

**CHRZEŚCIJAŃSKIE
DZIEDZICTWO DUCHOWE
NARODÓW SŁOWIAŃSKICH**



Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku
Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”
Zakład Historycznego Językoznawstwa Słowiańskiego
Pracownia Komparatystyki Kulturowej
Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku
Stowarzyszenie Naukowe „Oikoumene”
Akademia Supraska

CHRZEŚCIJAŃSKIE DZIEDZICTWO DUCHOWE NARODÓW SŁOWIAŃSKICH

Literatura · Język · Kultura · Historia

Seria V

MONASTYCYZM I MISTYCYZM
w literaturze, kulturze i języku Słowian

Redakcja naukowa

Lilia Citko i Jarosław Ławski

Współpraca redakcyjna

Krzysztof Rutkowski

Białystok 2021

Recenzenci:

Prof. dr hab. **Leszek Bednarczuk** (AP, Częstochowa)

Dr hab. **Artur Bracki** (UG, Gdańsk; Uniwersytet im. B.Hrinczenki, Kijów)

Redakcja tomu – Lilia Citko i Jarosław Ławski

Współpraca redakcyjna – Krzysztof Rutkowski

Skład i redakcja techniczna – Krzysztof Rutkowski

Korekta, indeks osobowy – Krzysztof Rutkowski

Noty o Autorach, układ tomu – Jarosław Ławski

Redakcja tekstów cyrylickich – Lilia Citko

Streszczenia – Translate Plus

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku
Białystok 2021

ISBN: 978-83-7657-406-6

Na okładce wykorzystano fragment obrazu El Greco (1541–1614)
„Ekstaza św. Franciszka” ze zbiorów Muzeum Diecezjalnego w Siedlcach

Projekt finansowany w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa
Wyższego pod nazwą „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” na lata 2019–2022
nr projektu 009/RID/2018/19 kwota finansowania 8 791 222,00 zł.



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

The project is financed from the grant received from the Polish Ministry of Science and Higher Education under the “Regional Initiative of Excellence” programme for the years 2019–2022, project number 009/RID/2018/19, the amount of funding 8 791 222,00 zloty



Druk i oprawa:

PRYMAT Mariusz Śliwowski
ul. Hetmańska 42, 15-727 Białystok
tel. 602 766 304, 881 766 304
e-mail: prymat@biasoft.net
www.prymat.biasoft.net



SPIS TREŚCI

Od Redakcji.....	9
------------------	---

I. W KRĘGU DUCHOWOŚCI, HISTORII I SZTUKI

MATTEO PICCIN „Ziemia chłopom”: ideał życia zakonnego w poglądach biskupa chełmskiego Eulogiusza między narodnictwem a nacjonalizmem.....	15
ANNA LEBET-MINAKOWSKA Symbolika biblijna w sztuce Kościoła unickiego: hafty liturgiczne w kolekcji rzemiosła artystycznego Muzeum Książąt Czartoryskich w Krakowie.....	41
WŁODZIMIERZ SZTURC Jerzy Nowosielski. Malarz i teolog monastyczny.....	63
MICHAŁ PIĘTNIEWICZ Płonąca rosą róża. Aspekty filologiczne i teologiczne pism św. Jana od Krzyża. Komunikat.....	87
MARCELLO RUTA From Reverse Perspective to Performative Space: Gadamerian Reflections on Florensky’s Aesthetics.....	95
ELENA TITOVETS Издания типографий Виленского Свято-Духовского братства в фонде центральной научной библиотеки ПАН Беларуси.....	129
HANNA SOKIL Рецепції християнських цінностей у народнописенній культурі українців.....	139
HALYNA KOVAL Християнські фемінообрази в українському фольклорі.....	153
GALINA KIREEVA Гравюры в московском издании Библии 1757 года (в фонде Национальной библиотеки Беларуси).....	171

II. Z PERSPEKTYWY LITERATURY

PAWEŁ WOJCIECHOWSKI	
Piękno i materia. Erik Johan Stagnelius	181
JAROSŁAW ŁAWSKI	
Nostalgiczny turysta: Zenon Fisz w Stambule	195
PATRYK SUCHODOLSKI	
Tykocińskie zgromadzenia zakonne w pismach Zygmunta Glogera	231
JOLANTA DOSCHEK	
Jarosława Iwaszkiewicza <i>Matka Joanna od Aniołów</i> .	
Krótka historia o opętaniu	243
ARTUR MALINOWSKI	
Філософія серця як трансфер християнської моралі в повістях	
Григорія Квітки-Основ'яненка	257
SVITLANA KOVPIK	
Художня інтерпретація образу ченця в паломницькому творі	
В. Григоровича-Барського <i>Мандри по святих місцях Сходу</i>	
з 1723–1747 pp.	271
VALENTINA BILACKA	
Молитва як фрагмент жанру в сучасному українському ліро-епосі	283
HALYNA VYPASNIAK	
Агіографічна спадщина у сучасній українській історичній прозі	297

III. Z DZIEJÓW JĘZYKÓW SŁOWIAŃSKICH

LILIA CITKO	
<i>Mnich, schimnich, hieromnich...</i> O nazwach stopni i tytułów	
monastycznych w polskiej terminologii prawosławnej	325
JAROSŁAW KARZARNOWICZ	
<i>Żywot świętych Zozymy i Sabacjusza</i> według rękopisu Biblioteki	
Monasteru Sołowieckiego z 1623 roku	337
ZOFIA ABRAMOWICZ	
Adaptacja spółgłosek w imionach chrześcijańskich Podlasian	
w XVI–XVII wieku	349
ANNA MEZENKO	
Церковные названия внутрипоселенческих объектов	
в топонимной системе Беларуси: территориальная	
дифференциация	393

NATALIA SOKIL-KLEPAR	
Релігійні споруди в номінації локального простору.....	407
MARINA DOROFEENKO	
Религиозная лексика в названиях улиц Беларуси и Франции.....	417
OKSANA PETRIČENKO	
Квази-религиозная интенциональность и ритуальные импликатуры в современной массовой культуре.....	429
ANEKS FOTOGRAFICZNY	437
Noty o Autorach.....	445
Summary.....	453
Резюме.....	455
Анотація.....	457
Змест.....	459
Indeks osobowy	461



Andriej Rublow (ok. 1360 – ok. 1430)
Ikona św. Pawła Apostoła, XV w.

Od Redakcji

1.

Zapoczątkowany w 1998 roku przez Panią prof. Zofię Abramowicz projekt badawczy i cykl konferencji „Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich. Język. Literatura. Kultura. Historia” swą VI edycję miał w roku 2020. Jak wszystko, co zdarzyło się w tym niezwykłym roku pandemicznych zagrożeń, także i zaplanowane wydarzenia naukowe musiały poddać się presji ogólnoswiatowych wydarzeń. Zaplanowana pierwotnie na maj i czerwiec konferencja została przeniesiona na wrzesień 2020 roku. Spotkanie badaczy z powodu pandemii koronawirusa okrojono do jednodniowych obrad w Książnicy Podlaskiej im. Łukasza Górnickiego dnia 28 września.

Sesja odbyła się w systemie hybrydowym: część badaczy, głównie zagranicznych i z odległych ośrodków krajowych, wystąpiła online, część zaś wygłosiła transmitowane przez Internet wystąpienia w Sali Audytoryjnej, w której, ze względów bezpieczeństwa, ograniczono do minimum liczbę słuchaczy. Niestety, musiano też zrezygnować z wyjazdu do Supraśla, gdzie w ramach współpracy z Akademią Supraską miały się odbyć obrady drugiego dnia Konferencji¹. Kilkakrotnie przekładany termin nie wpłynął jednak ani na frekwencję badaczy, ani na poziom referatów. W sesji – co podkreślamy: o charakterze międzynarodowym – wzięło udział 25 badaczy, w tym dwunastu zagranicznych z Litwy, Ukrainy, Białorusi, Szwajcarii i Niemiec. Konferencja odbywała się w ramach projektu finansowanego przez Ministerstwo Nauki

¹ Tych zmian terminu sesji nie uwzględnił już piękny *Program Konferencji: VI Międzynarodowa Konferencja Naukowa z cyklu „Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich. Język. Literatura. Kultura. Historia”: Monastycyzm i mistycyzm w literaturze, kulturze i języku Słowian”, Białystok–Supraśl, 28–29 września 2020. Program*, red. K. Rutkowski, D. Kukiełko, opr. J. Ławski, E. Frymus-Dąbrowska, Białystok: Wydawnictwo PRYMAT, Mariusz Śliwowski, 2020, ss. 16.

i Szkolnictwa Wyższego² pod nazwą „Regionalna Inicjatywa Doskonałości”, realizowanego w latach 2019–2022 na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Białymstoku w dyscyplinach językoznawstwo i literaturoznawstwo. Komitetowi Naukowemu³ sesji przewodniczyła prof. Zofia Abramowicz, zaś Komitetowi Organizacyjnemu⁴ – prof. dr hab. Lilia Citko (Zakład Historycznego Językoznawstwa Słowiańskiego) i prof. Jarosław Ławski (Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”). Naukowy projekt, już od lat, firmowały następujące instytucje: Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku, Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”, Zakład Historycznego Językoznawstwa Słowiańskiego, Pracownia Komparatystyki Kulturowej, Akademia Supraska, Stowarzyszenie Naukowe „Oikoumene” i Dział Naukowy Książnicy Podlaskiej im. Łukasza Górnickiego, który zapewnił znakomitą obsługę techniczną. Rolę sekretarzy pełnili: dr Krzysztof Rutkowski i dr hab. Krzysztof Korotkich (obaj z UwB).

