001: 214–218, która to praca zawiera przekład oryginalnego polskiego tekstu *chamału* na języki rosyjski oraz litewski); tzw. *kitab kazański*, który zawiera na stronach 72b–74a *spór muzułmanina z żydem* (Miškinienė 1997: 167–168; praca zawiera przekład oryginalnego tekstu *kitab*u na języki rosyjski oraz litewski); teksty dysput teologicznych zawiera również *Kitab Milkamanowicza*: na s. 426–429 „dysputują się” muzułmanin z żydem, a na s. 525–534 dysputę w zborze prowadzą muzułmanin z chrześcijaninem (teksty tych dysput przełożone na współczesny język polski zawiera publikacja Jankowski, Łapicz 2000: 200–201; 227–229).

autorstwa biskupa Ignacego Krasickiego, choć dostępne były również inne ich przekłady, także znacznie wcześniejsze np. w tłumaczeniu Jana Kochanowskiego, Mikołaja Reja, Wespazjana Kochowskiego i wielu innych autorów. Sięgali nawet do chrześcijańskich podań i legend, a także do popularnych wówczas żywotów chrześcijańskich świętych, np. *Żywotu św. papieża Grzegorza*¹⁶. Jednak literatura chrześcijańska nie była przejmowana dosłownie, była raczej świadomie adaptowana do potrzeb mużułmańskich w taki sposób, by nie stała w sprzeczności z dogmatami i nauczaniem islamu.

Refleksja o sensie i możliwościach, o celach i zadaniach międzyreligijnego dialogu zapewne wciąż będzie się toczyła w czasie i przestrzeni, w szerokich ramach wyznaczonych przez odległe punkty spojrzenia na te zagadnienia, wyrażające się często w skrajnych opiniach i poglądach. Dialog chrześcijańsko-muzułmański znalazł umocowanie w dokumentach Soboru Watykańskiego II (1962–1965), a w praktyce zapoczątkowali go papież Paweł VI oraz Jan Paweł II z jednej strony, z drugiej natomiast – przede wszystkim mużułmanin turecki, Fethullah Gülen. Współczesne stanowisko Watykanu w tej kwestii jasno przedstawił kardynał Jean Luis Tauran, do 2017 r. przewodniczący Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego: „W relacjach z mużułmanami jesteśmy skazani na dialog. Nie mamy wyboru. Alternatywą jest wzajemna ignorancja i przemoc”.

A papież Benedykt XVI rangę i znaczenie dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego widział tak: „Od dialogu z islamem zależy dziś przyszłość świata...”¹⁷. Obecny papież Franciszek doprecyzowywał przebieg i istotę dialogu słowami: „...my chrześcijanie nie jesteśmy po to, żeby nawracać”.

Z drugiej strony publicyści katoliccy stawiają dzisiaj takie na przykład pytanie: Po co dialog z islamem? Publicystyczna odpowiedź na to pytanie brzmi: Po nic! Konsekwencją takiego podejścia jest już jednoznaczne stanowisko wyrażone przez kolejnego publicystę: Dialog z islamem – przynajmniej obecnie – nie ma najmniejszego sensu. Gdzie na tej skali wartościowania międzyreligijnego dialogu umieścimy np. hasło wizyty w Toruniu w czerwcu 1999 r. Ojca św. Jana Pawła II, które brzmiało: „Dialog nowym imieniem miłości”¹⁸? Dzisiaj, zwłaszcza po wydarzeniach w Paryżu

¹⁶ Wiele takich źródeł ujawniła w swych badaniach nad tatarskimi chamaitami Iwona Radziszewska.

¹⁷ Przytoczone słowa papież wypowiedział 29 sierpnia 2006 r. podczas spotkania z przedstawicielami świata islamu w Castel Gandolfo.

¹⁸ Hasłem tym papież nawiązał do słynnego toruńskiego wydarzenia z 1645 r. które

w październiku 2015 r., świat Zachodu nie ma już wątpliwości: oczekiwana „arabska wiosna” zamieniła się w „islamskie tsunami”, które zagraża starej Europie. Nie zapobiegł temu intensywny dialog międzyreligijny, zwłaszcza chrześcijańsko-muzułmański. W praktyce okazało się jednak, że zalecana i intensywnie prowadzona *teologia dialogu* sprzyjała wprawdzie wzajemnemu poznawaniu się stron międzyreligijnego dyskursu, jednak z różnych przyczyn rozmowy kończyły się zwykle na pustych werbalnych deklaracjach; dialog nie doprowadził, niestety, do zrozumienia i porozumienia ani w sferze religii, ani w sferze kultury i polityki. A w ostatecznym rozrachunku – nie zagwarantował trwałego pokoju na świecie, który opierałby się na wzajemnym szacunku i tolerancji dla odmiennych religii, kultur i ras.

W złożonym świecie współczesnych międzynarodowych, międzykulturowych i międzyreligijnych napięć optymistycznie brzmi głos wyznających islam Tatarów polskich, zdecydowanie odrzucających i potępiających przemoc i terroryzm w relacjach międzyludzkich i międzyreligijnych. Przekonują o tym oficjalne oświadczenia tatarskich stowarzyszeń, jak i indywidualne wypowiedzi tatarskich intelektualistów. Całkiem oryginalne i – z punktu widzenia cywilizacji Zachodu – niezwykle racjonalne stanowisko dotyczące relacji islamu ze światem kultury chrześcijańskiej (Zachodu) zajmują m.in. obecni również w Polsce muzułmanie zrzeszeni w Ruchu Ahmadiyya. Oto ilustracja tego stanowiska:

Są muzułmanie, którzy stali się terrorystami. Niektórzy myślą, że przez to służą sprawie islamu i muzułmanów. Zgodnie z islamem takie osoby to nie istoty ludzkie, ale dzikie bestie. Islam nie dopuszcza terroryzmu, niezależnie od tego, jak szczytne by mu przyświecały cele. Prawdziwą religią terrorystów jest sam terroryzm (zob. Zna-ki 2012). Są muzułmanie, którzy mówią: nawet prorok żył obok chrześcijan, więc dlaczego my nie możemy, jeśli nazywamy siebie prawdziwymi muzułmanami? (Cyt. za: Griswold 2013: 106)¹⁹.

w historii Kościoła jest znane jako *Colloquium charitativum*, czyli „rozmowa braterska” katolików, luteran i kalwinistów. Wprawdzie toruńskie *Colloquium* nie doprowadziło do zbliżenia stanowisk, ale stało się istotnym czynnikiem w dialogu międzyreligijnym. Odtąd zresztą Toruń jest nazywany *miastem dialogu*, w którym odbywają się coroczne *Colloquia torunensia*.

¹⁹ Autorka tej publikacji, dziennikarka i poetka, znakomicie przedstawiła „dramatyczne wizje globalnego starcia chrześcijaństwa z islamem, walczących ze sobą cywilizacji i konkurujących fundamentalizmów, analizy czynników demograficznych oraz klimatycznych,

W relacjach chrześcijańsko-muzułmańskich nie tylko niepokoi, ale przede wszystkim boli dramatyczna asymetria, wyrażona w uogólniających słowach: „muzułmanie cieszą się wolnością wyznania wśród chrześcijańskich narodów Europy. Chrześcijaństwo w krajach islamu jest religią katakumb i męczenników” (Kraje 2015).