Sesję otworzyli wystąpieniami: prof. Jarosław Ławski i prof. Lilia Citko, współorganizatorzy, oraz dyr. Jolanta Gadek, gospodarz spotkania, wyrażając wspólnie nadzieję na sukces naukowy sesji oraz na to, że kolejne edycje konferencji odbędą się już w innej – stacjonarnej i wyjazdowej – formule. Poznawanie słowiańskiego świata na Podlasiu ma bowiem wymiar specyficzny – doświadczalny, namacalny, duchowy.

² Obecnie: Ministerstwo Edukacji i Nauki. Dzięki projektowi „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” (RID) możliwe było między innymi sfinansowanie sesji i zaproszenie siedmiu prelegentów zagranicznych.

³ Komitet Naukowy cyklu tworzą: prof. Zofia Abramowicz – *Przewodnicząca*, prof. Andrzej Baranow (Wilno, UwB), prof. Wojciech Chlebda (Opole), prof. Leonarda Dacewicz (Białystok), prof. Anna Miezienco (Witebsk), prof. Jarosław Poliszczuk (Poznań), prof. Wanda Supa (Białystok), prof. Elżbieta Wesołowska (Poznań), dr hab. Urszula Cierniak, prof. UJD (Częstochowa), dr hab. Anna Janicka, prof. UwB (Białystok), ks. dr hab. Marek Ławreszuk (Białystok), prof. dr hab. Marek Nalepa (Rzeszów), ks. prof. Jacek Pawlik (Olsztyn), prof. dr hab. Anna Wydrycka (Białystok), dr hab. Corinne Fournier Kiss (Berno), prof. dr hab. Edward Jakiel (Gdańsk), dr hab. Swietłana Suchariewa (Łuck), dr Jolanta Doschek (Wiedeń), ks. dr Tadeusz Kasabuła (Białystok), dr Łukasz Zabielski (Białystok).

⁴ W skład Komitetu Organizacyjnego weszli: prof. dr hab. Jarosław Ławski – KBF „Wschód – Zachód” – *Przewodniczący*, prof. dr hab. Lilia Citko – ZHJS KJ – *Przewodnicząca*, dyr. Jolanta Gadek – Książnica Podlaska, dr Krzysztof Rutkowski – ZHJS KJ – *Sekretarz*, mgr Patryk Suchodolski – Książnica Podlaska, dr hab. Krzysztof Korotkich – KBF „Wschód – Zachód” – *Sekretarz*, dr Małgorzata Kurianowicz – ZHJS KJ, dr Anna Rygorowicz-Kuźma – ZHJS KJ, mgr Joanna Godlewska – KBF „Wschód – Zachód”.

2.

Jak pamiętamy, V Międzynarodowa Konferencja Naukowa z tego cyklu, odbywająca się w dniach 17–18 maja 2018 roku w Supraślu, poświęcona była zagadnieniu: „Kultury słowiańskie wobec dziedzictwa Oświecenia”, którego plonem jest opublikowana w roku 2019 monografia naukowa⁵. W 2020 roku postanowiliśmy uczynić leitomotivem interdyscyplinarnych badań inny aspekt życia Słowian: „Monastycyzm i mistycyzm w literaturze, kulturze i języku Słowian”. Szczegółowe zagadnienia badawcze sformułowaliśmy następująco:

- Klasztory słowiańskie Zachodu i Wschodu i ich wpływ na życie państw, narodów, na rozwój nauki i kultury.
- Życie naukowe i literackie w klasztorach.
- Literacki obraz mnicha i klasztoru.
- Wzajemne relacje i wpływy klasztorów wschodnich i zachodnich.
- Klasztory jako centra wydarzeń historycznych, politycznych i społecznych.
- Słowianie wobec chrześcijańskiego dziedzictwa językowego, historycznego i kulturowego.
- Utrwalone w piśmiennictwie języków słowiańskich świadectwa życia monastycznego.
- Biblia i jej percepcja w świecie słowiańskim, symbolika biblijna oraz jej implikacje w języku, literaturze i kulturze.
- Duchowość i mistyka w pismach Ojców Kościoła – aspekty filologiczne.

Jak pokazały nadesłane zgłoszenia tematów i wygłoszone referaty, badaczy szczególnie zainteresowały zagadnienia związane z dziejami słownictwa religijnego Słowian na tle ogólnoeuropejskim, historii Kościołów i literackich aspektów prezentacji życia duchowego. Główne więc tematy sesji – monastycyzm i mistycyzm – znalazły dość niewielkie odzwierciedlenie w zaproponowanych tematach. Kto wie, czy nie odbiła się w tym niezwykła aura epoki, nastroj niespokojnego roku, który wszyscy przeżywaliśmy?

Prezentujemy Państwu *gros* zgłoszonych tematów⁶, które podzieliliśmy na trzy bloki tematyczne: kulturowy, literacki i językowy. Mamy nadzieję, iż są one odbiciem zainteresowań badaczy w tym a nie innym miejscu i czasie.

⁵ *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich. Literatura. Język. Kultura. Historia*, Seria IV: *Kultury słowiańskie wobec dziedzictwa Oświecenia*, red. Z. Abramowicz, J. Ławski, K. Rutkowski, Białystok 2019.

⁶ Wśród prac, których nie otrzymaliśmy, wymieńmy: doc. dr Halina Turkiewicz (Uniwersytet Witolda Wielkiego w Kownie), *Sfera sacrum we współczesnej polskiej*

3.

Dotychczasowe konferencje poświęcone „Chrześcijańskiemu dziedzictwu duchowemu narodów słowiańskich” – zawsze międzynarodowe, inter- i transdyscyplinarne – przyniosły plon w postaci wielotomowego cyklu monografii⁷. Mamy satysfakcję, iż pomimo niesprzyjających okoliczności udało się podtrzymać tradycję tych spotkań – dzięki determinacji organizatorów i referentów, ale też nowoczesnej technice, umożliwiającej znakomite audiowizualne łączenia Białegostoku z Kijowem, Wilnem, Krakowem, Wiedniem czy Witebskiem. Sesja była udaną próbą pokonywania ograniczeń, jakie niesie pandemia, lecz także owocnym spotkaniem intelektualnym przebiegającym w czasie, kiedy wszyscy narzekaliśmy na jałowość bycia w sytuacji zamknięcia, choroby, odosobnienia.

Miejmy nadzieję, że VII Konferencja skupiona na życiu duchowym Słowian odbędzie się bez przeszkód w miejscach najbardziej do tego predestynowanych: w Białymstoku i Supraślu w 2022 roku. Oby w roku spokoju i pracy.

Lilia Citko i Jarosław Ławski
Białystok – Ełk, 14 lutego 2021 r.

literaturze Litwy; prof. Bernadetta Puchalska-Dąbrowska (UwB, Białystok). *Zapomniane mniszki Pierwszej Rzeczypospolitej w „Fortecy duchowej Królestwa Polskiego” Piotra Hiacynta Pruszcza.*

⁷ W serii publikacji ukazały się tomy: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, red. Z. Abramowicz, Wydawnictwo UwB, Białystok 2003, ss. 667; *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, seria 2: *Wokół kultur śródziemnomorskich*, t. 1: *Literatura i słowo*, red. Z. Abramowicz i J. Ławski, Trans Humana, Białystok 2009, ss. 694; *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, seria 2: *Wokół kultur śródziemnomorskich*, t. 2: *Historia, język, kultura*, red. Z. Abramowicz i J. Ławski, Trans Humana, Białystok 2010, ss. 563; *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, seria 3, t. 1: *Chrześcijaństwo w literaturze i języku*, red. Z. Abramowicz i K. Korotkich, Wydawnictwo Prymat, Białystok 2016, ss. 453; *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, seria 3, t. 2: *Chrześcijaństwo w literaturze i języku*, red. Z. Abramowicz i K. Korotkich, Wydawnictwo Prymat, Białystok 2016, ss. 402.

I

W KRĘGU
DUCHOWOŚCI,
HISTORII I SZTUKI



Eulogiusz (Wasilij Gierorgijewski, 1868–1946)
jako metropolita, lata 20. XX wieku (fot. Piotr Szumow)

Matteo Piccin

Uniwersytet Warszawski

ORCID: 0000-0002-9147-4185

„ZIEMIA CHŁOPOM”: IDEAŁ ŻYCIA ZAKONNEGO
W POGLĄDACH BISKUPA CHEŁMSKIEGO EULOGIUSZA
MIĘDZY NARODNICTWEM A NACJONALIZMEM

Да, хорошо служить народу.
Ambroży z Optyny do Eulogiusza, 1888 r.¹

1. Wstęp: kalejdoskop *narodnosti*

W dziejach panowania rosyjskiego w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX wieku wśród działaczy religijnych nie tylko rosyjskich, lecz również polskich zdecydowanie wyróżniała się postać biskupa chełmskiego i lubelskiego Eulogiusza – późniejszego zachodnioeuropejskiego egzarchy Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Tradycyjnie piętnowany jako przedstawiciel obskurantyzmu i rosyjskiego szowinizmu (jego działalność na terenie diecezji chełmskiej jest z reguły oceniana negatywnie przez historyków polskich²),

¹ *Путь моей жизни. Воспоминания Митрополита Евлогия. Изложенные по его рассказам Т. Манухиной*, Париж 1947, s. 31.

² H. Paprocki, *Georgijewski Eulogiusz (Jewłogij)*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1064–1065. Praca A. Szabaciuka: „*Rosyjski Ulster*”. *Kwestia chełmska w polityce imperialnej Rosji w latach 1863–1915*, Wydawnictwo KUL, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 2013 wyróżnia się imponującą ilością źródeł z archiwaliów polskich i rosyjskich i wnosi ważny wkład w wiedzę o tzw. sprawie chełmskiej. Obraz Eulogiusza, jednak, nie odbiega od przyjętych w tradycyjnej historiografii polskiej wzorów o biskupie jako o postaci jednoznacznie negatywnie nacechowanej.

w ostatnich latach jego postać doczekała się jednak pewnej rehabilitacji lub co najmniej niewartościującego podejścia w nowszej historiografii polskiej³.