Poglądy – nie tylko religijne, ale także społeczne, historyczne, kulturowe, obyczajowe itp. – wyznawców obu religii są nie tylko od siebie odległe, wręcz przeciwstawne, ale najczęściej są również wyrażane w formach kategorycznych, trudnych do zaakceptowania i niedających szans na spokojny, życzliwy i owocny dialog, na kompromis, na porozumienie – a w konsekwencji – na trwały pokój w podzielonym świecie. Dlatego w niniejszym opracowaniu podjąłem przede wszystkim refleksję o trwającej ponad sześć wieków bezkonfliktowej koegzystencji muzułmanów i chrześcijan, Tatarów i Słowian (Polaków i Białorusinów) oraz Bałtów (Litwinów) w granicach dawnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów, zwłaszcza w Wielkim Księstwie Litewskim. O wyznających islam przybyszach najpierw z nadwożańskich stepów, później z krymskiej Złotej Ordy do Wielkiego Księstwa Litewskiego i Rzeczypospolitej Obojga Narodów polski Tatar – muzułmanin, Maciej Konopacki, powiedział: Tatarzy polscy zostali *adoptowani do narodu*²⁰. *Adoptowani do narodu*, a więc w pełnym znaczeniu tego słowa – nasi! Polscy, białoruscy, litewscy! Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego! Od pokoleń mający takie same prawa i obowiązki, jak wszyscy obywatele ojczyzny, która ich przygarnęła i *adoptowała*. W tym stwierdzeniu Macieja Konopackiego mieści się cała przeszłość i terażniejszość tego ludu orientalnego na ziemiach WKL i Rzeczypospolitej, cała teoria i praktyka ponad sześciowiekowej zgodnej koegzystencji odmiennych kultur, tradycji, religii...

Można mieć głęboką nadzieję, że losy Tatarów – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego mogłyby dostarczyć zweryfikowanych przez polską historię wzorów i sposobów skutecznego rozwiązywania trudnego problemu integracji dwóch odmiennych kultur, bez mała dwóch różnych światów, dwóch – często wrogich sobie – cywilizacji...

wojen o religię, ziemię, wodę, ropę naftową i inne zasoby naturalne w Afryce (Nigeria, Sudan, Somalia) oraz w Azji (Indonezja, Malezja, Filipiny)” (Griswold 2013).

²⁰ Tak nazwał swych pobratymców – przybyszów do Rzeczypospolitej Obojga Narodów z dalekich krain stepowych, polski Tatar – muzułmanin, Maciej Konopacki, w niezwykle wywiadzie udzielonym Rafałowi Bergerowi.

Literatura

- Azulewicz, 1630, *Apologia Tatarów*, Wilno.
- Bielawski J. (tłum.), 1986, *Koran*, Warszawa.
- Chat E., 2005, *Chrześcijaństwo a islam – polemika i dialog*, Kielce.
- Chodźko I., 1988, *Pamiętniki kwestarza*, Poznań.
- Czyżewski P. 1617. *Alfurkan Tatarski prawdziwy na 40 części rozdzielony [...] Teraz nowo przez Piotra Czyżewskiego [...] zebrany i do Druku Tatarom wszytkim gwoli, podany w roku 1616.*
- Drozd A., 1997, *Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczpospolitej. Między antagonizmem a symbiozą*, „Pamiętnik Literacki” 3, s. 3–34
- Gajek J., Górka, L. (red.), 1991, *Cyryl i Metody Apostołowie i Nauczyciele Słowian. Cz. 2. Dokumenty*, Lublin
- Gnilka J., 2005, *Biblia a Koran. Podobieństwa i różnice*, Kraków.
- Griswold E., 2013. *Dziesiąty równoleżnik. Doniesienia z pogranicza chrześcijaństwa i islamu*, Warszawa.
- Jankowski H., Łapicz Cz., 2000, *Klucz do rajy. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, Warszawa.
- Kasimow H., Sherwin B., 2005, *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, Kraków.
- Kraje, 2015, *Kraje islamskie a wolność wyznania*, www.rozarodzin.cba.pl [12.03.2015].
- Kulwicka-Kamińska J., 2004, *Kształtowanie się polskiej terminologii muzułmańskiej*, Toruń.
- Kulwicka-Kamińska J., Łapicz Cz. (red.), 2019, *Rękopis z Czombrowa. Filomacki przekład Koranu – edycja i studium historyczno-filologiczne*, Toruń.
- Łapicz Cz., 1992, *Tradycje religijne muzułmanów litewsko-polskich (wybrane zagadnienia)*, [w:] Feliksiak E. (red.), Wilno – Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur. *Biblioteka Pamięci i Myśli* 3, Białystok, s. 297–318.
- Miškinienė G., 2001, *Seniausis lietuvis Totorių rankraščių. Grafika. Transliteracija. Vertimas. Tekstų struktūra ir turinys*, Vilnius.
- Nosowski J., 1974, *Polska literatura polemiczno-antyislamiczna w XVI, XVII i XVIII w.*, Warszawa.
- Sobór, 2002, *Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* 3, Kraków.

- Szymańczyk A. (tłum.), 2005, *Korespondencja między chrześcijaninem a muzułmaninem*, Kraków.
- Topolska M., 1984, *Czytelnik i książka w Wielkim Księstwie Litewskim w dobie Renesansu i Baroku*, Wrocław.
- Wójcik Z., 1995. *Filomacki przekład Alkoranu dla Tatarów nowogrodzkich* [w:] *Literatura Ludowa*, 39, 3, s. 15–28.
- Znaki, 2012, *Znaki nadziei dla współczesnego świata. Colloquia Torunensia XVII*, Toruń.
- Мишкиниене Г., 1997, *Полемика между мусульманами и иудеями (на материале арабскоалфавитных рукописей литовских татар середины XVII в.)* [w:] *Temčinas S., Krakowsko-Wileńskie Studia Sławistyczne*, t. 2.
- Сынкова И., 2007, *Отражение антитринитарной полемики в литературе татар Великого княжества Литовского. Tezy referatu na konferencję naukową organizowaną w dniach 13–15 września 2007 przez Uniwersytet Wileński, Vilnius.*

Informacje o autorach

Anna Bednarczyk – prof. dr hab., kierownik Zakładu Przekładu i Dydaktyki w Instytucie Rusycystyki UŁ. Interesuje się przede wszystkim problematyką przekładu artystycznego, ze szczególnym uwzględnieniem tłumaczenia poetyckiego, melicznego, kulturowych aspektów translacji oraz pretranslatorską i deskryptywną analizą przekładu. Jest autorką ponad 160 prac naukowych poświęconych zagadnieniom tłumaczenia oraz rosyjskiej literatury współczesnej, w tym 10 monografii. Poza pracą naukową zajmuje się również praktyką przekładu. Tłumaczyła m.in. poezję Mariny Cwietajewej, Igora Siewierianina, Osipa Mandelsztama, a także współczesnych rosyjskich poetów, współpracując z polskimi pismami literackimi, z Andriejem Bazilewskim (wydanie dwujęzycznego tomu poezji Cwietajewej), z muzykologiem Jerzym Stankiewiczem w ramach projektu „Muzyczne białe plamy”. W ostatnio opublikowanej książce poświęconej *Medalionom* Siewierianina (2021) i recepcji tego poety w Polsce łączy teoretyczne rozważania z tłumaczeniem analizowanego cyklu sonetów.

Michał Głuszkowski – dr hab. nauk humanistycznych w zakresie językoznawstwa, absolwent socjologii i filologii rosyjskiej. Specjalizuje się w badaniach pozajęzykowych (społeczno-kulturowych i psychologicznych) uwarunkowań kontaktów językowych głównie na materiale mniejszości: staroobrzędowców mieszkających w Polsce i krajach bałtyckich, Polaków w krajach b. ZSRR, a w ostatnim czasie także w USA i Turcji. Autor monografii *Socjologiczne i psychologiczne uwarunkowania dwujęzyczności staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego* (Toruń 2011) i *Socjologia w badaniach dwujęzyczności. Wykorzystanie teorii socjologicznych w badaniach nad bilingwizmem* (Toruń 2013).

Piotr Głuszkowski – dr, historyk i historyk literatury. Od 2014 roku pracuje na Katedrze Rusycystyki UW, wcześniej w Centrum Polsko-Rosyjskiego Dialogu i Porozumienia (2012–2015) i Stacji Naukowej PAN przy RAN w Moskwie (2008–2012). Autor przeszło stu prac dotyczących historii i literatury rosyjskiej XIX i XX wieku, w tym nagradzanej monografii *Barwy*

polskości, czyli życie Burzliwe Tadeusza Bułharyna (Kraków 2018). Główne zainteresowania badawcze to polsko-rosyjskie stosunki, ze szczególnym naciskiem na wkład Polaków w rozwój Syberii.