W artykule tym zamierzamy opisać postać Eulogiusza, „mnicha uczonego” – działacza Cerkwi prawosławnej i nacjonalisty rosyjskiego w epoce rozpowszechniania się idei narodowych w Imperium Rosyjskim. Eulogiusz mówił o sobie jako o „przekonanym nacjonalście, innymi słowy wiernym i oddanym synu mojego narodu”⁴; upatrywał poza tym jedności narodu rosyjskiego w jego odmianach lokalnych: wielko-, mało- i białoruskiej⁵. Może być on zatem uznany za przedstawiciela nowoczesnego nacjonalizmu rosyjskiego, nacjonalizmu w wersji „ludowej”, o inspiracji słowianofilskiej, który odnajdywał w ludzie kwintesencję narodu⁶. Należał do grona tych rosyjskich duchownych i intelektualistów, którzy niejednokrotnie w sprzeciwie wobec wyższych sfer władzy, traktowali lud rosyjski i prawosławny jako jedyne i nieskażonego nosiciela pierwiastków rosyjskości i prawosławia, w którym miało nawet tkwić źródło legitymacji władzy. Działo się to wbrew zasadzie legitymizmu dynastycznego, stawiającego na pierwszym miejscu samodzielnego monarchę wraz z dworami, dla których ważniejsze były powiązania pomiędzy elitami niezależnie od zróżnicowanego pochodzenia i tożsamości narodowej (nawet

³ Prócz już klasycznego studium: P.P. Wiczorkiewicz, *Biskup Eulogiusz i oderwanie Chełmszczyzny od Królestwa Polskiego*, [w:] *Historia XIX i XX wieku. Studia i szkice. Prace ofiarowane Henrykowi Jabłońskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. A. Garlicki, J.R. Szaflik, M. Wojciechowski, Warszawa 1977, s. 86–98, zob. najnowsze próby ujęcia postaci hierarchy rosyjskiego: R. Płoński, *Pamiętnik metropolity Eulogiusza jako źródło historyczne*, „Echa Przeszłości” 2003, nr 4, s. 259–276; N. Morawiec, *Nauczyciel w podróży. Obraz szkolnictwa cerkiewnego w „Drodze mojego życia” arcybiskupa Eulogiusza Georgijewskiego*, „Marginalia Historica. Czasopis pro dejiny vzdelanosti a kultury” 2017, nr 2, s. 123–148.

⁴ *Путь моей жизни...*, s. 670.

⁵ Był w pewnym sensie zwolennikiem wizji, znajdującej syntezę w pojęciu „Wielkiego Narodu rosyjskiego” (*Большая русская нация*): A. Миллер, «Украинский вопрос в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.)», Санкт-Петербург 2000; Л.Е. Горизонтов, «Большая русская нация» в имперской и региональной стратегии самодержавия, [w:] *Пространство власти: исторический опыт России и вызовы современности*, ред. Б.В. Ананич, С.И. Барзилов, Москва 2001, s. 129–150.

⁶ O nacjonalizmie „ludowym” i „oficjalnym” patrz np.: H. Rogger, *Nationalism and the State: A Russian Dilemma*, “Comparative Studies in Society and History” 1962, t. 4, z. 3, s. 253–26; Th.R. Weeks, *Official and Popular Nationalism: Imperial Russia 1863–1914*, [w:] *Nationalism in Europa. West- und Osteuropa in Vergleich*, Hrsg. U. von Hirschhausen, J. Leonhard, Göttingen 2001, s. 411–432; tenże, *Managing empire: tsarist nationalities policy*, [w:] *The Cambridge History of Russia. Volume II: Imperial Russia, 1689–1917*, ed. D. Lieven, Cambridge 2006, s. 27–44.

między elitami różnych państw). Przy czym, jak wynikało z programu tzw. „oficjalnej narodowości” ministra edukacji narodowej Siergieja S. Uwarowa⁷, który znalazł wyraz w słynnej triadzie „Prawosławie, Samodzierżawie i *Narodność*”, dla rosyjskiej racji stanu *prawosławie* oznaczało przede wszystkim religię panującą, ważną na mocy jej tradycji, a nie prawdy absolutnej. *Naród* zaś, w mocy jego konserwatyizmu, miał służyć – utylitarnie – jako opora dla funkcjonowania Imperium przed rewolucyjnym zagrożeniem, podczas gdy *narodowość* rosyjska (język i kultura rosyjska) miała stanowić czynnik akulturacji nierosyjskich elit (co spotkało się z niechęcią ze strony „partii” niemieckojęzycznej) – warunek konieczny dla zachowania swojego uprzywilejowanego miejsca w procesie konsolidacji imperium w XIX w. Program ten był skierowany przede wszystkim na walkę z ideami liberalnymi i mistycznymi, „wiejącymi” na dworze i wśród carskich ministrów, oraz z dobrze osadzoną w Petersburgu „partią” niemiecką.

Projekt Uwarowa stanowił pewną drogę modernizacji Rosji między ideologiami nacjonalistycznymi o barwach demokratycznych z jednej strony a wpływowymi nierosyjskimi grupami (Niemców, Polaków) z drugiej. Był pierwszą, *odgórną* próbą wyposażenia państwa Romanowów w narzędzia nacjonalizacji imperium, z jednoczesnym zachowaniem właściwej *ancien regime’owi* równowagi stanowej. Epoka wielkich reform Aleksandra II z emancypacją chłopów na czele oraz powstanie styczniowe pozwoliły coraz szerszej części elity i społeczeństwa rosyjskiego „odkryć” naród rosyjski w jego wymiarze ludowym: z triady Uwarowa ostatni członek nabierał coraz wyraźniejszego znaczenia. Większy nacisk na lud, traktowany z jednej strony (podobnie jak prawosławie) jako wyznacznik rosyjskiego kodu kulturowego, z drugiej zaś

⁷ Th.R. Weeks, *Nation and State in Late Imperial Russia. Nationalism and Russification on the Western Frontier, 1863–1914*, Northern Illinois University Press, 1996, s. 11; A. Зорин, *Заветная Триада. Меморандум С.С. Уварова 1832 года и возникновение доктрины «православие – самодержавие – народность»*, [w:] tenże, *Кормя двуглавого орла... Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII-первой трети XIX века*, Москва 2004, s. 337–374; A. Miller, „Official Nationality”? A Reassessment of Count Sergei Uvarov’s triad in the Context of Nationalism Politics, [w:] tenże, *The Romanov Empire and Nationalism. Essays in the Methodology of Historical Research*, Budapest–New York 2008, s. 140–159; Д. Бадалян, С.С. Уваров и журнальная борьба 1830–1840-х годов, «Тетрады по консерватизму» 2018, № 1, s. 203–218. Por. także klasyczną pozycję biograficzną o Uwarowie: C.H. Whittaker, *The origins of modern Russian education: an intellectual biography of Count Sergej Uvarov, 1786–1855*, Northern Illinois University Press, 1984, oraz N.V. Riasanovsky, *Nicholas I and Official Nationality in Russia, 1825–1855*, Berkeley 1959.

jako pojęcie odnoszące się do zamkniętego stanu chłopskiego (któremu groziło niebezpieczeństwo degradacji społecznej) zarówno ze strony władzy (czemu służył program „nowej” oficjalnej narodowości, oznaczającego wzmocnienie imperium o wątki narodowe z rozszerzeniem świadomości narodowej wśród wszystkich warstw społecznych⁸), jak i ze strony opozycji (narodników, niektórych słowianofilów, jak np. Jurij Samarin czy Iwan Aksakow⁹, dążących do radykalnych zmian w społeczeństwie i strukturze państwa rosyjskiego), sprzyjał coraz silniejszemu *oddolnemu* impulsowi nacjonalizacji państwa.

W tę mozaikę, odzwierciedlającą różne odcienia pojęcia narodu i narodowości, wpisuje się postać Eulogiusza, przedstawiciela elity cerkiewnej, pochodzącego z prostej, wiejskiej rodziny prawosławnego duchowieństwa, orędownika tożsamości rosyjskiej i prawosławnej niższych warstw społeczeństwa rosyjskiego.

2. Mnich dla Cerkwi i ludu

Wasilij Siemionowicz Gieorgijewskij – „Eulogiusz” (*Jewłogij*) po ślubach zakonnych (*nocmpuz*) w 1895 roku¹⁰ – urodził się w 1868 roku w rodzinie białego (czyli świeckiego) duchowieństwa na wsi Somowo w tulskiej gubernii. Należy tu zaznaczyć, że rosyjskie duchowieństwo prawosławne w XIX wieku

⁸ Działo się to poprzez oficjalną historiografię, tworzenie mitu założycielskiego państwa rosyjskiego, opracowanie programów dla szkół Imperium i organizację uroczystości związanych z ważnymi rocznicami rosyjskich wydarzeń historycznych. Por. O. Maiorova, *From the Shadow of Empire. Defining the Russian Nation through Cultural Mythology, 1855–1870*, Madison 2010; K. Błachowska, *Narodziny Imperium. Rozwój terytorialny państwa carów w ujęciu historyków rosyjskich XVIII i XIX wieku*, Warszawa 2001; M.M. Preciszewska, *Oficjalny Puszkina. Twórczość Aleksandra Puszkina w gimnazjach klasycznych Królestwa Polskiego (1869–1914)*, „Polish Libraries” 2021 (w druku).