Magdalena Grupa-Dolińska – dr, adiunkt w Katedrze Języków Słowiańskich Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zainteresowania badawcze: dwujęzyczność polsko-rosyjska, funkcjonowanie frazeologii w warunkach kontaktu językowego, język i kultura staroobrzędowców w Polsce. Autorka kilkunastu artykułów naukowych na temat bilingwizmu polsko-rosyjskiego, ze szczególnym uwzględnieniem interferencji w zakresie frazeologii, m.in. *Frazeologiczne kalki, półkalki i hybrydy w mowie dwujęzycznej społeczności staroobrzędowców mieszkających w Polsce* („LingVaria”), *Frazeologia polskiej gwary mieszkańców wsi Wierszyna na Syberii na początku XXI wieku* („Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej”) oraz współautorka dwóch monografii: *Rosyjska gwara staroobrzędowców w północno-wschodniej Polsce: wybór tekstów* (Toruń, 2016) oraz *Polska wieś na Syberii: Wierszyna w świetle historii mówionej* (Wrocław, 2022).

Adam Jaskólski – dr, adiunkt w Katedrze Rusycystyki na Wydziale Lingwistyki Stosowanej Uniwersytetu Warszawskiego, tłumacz języka rosyjskiego. Zainteresowania badawcze: pragmatyka, semantyka, rosyjski dyskurs ideologiczny, polsko-rosyjskie kontakty językowe, gwary wyspowe. Najważniejsze publikacje: *Dyskurs polityczny w Rosji. Analiza pragmatyko-lingwistyczna*, Toruń 2015, ss. 250; (współautorstwo) *Лексикографическая интерпретация русско-польских фразеологических параллелей*, Warszawa 2021, ss. 238; (red.) *Staroprawosławie wczoraj i dziś*, Warszawa – Toruń 2018, ss. 162; *Недостатки и достоинства разных типов транскрипции при записи говора старообрядцев в Польше*, „Acta Baltico-Slavica”, vol. 39 (2015), s. 174–185.

Janusz Jewdokimow – emerytowany oficer Straży Granicznej, lokalny badacz historii kultury i tradycji staroobrzędowców w Polsce, Prezes Naczelnej Rady Staroobrzędowców w Polsce w latach 2014–2022. Współautor książki *Uszanujmy Zmarłych* oraz poradnika *Godność nie umiera. Jak zachować się na cmentarzach różnych wyznań i tradycji*; autor książki *Szlakiem Staroobrzędowców*, działacz inicjatywy społecznej przy BRPO „(Nie)Zapomniane Cmentarze”, administrator blogu Facebook *Dziedzictwo Staroobrzędowców w Polsce*.

Czesław Łapicz – dr hab., em. prof. UMK – polonista, sławista i kitabista. Jego zainteresowania naukowe dotyczą głównie języków i gwar słowiańskich oraz ich wzajemnych relacji na przestrzeni dziejów. Opubli-

kował wiele artykułów i rozpraw z zakresu komparatystyki słowiańskiej, z uwzględnieniem najstarszego literackiego języka Słowian – staro-cerkiewno-słowiańskiego. Prowadzi również oryginalne badania nad manuskryptami Tatarów – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego. W ramach grantu NPRH wraz z międzynarodowym Zespołem badaczy opracował i współredagował 3-tomowe dzieło (łącznie ok. 2000 stron) pt. *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego: XVI – wieczny przekład Koranu na język polski. Wydanie krytyczne zabytku polskiej kultury narodowej*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2022 (t. 1. *Komentarz filologiczno-historyczny*; t. 2. *Faksimile*; t. 3. *Transliteracja*).

Nadeżda Morozowa – dr hab., pracownik naukowy Centrum Badań Dziedzictwa Piśmienniczego w Instytucie Języka Litewskiego (Wilno, Litwa). Zainteresowania naukowe: piśmiennictwo Wielkiego Księstwa litewskiego, słowiańska paleografia, historia i kultura rosyjskich staroobrzędowców. Autorka ponad stu naukowych i popularnych prac opublikowanych w Litwie, Estonii, Rosji, Polsce i w innych krajach, w tym książek *Кириллические рукописные книги, хранящиеся в Вильнюсе* (Wilno 2008); *Книжность староверов Эстонии* (Tartu 2009); *Хронограф Литовский, сиречь Летописец степенный древлеправославного христианства* (Вильнюс 2011; opracowanie tekstu, komentarze, indeks); „*Алфавит духовный*” *Василия Золотова: исследование и текст* (Wilno 2014; opracowanie tekstu, komentarze, indeks).