⁹ Nadamy tym słowianofilom miano „opozycji”, pomimo inspiracji słowianofilskich wielkich reform i przebudowy systemu rządów rosyjskich w Królestwie Polskim (fundamentem polityki Milutina w Polsce postyczniowej była praca Samarina *Współczesny zakres kwestii polskiej*). Ich radykalną wizję polityczną bowiem dobitnie opisuje następujące stwierdzenie Samarina w liście do Iwana Aksakowa z 25 kwietnia 1863 r.: „Nasze pokolenie zostało wezwane, aby pochwąć państwową wielkość Imperium Rosyjskiego i oczekuje początku odrodzenia narodu”. Cyt. za: H. Głębocki, *Polska i „okrainy” Rosji w myśli politycznej Jurija Samarina*, [w:] tenże, *Kresy Imperium. Szkice i materiały do dziejów polityki Rosji wobec jej peryferii (XVIII–XXI)*, Kraków 2006, s. 146–185, zwłaszcza s. 165–166.

¹⁰ *Путь моей жизни*, s. 55–65.

przeżywało głęboki kryzys. Nauka w seminariach oparta była o przestarzałe programy i metody wychowawcze, które zamiast przyciągnąć młodych synów popów do „zawodu” swych ojców sprawiały, że coraz mniej wychowanków przyjmowało *riase*¹¹. Upadek prestiżu społecznego świeckiego popa był odczuwalny nie tylko w lewicowo-liberalnych kręgach, lecz także wśród konserwatystów. Co więcej, idee radykalne o zabarwieniu socjalistyczno-narodnickim, które zaczęły rozpowszechniać się wśród młodych Rosjan począwszy od lat 50., szczególną popularność zyskiwały właśnie w seminariach, o czym sam Eulogiusz wielokrotnie wspomina w swoich pamiętnikach. Warto jednocześnie podkreślić, że poszukiwanie alternatywnych od seminarium dróg nie oznaczało konieczności zerwania z rodzinną tradycją¹². Ta część młodych kleryków, niesympatyzujących z upolitycznionym socjalizmem, często stawała się przekonanymi apologetami prawosławia i rosyjskości, czynnie działającymi na rzecz nacjonalizmu rosyjsko-prawosławnego. Takim przykładem był Eulogiusz. Nacjonalizm ludowy Eulogiusza, należy podkreślić, posiadał cechy, które pomimo radykalnej różnicy w perspektywach i w założeniach filozoficzno-religijnych, uznać można za wspólne z hasłami narodnickimi, czego przykładem może być obrona prawosławnego ludu (czyli chłopów rosyjskich) przed nadużyciami właścicieli ziemskich. Sam Eulogiusz nazywał po latach ten punkt widzenia „swoistą ideologią »narodnictwa« [do której] i ja ciągnąłem wtedy całą duszą” i opisywał ową orientację jako „pasterskie zainteresowania, które czasem przeplatały się z młodzieńczymi narodnickimi marzeniami o służeniu mniejszemu bratu”¹³.

Dzieciństwo spędzone na jednym podwórku z rówieśnikami z rodzin chłopskich oraz stan społeczny ojca, wiejskiego *batiuszki*, rozwijały w Eulogiuszu głęboką więź z ludem, o czym rosyjski duchowny opowiada w swoich

¹¹ Ю.И. Белоногова, *Приходское духовенство и крестьянский мир в начале XX века*, Москва 2010.

¹² Л. Горизонтов, «Пасынки судьбы». Выпускники православных духовных семинарий и «русское дело» на западной окраине, [w:] *тепже, Парадоксы имперской политики: поляки в России и русские в Польше*, Москва 1999, s. 192; L. Manchester, *The Secularization of the Search for Salvation: the Self-Fashioning of Orthodox Clergymen's Sons in Late Imperial Russia*, „Slavic Review” 1998, Vol. 57, s. 50–76; таж, Поповичи в миру: духовенство, интеллигенция и становление современного самосознания в России, Москва 2015; M. Piccin, *Popowicze na Cesarskim Uniwersytecie Warszawskim (1869–1915): między tradycją i rewolucją*, „Przegląd Wschodni” 2008, t. XI, z. 3 (43), s. 489–508; por. też N. Morawiec, *Nauczyciel w podróży...*

¹³ *Путь моей жизни...*, s. 29.

memuarach, zwłaszcza o latach spędzonych w seminarium duchownym w Tule między rokiem 1882 a 1888. Dość przypomnieć, że wychowankiem tego samego seminarium był znany działacz narodnicki i pisarz Mikołaj Uspieński – kuzyn również popularnego pisarza Gleba – którego Eulogiusz poznał osobiście. Po latach Eulogiusz zauważał, jak wątki narodnickie obecne w twórczości Uspieńskich były głęboko zakorzenione w atmosferze panującej wówczas w seminariach¹⁴. Wielce wymowne jest następujące wyznanie hierarchy:

Ciężkie doświadczenia wczesnego mojego dzieciństwa sprawiły, że ja, będąc jeszcze dzieckiem, poczułem, czym jest społeczna nierówność. Później zrozumiałem, skąd się brały w seminariach rewolucyjne nastroje młodzieży: rozwijały się one z poczucia niesprawiedliwości społecznej doznanej w dzieciństwie. Poniżanie, upokarzanie ojców ujawniało się w dzieciach buntowniczym protestem. Obcowanie z ludem w dzieciństwie doprowadziło mnie do uświadomienia, że jego interesy i nasze są ze sobą związane¹⁵.

Nie bez wpływu na jego rozwój duchowy pozostawały regularne wizyty u powszechnie znanego *starca* Ambrożego z Optiny, do którego udawały się takie osobistości, jak pisarze M. Gogol, L. Tołstoj, F. Dostojewski – który go uwiecznił w postaci starca Zosimy w Braciach Karamazow¹⁶ – oraz tacy filozofowie, jak słowianofil I. Kiriejewski czy też konserwatysta K. Leontiew¹⁷; *starec* zachęcił młodego Eulogiusza do podjęcia misji służenia narodowi poprzez po-

¹⁴ Tamże, s. 13 oraz s. 29.

¹⁵ Tamże, s. 15.

¹⁶ Sam Eulogiusz stwierdzał, że pierwowzorem Zosimy był Ambroży z Optiny oraz Tichon Zadoński. Митрополит Евлогий, *О нашей православной, русской церковности*, Издание Просветительного Кружка при Парижской Православной Русской Церкви, Вюнсдорф 1922, s. 4

¹⁷ Do Ambrożego udała się matka małego Wasilija (przyszłego Eulogiusza), błagając starca o życie dla słabego dziecka po utracie czterech poprzednich dzieci. *Путь моей жизни...*, s. 9–11. O starcach i Ambrożym z Optiny zob. I. Cieślík, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, Kraków 2012, zwłaszcza s. 103–132; I. Smolitsch, *Santità e Preghiera. Vita e insegnamenti degli 'Starets' della Santa Russia*, traduzione e note aggiunte a cura di Raffaella d'Este della Comunità di Bose, presentazione di Enzo Bianchi, Torino 2000, zwłaszcza s. 135–143; *Il santo starec Amvrosij del monastero russo di Optina*, intr. di P. Tomáš Špidlík, a cura delle Monache del Monastero russo Uspenskij di Roma, Abbazia di Praglia 1993; Г.М. Запальский, *Оптина пустынь и ее воспитанники в 1825–1917 годах*, Москва 2009. Por. też najnowsze studia o monastycyzmie i ascetyzmie w XIX-wiecznej Rosji: S. Kenworthy, *The Heart of Russia: Trinity-Sergius, Monasticism, and Society after 1825*, New York 2010, oraz P.L. Michelson, *Beyond the Monastery Walls, The Ascetic Revolution in Russian Orthodox Thought, 1814–1914*, Madison 2017.

święcenie się życiu zakonnemu uznanemu za ideał duchowego piękna o wyższym znaczeniu moralnym i misyjnym¹⁸. Zachętę dostał również od innego, cieszącego się bezspornym autorytetem, duchownego Cerkwi prawosławnej i działacza społecznego, Jana Kronsztadzkiego¹⁹. Jeszcze głębiej uformowały duszę młodego Eulogiusza lata w Akademii Teologicznej w Ławrze Troicko-Siergijewskiej pod kierunkiem Archimandryty Antoniego (Chrapowickiego), gorliwego zwolennika *czernieców* – ideału zakonnego pojmowanego jako ideał wyższy od służby białego duchowieństwa. To dzięki Antoniemu, który stronił zarówno od nowych rosyjskich prądów teologicznych w duchu Wł. Sołowiowa, jak i od „prokuratury”, czyli świeckiej władzy Synodalnej Cerkwi prawosławnej w latach ober-prokuratora K. Pobiedonoscewa, będąc przy tym „mnichomanem”, a więc liderem ruchu „uczonego zakonu” (*ученое монашество*), dążącego do odnowy życia zakonnego i przywrócenia w Rosji patriarchatu, duchowieństwo zakonne w Rosji zaczynało się odradzać. Ważne miejsce w duchownej biografii Eulogiusza zajmuje ponadto napisanie dysertacji wieńczącej studia teologiczne, która poświęcona została św. Tichonowi Zadońskiemu (przez autora określanemu jako „святитель народолюбец”). Wszystko to miało ogromne znaczenie w duchowym przygotowaniu Eulogiusza²⁰.

Znamienny jest jednak fakt, że na jego decyzję o przyjęciu postrzyżyn, jak sam Eulogiusz „ze wstydem” przyznawał, najpoważniejszy wpływ miała słynna powieść Lwa Tołstoja *Sonata Kreutzerowska*. Gdy przechodził z III na IV rok studiów w Akademii Teologicznej, „wstrząsające” wrażenie sprawiła na nim lektura, *nota bene* nielegalna, jednak szeroko krążąca w ręcznie

¹⁸ *Путь моей жизни...*, s. 128. Por. także s. 46: „Я высказал ему все, что у меня лежало на сердце. Старец выслушал и промолвил помертвельными губами: – Путь благословенный... путь благословенный...”.

¹⁹ Miał on rzec: „От всей души благословляю исполнение прекрасного намерения, но прежде испытайте себя...”, *Путь моей жизни...*, s. 47. O Janie Kronsztadzkiem zob. Н.Б. Киценко, *Святой нашего времени. Отец Иоанн Кронштадтский и русский народ*, Москва 2006.

²⁰ *Путь моей жизни...*, s. 40. O „uczonym zakonie” zob. С.С. Фирсов, *Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х–1918 гг.)*, Москва 2002, s. 89–98. Również Biskup Antoni był związany z Chełmszczyzną i guberniami zachodnimi, wykładał bowiem homiletykę, liturgikę i prawo cerkiewne w seminarium w Chełmie w 1886–1887 r., a w latach 1902–1914 mianowano go na biskupa wołyńskiego i żytomirskiego, następcą którego został sam Eulogiusz. O biskupie Antonim, późniejszym zwierzchnikiem Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego na emigracji, zob. пр. Иустин (Попович), *Таїна личности митр. Антония и его значение для православного славянства*, «Православная жизнь» 1976, № 8, s. 1–13.

przepisywanych kopiach tekstu Tołstojowskiego dzieła. Powieść ta – zdecydowanie potępiająca instytucję małżeństwa – ukazywała ciemne strony życia małżeńskiego; w młodym Eulogiuszu, wówczas jeszcze marzącym o idyllicznym związku z niewiastą w rodzaju turgieniewowskiej Lizy Kality, dobrej i potulnej bohaterki ze *Szlacheckiego gniazda*, stworzyła obraz mrocznej beznadziei małżeństwa. Mimo że Eulogiuszowi obca była negatywna i pełna pogardy wizja rodziny i małżeństwa archimandryty Antoniego, jego wewnętrzny konflikt wziął górę, realizm zwyciężył nad idealizmem i zakazana, nieprawowierna lektura miała ważny, a nawet ważniejszy udział niż tradycyjne źródła formacji w wyborze przez niego czynnego życia zakonnego i służenia ludowi²¹.

Refleksję na temat życia zakonnego i *starczestwa* kontynuował Eulogiusz także w burzliwych czasach po rewolucji październikowej, gdy Eulogiusz został zmuszony do opuszczenia Ojczyzny. W 1921 r., ukazem patriarchy Tichona, mianowano go administratorem rosyjskich parafii w Europie Zachodniej; w 1922 r. został natomiast podniesiony do godności metropolity przez samego patriarchę i przeniósł swoją siedzibę z Berlina do Paryża. W tym samym roku Eulogiusz opublikował niewielką książeczkę pod tytułem *O naszej prawosławnej, rosyjskiej cerkiewności*. W tym apologetycznym piśmie, napisanym ku pocieszeniu serc rosyjskiej emigracji i skierowanym nawet do radykalnie nastawionej inteligencji, władcy wyliczał cechy wyróżniające rosyjską Cerkiew prawosławną. Obok obrzędu – fundamentu przemienienia serca z kamienia w serce wszechwspółczujące²² – śpiewu i prawosławnej

²¹ *Путь моей жизни...*, s. 44–48.

²² „Мы не можем не ощущать со всей силой, по личному опыту, как поднимается, одухотворяется и возвышается наше настроение, как мягче, добрее и шире становится наша душа, как сердце наше сухое, черствое и эгоистическое, „звериное“, под благодатными впечатлениями нашего церковного обряда, становится, как метко выразился один наш писатель, в с е с к о р б я щ и м, всепрощающим и всеобъемлющим в любви Христовой”. Rozważania o prawosławnym obrzędzie także tkwią w inspiracjach narodnickich. Wzmiankowanym przez Eulogiusza pisarzem jest najprawdopodobniej Aleksander Hercen, którego refleksje zawarte są w pracy *По поводу одной драмы* («Отечественные записки» 1842: „Не отвергнуться влечений сердца, не отречься от своей индивидуальности и всего частного, не предать семейство всеобщему, но раскрыть свою душу всему человеческому, страдать и наслаждаться страданиями и наслаждениями современности, работать столько же для рода, сколько для себя, словом, развить эгоистическое сердце во всех скорбящее, обобщить его разумом и в свою очередь оживить им разум...”, za: А.И. Герцен, *Собрание сочинений в 30 томах*, АН СССР, Институт мировой литературы им. А.М. Горького, ред.

architektury, sztuki i piśmiennictwa sakralnego, Eulogiusz chwalił rosyjskie życie zakonne jako źródło świętości dla ludu rosyjskiego; ludu, który „sięgał niecierpliwie po świętych starców, pokutników bożych, po ich ciche pustelnie, aby kłaniać się przed ich świętymi relikwiami, aby zaczerpnąć duszą z błogiej, modlitewnej atmosfery dobrego zakonnego życia, delektować się wspaniałą, ognistą klasztorną liturgią i słuchać nauki świętych starców”²³.

Pod koniec życia swego rodzaju duchownym testamentem Eulogiusz podsumował znaczenie i istotę swego monastycznego powołania, tym samym określając ideał posługi Cerkwi i ludowi poprzez złożenie ślubów:

Miłość dla wolności w Chrystusie definiuje również mój stosunek do życia w zakonie, do mojego umiłowanego powołania! W trzech jego surowych ślubach widzę środki, zdobyte wielowiekowym doświadczeniem, które wyzwolą duszę człowieka od wszystkiego, co ją zaprzęta i przeszkadza w swobodnej i ofiarnej miłości do Boga i bliźniego swego. Spostrzegać w ślubach tych cel sam w sobie to całkowite niezrozumienie istoty życia zakonnego!²⁴

I jeszcze:

Zawsze głęboko wierzyłem w zbawienną siłę religijno-cerkiewnego oddziaływania na nasz lud, a walka za Cerkiew była głównym motywem, decydującym o kierunku całej mojej działalności. Z taką misją przyjąłem śluby zakonne. Przyciągał mnie tu nie ideał osobistego ascetyzmu, lecz przekonanie, iż życie zakonne jest doskonałym środkiem dla zachowania ognia miłości dla Cerkwi. Pragnąłem znaleźć nieskrępowaną i pozbawioną zmartwień rodzinnych ścieżkę niepodzielnej posługi Cerkwi, bez rozpraszania się drobiazgami życia codziennego²⁵.

В.П. Волгин и др., т. 2: *Статьи и фельетоны. 1841–1846; Дневник. 1842–1845*, ред. Я.Е. Эльсберг, коммент. М.Я. Блинчевская и др., Москва 1954, s. 63–64). Ta myśl została zapożyczona i rozwinięta przez Gleba Uspieńskiego w artykule o szkole ludowej *Школа и строгость*, [w:] *Власть земли. Очерки и рассказы, 1882–1883* za: Г.И. Успенский, *Полное собрание сочинений*, ред. Н.Ф. Бельчикова и др., т. 8. *Власть земли. Очерки и рассказы. 1882–1883*, подгот. текста К.Н. Григорьян и М.А. Панченко; коммент. Н.Л. Мещеряков и М.А. Панченко, Москва 1949, s. 76–90) oraz Nikołaja Strachowa, wybitnego ideologa poczwienników: Н.Н. Страхов, *Борьба с Западом в нашей литературе: исторические и критические очерки*, кн. 1: *Герцен. Милль. Парижская коммуна. Ренан. Штраус*, Санкт-Петербург 1882, s. 28, 30.

²³ Митрополит Евлогий, *О нашей православной, русской...*, s. 4.

²⁴ *Путь моей жизни...*, s. 656.

²⁵ Tamże, s. 653.

3. W Królestwie Polskim: walka o duszę Rusinów

Gdy duchowne powołanie Eulogiusza bezspornie wyrosło ze styku z ludem i jego potrzebami, to jego orientacja nacjonalistyczna nabrała na wyrazistości w latach pracy duszpasterskiej w Królestwie Polskim poprzez zetknięcie z nacjonalizmem polskim. Tu, na zachodnich peryferiach Imperium, najbardziej odczuwalne było starcie z „fatalną sprawą” polską i kwestią byłej ludności grekokatolickiej. Po kasacie chełmskiej diecezji unickiej, ostatniej diecezji grekokatolickiej w Imperium Rosyjskim, w 1875 r., unicy stali się decyzją administracyjną prawosławnymi. Przeważająca ich część, jednak, tak zwani „oporni” (*упорствующие*), kontynuowała potajemnie przystępowanie do sakramentów, sięgając po świetnie zorganizowaną posługę księży rzymskokatolickich, zwłaszcza w postaci misji księży jezuitów, z o. H. Jackowskim na czele²⁶. Inicjatywy te były namacalnym dowodem wpływów kultury polskiej i Kościoła rzymskokatolickiego na tych terenach, co stawiało przedsięwzięcia rosyjsko-prawosławne przed *de facto* niemal niewykonalnym zadaniem unarodowienia ruskiego chłopca, pomimo znaczących wysiłków administracji carskiej. Podjąć się takiej „misji” mogły tylko silne osobowości, obdarowane charyzmą i talentem misjonarskim, do których zaliczać można Eulogiusza.