Grzegorz Ojcewicz – dr hab. nauk humanistycznych, b. prof. uczelniany Wyższej Szkoły Policji w Szczytnie i Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Filolog śledczy, znawca życia i twórczości Iwana Bunina, Sergiusza Jesienina, św. Matki Marii z Paryża (Skobcowej), Gieorgija Efrona, Tatiany Goriczewej. Literaturoznawca, badacz XX-wiecznej emigracji rosyjskiej. Przekładoznawca i tłumacz. Autor ponad 480 publikacji. Pomysłodawca i współautor nowatorskich opracowań m.in.: *Zabójstwo Sergiusza Jesienina* (2009), *Zabójstwo wielkiego mistrza Wernera von Orseln* (2015), *Nie tylko brodnickie tajemnice Anny Wazówny* (2018). W latach 2019–2021 opublikował we własnym tłumaczeniu trzy tomy *Dzienników Gieorgija Efrona*, a wiosną 2022 – tegoż – *68 listów z piekła sowieckiego raju*. Jesienią 2021 roku ukazał się *Wstęp do filologii śledczej. Wybór tekstów z lat 2008–2020*, a 2022 – przekład *Świętych zwierząt* Tatiany Goriczewej.

Joanna Orzechowska – dr hab., pracownik dydaktyczno-badawczy Katedry Literatury i Języka Rosyjskiego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskie-

go w Olsztynie. W kręgu zainteresowań badawczych znajduje się tematyka związana z historią, językiem oraz kulturą staroobrzędowców, a w szczególności piśmiennictwem cerkiewnosłowiańskim tej grupy konfesyjnej, a także zagadnienia nauczania języka rosyjskiego jako obcego w kontekście kulturowym i lingwistyka emocji.

Dorota Paśko-Koneczniak – dr, adiunkt w Katedrze Języków Słowiańskich Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Absolwentka filologii rosyjskiej i filologii słowiańskiej (język bułgarski) na UMK. Zainteresowania naukowe: zjawiska socjolingwistyczne w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców mieszkających w Polsce i w polskiej gwarze mieszkańców Wierszyny na Syberii, problematyka akcentuacji w języku rosyjskim i w gwarze staroobrzędowców. Autorka monografii *Wpływ polszczyzny na zasób leksykalny rosyjskiej gwary staroobrzędowców na Suwalszczyźnie* (Toruń 2011) i słownika *Słownik zapożyczeń polskich w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców z regionu suwalsko-augustowskiego* (Toruń 2016).

Angelika Pawlaczyk – dr w dziedzinie nauk humanistycznych, absolwentka filologii rosyjskiej, pedagogiki specjalnej oraz pedagogiki wczesnoszkolnej i przedszkolnej. W latach 2018–2019 asystent w Katedrze Języków Słowiańskich Instytutu Językoznawstwa na Wydziale Humanistycznym UMK. Główny obszar zainteresowań badawczych: funkcjonowanie języka mniejszości w warunkach polsko-wschodniosłowiańskiego bilingwizmu (w szczególności staroobrzędowców w Polsce i Polaków w Ukrainie). socjolingwistyczne aspekty dwujęzyczności.

Helena Pocietchina – dr hab., profesor w Katedrze Literatury i Języka Rosyjskiego na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Zainteresowania badawcze: historia i dialektologia języków wschodniosłowiańskich, białorusistyka, język cerkiewnosłowiański, piśmiennictwo staroobrzędowców zamieszkałych w Polsce. Najważniejsze publikacje ostatnich lat: *Письма Константина Голубова Н. П. Огареву: попытка лингвостилистического анализа*, „Przegląd Wschodnioeuropejski”, vol. XI/1 (2020), s. 361–373; *Войново: между староверием и православием*, „Acta Polono-Ruthenica”, vol. XXV/2 (2020), s. 89–102; *Языковая креативность протестных дискурсов в Беларуси после президентских выборов 2020 года*, „Przegląd Wschodnioeuropejski”, vol. 2 (1) (2021), s. 269–303 (współautorstwo); *„Menschen zu sein...” Soziokulturelle und semiotische Aspekte der Protestdiskurse nach den*

Präsidentenwahlen in Belarus im Jahr 2020, „Zeitschrift für Slawistik”, vol. 66 (4) (2021), s. 533–557 (współautorstwo).