Jak nierzadko się zdarzało, nacjonalizm rosyjski był reakcją na inne, peryferyjne i znajdujące się w wyższym stopniu rozwinięcia nacjonalizmy i sięgał do ludu rosyjskiego i prawosławnego, a przy tym nie ukrywał awersji dla wyższych, kosmopolitycznych elit, uważanych za nieodwracalnie oddalone od ludu – w słowach batuszki było to „rozdarcie między ludem i wyższymi sferami”²⁷. W ową „wędrówkę w lud rosyjski i prawosławny”, zaangażowani byli działacze pogranicza rosyjsko-polskiego, wśród których można wymienić np. historyka M. Kojalowicza²⁸, lub intelektualistów, klerycy,

²⁶ A. Boudou, *Stolica Święta a Rosja: stosunki dyplomatyczne między niemi w XIX stuleciu*, t. 2: 1848–1883, Kraków 1930, s. 522–533. Por. E. Wilkowski, *Misje oo. jezuitów w Chełmskiem w latach 1885–1904*, „Rocznik Chełmski” 2014, nr 18, s. 93–111.

²⁷ *Путь моей жизни...*, s. 157.

²⁸ O ideologu *zapadnorusizmu*, Michaile Osipowiczu Kojalowiczu, pochodzącym z rodziny duchowieństwa grekokatolickiego (urodził się w guberni grodzieńskiej w 1828 r. i uczył się w szkole powiatowej w monasterze w Supraślu), zob. П. Жукович, *Михаил Осипович Коялович*, «Славянское Обозрение» 1892, т. 1, кн. 1, s. 70; В.Н. Черепица, *Михаил Осипович Коялович. История жизни и творчества*, Гродно 1998.

urzędnicy i działacze polityczni związani z Chełmszczyzną, tacy jak bracia Anton i Aleksander Budiłowiczowie czy Iwan Filewicz i Władimir Francew, wszyscy pochodzący z zachodniej części Imperium i pracujący na Cesarzkim Uniwersytecie Warszawskim lub w miejscowych szkołach i instytucjach prawosławnych²⁹.

O tym, że biskup Eulogiusz rozumiał rolę Chełmszczyzny w perspektywie nowoczesnego nacjonalizmu rosyjskiego, świadczy m.in. jego stosunek do kwestii granic Królestwa Polskiego. Podobnie jak w interpretacjach innych publicystów rosyjskich po 1863 r., przyjęto, że rzeka Bug została uznana za granicę pomiędzy Polską a Rosją podczas Kongresu Wiedeńskiego z 1815 r. Wtedy właśnie, w tej optyce, świadomie oddzielono Rosjan z prawego brzegu Bugu od Rosjan z lewego brzegu, przy czym władza rosyjska jakby „zapomniała” o Rusinach – uważanych *tout court* za „Rosjan” w rosyjskiej perspektywie nacjonalistycznej – po lewej stronie. Eulogiusz wypowiedział się w ten sposób:

Gdy granica Królestwa Polskiego została wytyczona w 1815 r. wzdłuż rzeki Bug, Ziemia Chełmska stała się ofiarą nieporozumienia historycznego. W taki sposób sztucznie oderwano od ojczyzny Rosyjskie Zabuzze, które zaczęło powoli przekształcać się w Polskie Przybuzze³⁰.

W podobnym duchu wyrażał się również Oberprokurator Świątobliwego Synodu Konstantin Pobiedonoscew, wedle którego pod względem języka, tradycji i kultury Chełmszczyzna była ściśle związana z pobliskim Wołyniem, Podolem i Galicją. Ze stwierdzeniem tym zgadzali się zresztą wszyscy nacjonaści rosyjscy pragnący udowodnić „rosyjskość” Zabuzza³¹. Wytyczenie

²⁹ M.M. Przeciszewska, *Uniwersytet Cesarski: środowisko naukowe 1869–1917*, [w:] *Dzieje Uniwersytetu Warszawskiego 1816–1915*, red. T. Kizwalter, Warszawa 2016, s. 705–721; M. Piccin, *Dziedzictwo cyrylo-metodiańskie w świetle „Mefodijewskiego jubilejnego zbioru”*, „Fundamenta Europea” 2008, t. 5, z. 8–9, s. 74–91.

³⁰ „Холмщина стала жертвой злосчастного исторического недоразумения, когда граница Царства Польского в 1815 г. была определена по реке Буг, и тем самым западное русское Забужье оказалось искусственно оторванным от родины, «неестественно втиснутое» в Царства Польского, оно постепенно стало превращаться в польское Прибужье”; *Государственная Дума 3-го созыва. Стенографические отчеты. Сессия V*, cz. 1, kol. 2656.

³¹ К.П. Победоносцев, *Историческая записка о Холмской Руси и городе Холме. О судьбах унши в Холмском крае и современном положении в нем униатского вопроса*, Санкт-Петербург 1902, s. 1–2. Por. też opinię innych publicystów rosyjskich: *Чествование членов Гос. Думы Холмским Св.-Богородицким братством 9 июня 1910 г.*, [w:] *Обзор русской периодической печати. Вып. XVI: Холмский вопрос (с 1 января 1909 г. по 1 октября 1911 г.)*, Санкт-Петербург 1912, s. 167.

podczas Kongresu Wiedeńskiego granicy pomiędzy Rosją i Królestwem Polskim wzdłuż Bugu w rzeczywistości nie odpowiadało logice nacjonalistycznej; nie brano bowiem wówczas pod uwagę ani etnicznej, ani wyznaniowej kwestii ziem polskich i rosyjskich, a jedynie powtórzono granicę trzeciego rozbioru Rzeczypospolitej. Opinia Eulogiusza została wygłoszona w 1911 r. podczas jedyne wystąpienia w III Dumie Państwowej, w której reprezentował ludność prawosławną. Duchowny rosyjski był jednak związany z Chełmszczyzną już od dawna.

Będąc inspektorem w seminarium we Włodzimierzu nad Kłajmą, Eulogiusz został mianowany w 1896 r. na rektora seminarium w Chełmie na miejsce archimandryty Tichona³², późniejszego patriarchy Moskiewskiego. Ten ostatni został natomiast biskupem lubelskim i wikariuszem diecezji warszawsko-chełmskiej. Mianowanie to było dla wielu zaskoczeniem i mogło budzić zazdrość wśród kolegów i wątpliwość co do realnej zasługi młodego inspektora, o czym sam Eulogiusz pisał, nie ukrywając satysfakcji z takiego szybkiego awansu w skali hierarchicznej.

Awans, który Eulogiusz zawdzięczał wiceprzewodniczącemu Świętobliwego Synodu W.K. Sablerowi³³, mógł jednak wydawać się wątpliwy: gdzie był ten Chełm? Na takie pytanie nie mógł odpowiedzieć ani młody Eulogiusz, ani żaden z jego współbraci we Włodzimierzu. Może chodziło w rzeczywistości o Kowno? – jak przypuszczał z kolei jeden z kolegów Eulogiusza. Anegdota ta świadczy o tym, jak w tych latach niedawne wydarzenia, które dotyczyły Ziemi Chełmskiej, a więc kasata Cerkwi greckokatolickiej z 1875 r., były zupełnie nieznane nie tylko ogółowi Rosjan, lecz również rosyjskiemu duchowieństwu.

W tym miejscu warto krótko opisać seminarium w Chełmie ze względu na jego specyfikę. Odróżniało się ono bowiem od innych seminariów prawosławnych brakiem „kastowości”, co oznacza, że nie składało się wyłącznie (jak

³² O chełmskich latach arch. Tichona patrz np. М.И. Вострышев, *Патриарх Тихон*, Москва 2004, s. 14–25; G.J. Pelica, *Patriarcha Tichon Bielawin jako rektor seminarium w Chełmie i biskup lubelski*, „Rocznik Chełmski” 2014, t. 18, s. 375–389. O szczerym szacunku Eulogiusza dla Tichona świadczą liczne jego wspomnienia o dramatycznej sytuacji, w której znalazł się hierarcha prawosławny po mianowaniu go na patriarchę rosyjskiego w 1917 r. Por. też С.М. Кенворти, *Патриарх Тихон и первоиерархи Православной российской церкви в годы гражданской войны*, [w:] *Гражданская война в России: Жизнь в эпоху социальных экспериментов и военных испытаний, 1917–1922: Материалы международного colloquium (Санкт-Петербург, 10–13 июня 2019 г.)*, Санкт-Петербург, 2020, s. 208–222.

³³ *Путь моей жизни...*, s. 94.

to było przyjęte) z kleryków pochodzenia duchownego – *popowiczów*, synów księży prawosławnych, lecz obejmowało seminarzystów pochodzenia ludowego, synów miejscowych urzędników państwowych, chłopów i nauczycieli³⁴. Seminarium powinno było więc służyć za narzędzie nie tylko *rusyfikacji* lub *depolonizacji* byłej ludności grekokatolickiej, ale też budowaniu poparcia wśród miejscowych Rusinów o mało rozwiniętej świadomości narodowej. Miało więc na celu kształcenie nowej, *rosyjskiej i prawosławnej inteligencji*³⁵, składającej się z duchownych miejscowego pochodzenia i zanurzonej w lokalnym życiu społecznym, a nie odizolowanej – jak często się to zdarzało w przypadku rosyjskich seminariów prawosławnych. W przeciągu kilku dziesięcioleci po kasacie Kościoła grekokatolickiego seminarium kształciło rzeczywiście wierne Rosji duchowieństwo prawosławne. Dla nich „Ruś i prawosławie były – jak pisał Eulogiusz – historycznym fundamentem Chełmszczyzny, podczas gdy katolicyzm i unia były późniejszym nawarstwieniem, które zabiło oryginalny żywioł życia narodowego wraz z jego językiem”³⁶.

Jako rektor seminarium Eulogiusz mógł zapoznać się z bliska z życiem ludu, jego potrzebami i cechami. Podjął ponadto głęboką refleksję nad polityką carską wobec unitów i nad błędami popełnionymi przez hierarchię zarówno świecką, jak i cerkiewną, szczególnie w sprowadzaniu księży grekokatolickich moskalofili z Galicji w latach 60. XIX w.³⁷ W pierwszej kolejności chodziło mu o ożywienie świadomości narodowej w ludzie chełmskim, tym ludzie, który – wedle słów biskupa – zapomniał o korzeniach rosyjskich i na pytanie: „gdzie mieszkacie?”, odpowiadał: „w Polsce”³⁸.