Iwona Rzepnikowska – dr hab w zakresie literaturoznawstwa i folklorystyki, profesor w Katedrze Literatur Słowiańskich Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zainteresowania badawcze: wschodniosłowiański i polski folklor słowny, związki literatury i folkloru, mit bohaterski okresu komunizmu, współczesne przejawy myślenia mityczno-religijnego, specyfika przekładu tekstów folklorystycznych. Członkini Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Polskiego Towarzystwa Rusycystycznego oraz zespołu redakcyjnego czasopisma „Vestnik RGGU: Seriya Literaturovedenie. Yazykoznanie. Kul'turologiya” (Moskwa); pomysłodawczyni i organizatorka Międzynarodowego Seminarium Folklorystycznego.

Irena Sawicka – prof. w Instytucie Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, emerytowany prof. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Slawista i bałkanolog. Jej najważniejsze prace dotyczą fonetyki arealnej.

Piotr Zemszał – dr hab., pracownik Katedry Języków Słowiańskich Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, absolwent historii i filologii rosyjskiej, badacz pragmatyki tzw. nowomowy radzieckiej i dyskursu współczesnego radykalnego prawosławia, tłumacz. Student i doktorant Prof. Stefana Grzybowskiego (uzyskanie stopnia w 2010 r.). Zainteresowania naukowe: manifestacje ideologii w dyskursie, relacje między dyskursem ideologicznym a kulturą, sposoby językowego oddziaływania na odbiorcę.

Anna Zielińska – prof. w Instytucie Slawistyki PAN. Zainteresowania naukowe to socjolingwistyka, kontakty językowe, pogranicza językowe. Autorka monografii *Wielojęzyczność Staroobrzędowców mieszkających w Polsce* (1996), *Mniejszość polska na Litwie kowieńskiej: Studium socjolingwistyczne* (2002), *Mowa pogranicza: Studium o językach i tożsamościach w regionie lubuskim* (2013), współautorka wraz z Zofią Sawaniewską-Mochową *Dziedzictwo kultury szlacheckiej na byłych Kresach północno-wschodnich: Ginąca część kultury europejskiej* (2007), współredaktorka wraz z Björnem Hansenem monografii *Soziolinguistik trifft Korpuslinguistik. Deutsch-polnische und deutsch-tschechische Zweisprachigkeit*. Universitätsverlag Winter GmbH 2022.

Tatiana Zinowjewa – dr, adiunkt w Katedrze Języków Słowiańskich na Wydziale Humanistycznym UMK w Toruniu, tłumacz języka rosyjskiego. Zainteresowania badawcze: fonetyka eksperymentalna, prozodia, lingwodydaktyka komputerowa. Najważniejsze publikacje: *Najnowsze zmiany w strukturze sylaby w języku rosyjskim*, w: *Komparacja i funkcjonowanie*

współczesnych języków słowiańskich. Tom 2. *Fonetyka. Fonologia*, Opole 2007, s. 133–166; *К вопросу о произношении /v/, /v'/ в условиях внешнего сандхи в русском языке*, w: *Sandhi w językach słowiańskich*, Toruń 2013, s. 201–212; *Изменения в интонационном оформлении спонтанной речи: новая интонационная конструкция?* // *Rocznik Slawistyczny*, T. 66, 2017, s. 117–126.

Magdalena Ziółkowska-Mówka – dr nauk humanistycznych w zakresie językoznawstwa, filolog rosyjski, badaczka antroponimii staroobrzędowców mieszkających w Polsce, w 2018 roku ukazała się jej monografia poświęcona tej tematyce. Muzealnik, kustosz w Muzeum Etnograficznym im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu. Autorka monografii *System antroponimiczny staroobrzędowców mieszkających w Polsce* (Toruń 2018).