³⁴ Tamże, s. 72, 96–97.

³⁵ O wykształceniu własnej inteligencji w celu rosyjskiego unarodowienia chłopów zob. M.M. Przeciszewska, „*Tworzenie Rosjan*”. *Narodowotwórcza funkcja wybranych publikacji Bractwa Przenajświętszej Bogurodzicy w Chełmie (1884–1915)*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 2017, t. 48, s. 347–372.

³⁶ *Путь моей жизни...*, s. 96.

³⁷ „При воссоединении допущено было много ошибок. Не посчитались с народной душой. Вмешалась администрация: губернаторы, полиция... стали народ загонять в православие. Многие приходы переходили фиктивно; появились, так называемые «упорствующие» – лишь на бумаге православные люди, а по существу те же униаты. В условиях фиктивного воссоединения с Православной Церковью они лишь дичали, тянулись к католическому зарубежью, а с местными православными духовными властями ладили путем хитрых уловок. Иногда из Галиции перебегали к ним униатские священники и тайно, по ночам, их «окормляли»”; *Путь моей жизни...*, s. 95.

³⁸ Tamże, s. 149.

W 1902 r. rektor Eulogiusz został mianowany na biskupa lubelskiego. Konsekracja biskupia miała miejsce w samym Chełmie. W praktyce prawosławnej był to wyjątek: obrzęd *хиротонию* odbywał się z reguły w jednym z miast metropolitalnych: Petersburgu, Moskwie czy Kijowie. Wyjątek ten nie był przypadkowy: takiej rangi wydarzenie cerkiewne o głębokim znaczeniu narodowym miało się odbyć na oczach ludu i tym samym zjednać nowego biskupa z ludem i pozytywnie wpłynąć na religijnych dysydentów. Spektakularność i piękno liturgii wschodniej miały sprawiać większe wrażenie na wiernych niż obrzęd katolicki i różne pokazy przepychu tzw. rzymskiej wiary, które – jak stwierdzono – miały przez lata przekonywać Rusinów chełmskich do przewagi wiary katolickiej nad prawosławną. Często cytowany w źródłach rosyjskich był np. obrzęd koronacji Matki Boskiej Chełmskiej z 1765 roku, który miał zaćmić w oczach Rusinów „historię, narodowość i wyznanie rosyjskie”, jak stwierdził rosyjski kronikarz z połowy lat 60. XIX wieku³⁹.

4. Poseł w Dumie i utworzenie guberni chełmskiej

Autentyczną cezurą w dziejach Imperium, Chełmszczyzny i kariery samego biskupa było wydanie ukazu tolerancyjnego w 1905 r., wskutek którego wierni eparchii prawosławnej, którzy zostali *de jure* nawróceni na prawosławie wraz z kasatą diecezji unickiej w 1875 r., przeszli masowo na katolicyzm⁴⁰. Jeszcze przed jego wydaniem Eulogiusz napisał do oberprokuratora Świątobliwego Synodu, Konstantina Pobiedonoscewa, przestrzegając przed katastrofalnymi konsekwencjami takiego czynu⁴¹. O nieprzygotowaniu miejscowego duchowieństwa świadczą m.in. liczne artykuły, które ukazały się w „Chołmsko-Warszawskim Jeparchialnym Wiestniku”⁴²: Manifest uznano z jednej strony za

³⁹ Ф.Г. Лебединцев, *Открытие в г. Холме русской седмиклассной гимназии и педагогических курсов*, «Киевские епархиальные ведомости» 1865, № 21, s. 815–816.

⁴⁰ Por. W. Kołbuk, *Skutki carskiego ukazu tolerancyjnego z 1905 roku na ziemi chełmsko-podlaskiej*, „Roczniki Humanistyczne” 1997–1998, t. 45–46, z. 7, s. 239–249.

⁴¹ Th.R. Weeks, *Nation and State in Late Imperial Russia*, s. 180.

⁴² Нр. *О безусловной свободе вероисповедания в России*, «Холмско-Варшавский епархиальный вестник» 1905, № 18, s. 214–216; *Как проявляется в России свобода совести со дня 17 апреля сего года?* (z «Московские ведомости»), tamże, 1905, № 20, s. 240–242; Иероним (архиепископ), *Архипастырское послание к православным пастырям бывших греко-униатских приходов Холмско-Варшавских епархий*, tamże, 1905, № 21, s. 246–249; Н. Глинский, *Новая страница для истории*

wielki akt tolerancji cara wobec innych religii – „wspaniały pomysł”, stwierdził Eulogiusz; z drugiej strony obawiano się, że tą, budzącą kontrowersje inicjatywą, car *rosyjski i prawosławny* zada *rosyjskiej narodowości i prawosławiu* na Chełmszczyźnie ostatni cios. Manifest ujawnił więc nieprzygotowanie wśród duchowieństwa na czele z Eulogiuszem na zachodnich peryferiach Imperium, brak komunikacji pomiędzy Synodem a diecezjami⁴³.

Pozorny brak uwagi i porozumienia ze strony centrum dla zawilości Królestwa Polskiego był naszym zdaniem nie tyle przeoczeniem zapalnej sytuacji w wymiarze etniczno-wyznaniowym na Chełmszczyźnie, ile jej niezrozumieniem, wynikającym z innej perspektywy patrzenia wyższych sfer petersburskich na problem prawosławia i narodu w Królestwie Polskim. W takim krytycznym momencie historycznym, jakim był okres około 1905 roku, żądania narodowe mniejszości na peryferiach Imperium nie mogły bowiem skłaniać cesarza, w zasadzie niechętnego oddolnym inicjatywom, do ich spełnienia wobec realnej wówczas groźby rewolucji.

Wśród Rusinów diecezji chełmskiej, którzy pozostali wierni Cerkwi prawosławnej, rozpowszechniała się wieść o tym, że sam car nawrócił się na katolicyzm⁴⁴; publicyści prawosławni zaczęli opisywać nową atmosferę na Chełmszczyźnie jako atmosferę terroru, w której prawosławni bali się uczestniczyć w liturgii w swoich cerkwiach z powodu wszechobecnej „propagandy” duchowieństwa polskiego na rzecz katolicyzmu⁴⁵.

Православной Церкви в Холмском крае, tamże, s. 249–251, 1905, № 22, s. 265–267, 1905, № 23, s. 273–276; *Готовы ли мы?*, tamże, 1905, № 21, s. 251–253 (z «Орловские губернские ведомости»); К. Пасхалов, *Страдания православных в Холмской Руси в настоящее время*, tamże, 1905, № 23, s. 277–279, 1905, № 24, s. 286–288.

⁴³ „Эта зима (1904–1905 гг.) облегчения не принесла. Неудачи на войне стали сказываться: неудовольствие, возбуждение, глухой ропот нарастали по всей России. Гроза медленно надвигалась и на нас. Она разразилась над Холмщиной весной (1905 г.). указ о свободе совести! Он был издан 17-го апреля, в первый день Пасхи. Прекрасная идея в условиях народной жизни нашего края привела к отчаянной борьбе католичества с православием. Ни Варшавского архиепископа, ни меня не предупредили об указе, и он застал нас врасплох”, *Путь моей жизни...*, s. 150.

⁴⁴ Wedle Eulogiusza duchowieństwo katolickie dowiedziało się wcześniej o wydaniu Manifestu, dzięki informatorom katolickim w Petersburgu: *Путь моей жизни...*, s. 140–141. Potwierdzenie tego faktu można znaleźć i w innych ówczesnych źródłach rosyjskich; por. П. Верт [P. Werth], *Трудный путь к католицизму. Вероисповедная принадлежность и гражданское состояние после 1905 г.*, „Metrastris: Lietuvių Kataliku Mokslo Akademija” 2005, T. 26, s. 452; *Путь моей жизни...*, s. 151.

⁴⁵ А.С. Будилович, *Холмская Русь и поляки. Три статьи*, Санкт-Петербург 1907, s. 15; *К вопросу о выделении Холмской Руси*, Санкт-Петербург 1906, s. 25; В.А. Бобринский,

Właśnie rok 1905 był prawdziwym przełomem *psychologicznym* – wedle określenia historyka i profesora Cesarskiego Uniwersytetu Warszawskiego Iwana Filewicza⁴⁶ – dla hierarchii prawosławnej w Chełmie. Wtedy też Eulogiusz rozpoczął energiczną działalność namierzoną na ochronę administracyjną prawosławnych z Chełma. W międzyczasie efektem zainteresowania Eulogiusza losami swoich wiernych było m.in. utworzenie oddzielnej diecezji chełmskiej na miejscu lubelskiego wikariatu diecezji warszawsko-chełmskiej dzięki poparciu gubernatora warszawskiego Czertkowa, który zgodził się na taką zmianę administracyjną, lecz nie na modyfikację granic guberni. Takie osiągnięcie w organizacji cerkiewnej nie mogło jednak być wystarczające dla Eulogiusza, który – zgodnie z memorandum wysłanym gubernatorowi Królestwa Polskiego Czertkowi przez prawosławnego arcybiskupa chełmsko-warszawskiego Hieronima – rozumiał kwestię unicką w wymiarze narodowo-politycznym i wymagał bezpośredniego zaangażowania władzy cywilnej w poparcie dla prawosławia i hamowanie działalności księży katolickich⁴⁷. Wobec regularnych odmów w poprzednich dziesięcioleciach ze strony gubernatorów Królestwa Polskiego i sceptycyzmu władz petersburskich Eulogiusz zaczął się domagać utworzenia oddzielnej guberni chełmskiej. Moment historyczny nie był jednak sprzyjający.

Wymowna jest odpowiedź prezesa Rady Ministrów Siergieja Julewicza Wittego, który tak komentował żądania Eulogiusza: „Oderwanie Chełmszczyzny... a co to jest ta Chełmszczyzna? Jakże może mieć znaczenie?”. W podobnym duchu brzmiały również wypowiedzi na ten temat gubernatorów warszawskich Maksymowicza, Czertkowa czy Skalona, skupionych bardziej na jednolitości przestrzeni sprawowania władzy, czyli Królestwie Polskim, niż na żądaniach nacjonalistów⁴⁸. Analogicznie, już od lat popowstaniowych, kwestia utworzenia oddzielnej guberni chełmskiej spotykała się regularnie z odmową ze strony Petersburga, co argumentowano tym, że była ona sprzeczna z in-

Холмский вопрос и польско-русские отношения, [w:] *Обзор русской периодической печати*, s. 6. Пор. «С великою тревогою взираем на грядущие события». *Письма епископа Люблинского Евлогия (Георгиевского) митрополиту Киевскому и Галицкому Флавиану 1905–1910 гг.*, «Исторический архив» 2002, № 4, s. 92–118.

⁴⁶ И.П. Филевич, *Предисловие к холмскому вопросу*, [w:] Е.М. Крыжановский, *Русское Забужье (Холмщина и Подляшье)*, Санкт-Петербург 1911, s. XI.

⁴⁷ *Memorandum Hieronima* można znaleźć w Ф.В. Кораллов, *Открытие Православной Холмской епархии 8-го сентября 1905 года, в связи с кратким обзором исторических судеб Холмщины и Подляшья*, Люблин 1906, s. 42.

⁴⁸ *Путь моей жизни...*, s. 163, 168.

teresami państwowymi. W tym duchu jeszcze w roku 1905 wypowiadał się m.in. minister spraw wewnętrznych P.N. Durnowo⁴⁹.

Pomimo takiej postawy niektórych wyższych przedstawicieli władzy w Petersburgu i w Warszawie, już w grudniu 1905 roku Eulogiuszowi udało się otrzymać dla prawosławnej Chełmszczyzny posła w Dumie⁵⁰; w II Dumie sam Eulogiusz został wybrany na przedstawiciela ludności prawosławnej z Chełmszczyzny i Podlasia. Biskup wszedł początkowo do grupy parlamentarnej umiarkowanych monarchistów, później monarchistów-nacjonalistów. W III Dumie Eulogiusz wybrał już grupę rosyjskich nacjonalistów: przejście od monarchistów do nacjonalistów było wskaźnikiem różnych tendencji na prawicy rosyjskiej. Eulogiusz określał się z dumą jako „*мужицкий архиепей*”⁵¹, a jego obrona rosyjskich chłopów była trudna do zaakceptowania przez monarchistów rosyjskich. Po przemowie podczas debaty nad kwestią agrarną, w której Eulogiusz wyraźnie wstawiał się za interesami ludności rosyjskiej Chełmszczyzny przed polskim ziemiaństwem, władcyka spotkał się z reakcją nie tylko polskich posłów, lecz – ku wielkiemu jego zdziwieniu – również ro-

⁴⁹ M. Wierzchowski, *Sprawa Chełmszczyzny w rosyjskiej Dumie Państwowej*, „Przegląd Historyczny” 1966, t. 57, z. 1, s. 101; por. też *Мемория по вопросу о выделении восточных уездов Люблинской и Седлецкой губерний из Привислинского края*, [w:] *Совет министров российской империи 1905–1906 гг. Документы и материалы*, Ленинград 1990, s. 400–403. O odmowach w sprawie utworzenia guberni chełmskiej por. *Краткая история вопроса о выделении Холмской Руси*, [w:] *Заветы родной старины. Посвящается русскому народу Холмищины и Подляшья, Холм 1907; К вопросу о выделении Холмской Руси*, Санкт-Петербург 1906; К.П. Победоносцев, *Историческая записка о Холмской Руси и городе Холме*, s. 66–67; А.С. Будилович, *Холмская Русь и поляки*, s. 38–39; В.П. [В.И. Гурко], *Очерки Привислянья*, Москва 1897, s. 3–4, 265–268; P.P. Wieczorkiewicz, *Z genezy projektu wydzielenia Chełmszczyzny*, „Rocznik Lubelski” 1981–1982, t. 23–24, s. 112–113; A. Wrzyszc, *Gubernia Chełmska. Zarys ustrojowy*, Lublin 1997, s. 22–23.

⁵⁰ A. Szabaciuk, *Geneza utworzenia stanowiska przedstawiciela ludności prawosławnej Chełmszczyzny i Podlasia w Dumie Państwowej*, [w:] *Z dziejów pewnego eksperymentu. Parlamentaryzm rosyjski na progu XX stulecia w kontekście kształtowania się świadomości politycznej narodów imperialnej Rosji*, red. A. Duszyk, K. Latawiec, M. Mądzik, Radom 2008, s. 177–196. Por. też opinię Rady Państwa w sprawie zwiększenia liczby wywodzących się ludności rosyjskiej w Królestwie Polskim, Kraju Zachodnim i guberniach bałtyckich: *Мемория по вопросу представления русскому населению окраинных губерний права выбора дополнительных членов в Государственный совет и Государственную думу*, [w:] *Совет министров российской империи 1905–1906 гг. Документы и материалы*, Ленинград 1990, s. 332–334.

⁵¹ *Путь моей жизни...*, s. 654: „Это прозвище я любил, оно отвечало моему тяготению к народу: церковным «народничеством» я всегда немного болел”. W latach duszpasterstwa na Wołyniu w listach anonimowych nazywano go także, tym razem w znaczeniu pejoratywnym, „chłopomanem”: „Едет архиепей »хлопоман«”, tamże, s. 244

syjskich ziemian: „Władyka targa się na prawo własności, jest Władyka złym monarchistą, lewicowym, myśleliśmy, że jest Władyka naszą oporą...”, lub „polski ziemianin jest nam bliższy niż chłop rosyjski”⁵². Jeszcze w przededniu I wojny światowej spora część rosyjskiego *dworiaństwa* wyrażała się zatem w kategoriach tradycyjnego szlacheckiego lojalizmu i było jej obce rozumienie dynamiki społecznej w ujęciu nowoczesnego, ludowego nacjonalizmu, który bezpośrednio odnosił się do więzi etnicznej i wyznaniowej, a nie klasowej⁵³.

Wniesienie do komisji przy Dumie projektu o utworzeniu guberni chełmskiej było więc możliwe dzięki energicznej pracy biskupa Eulogiusza, który przez cały okres obrad III Dumy rezydował w Petersburgu, gdzie organizował liczne spotkania i konferencje dla obywateli w celu uwrażliwienia ich na losy Chełmszczyzny.

Sam Eulogiusz nie mógłby jednak doprowadzić tego projektu do skutku, gdyby nie postać rosyjskiego premiera i ministra spraw wewnętrznych Piotra Stołypina⁵⁴ oraz wiceministra Siergieja Kryżanowskiego⁵⁵, *nota bene* syna Jewfimija Kryżanowskiego (1831–1888), dyrektora szkolnictwa rosyjskiego na Podlasiu i w Warszawie w latach powojennych⁵⁶.

Stołypin wyrażał początkowo wahania związane z obawą wywołania podziałów w Dumie i utraty przychylności umiarkowanych Polaków. Zde-

⁵² *Путь моей жизни...*, s. 183. Dwuznaczna renoma Eulogiusza jako konserwatywny w sprawach religijnych, „liberała” zaś w sprawach społecznych i gospodarczych, jest podkreślana w: P.B. Anderson, *Metropolitan Eulogius*, „The Slavonic and East European Review” 1946, Vol. 25, No. 64, s. 562–567.

⁵³ „Польский помещик ближе, чем русский крестьянин»... Этот взгляд, – одни прикровенно, другие открыто, – разделяли многие монархисты”, tamże, s. 213.

⁵⁴ Пор. А.Я. Аврех, *Столыпин и Третья Дума*, Москва 1968, zwłaszcza rozdział *Холмищина*, s. 92–150.

⁵⁵ С.Е. Крыжановский, *Воспоминания*, Берлин 1938; А.С. Соколов, С.Е. Крыжановский – государственный деятель Российской империи начала XX века, диссертация на соискание степени кандидата исторических наук, Калининград 2006; А.Ф. Смирнов, *Государственная Дума Российской Империи 1906–1917. Историко-правовой очерк*, Москва 1998; М.Г. Михайловский, С.Е. Крыжановский, «Вестник Совета Федерации» 2008, № 8–9, s. 138–160.

⁵⁶ Kryżanowski był postacią nietuzinkową na tle urzędników rosyjskich sprowadzanych do Królestwa Polskiego po Powstaniu Styczniowym. Pochodził z rodziny białego duchowieństwa z guberni kijowskiej. Kryżanowski, podobnie jak Eulogiusz – z racji swojej ścisłej i wielokrotnie podkreślonej w swoich pracach i działalności więzi z ludem – rosyjskim i prawosławnym, może być zaliczany do zbiorowej kategorii rosyjskich nacjonalistów „ludowych”. Wśród jego najważniejszych prac warto wspomnieć o: Е.М. Крыжановский, *Собрание сочинений*, т. 1–3, Киев 1890; tenże, *Русское Забужье (Холмищина и Подлясье)*, Санкт-Петербург 1911.

cydował się jednak, żeby przedstawić carowi projekt o wydzieleniu guberni chełmskiej „w celu krzepienia rosyjskiego uczucia narodowego wśród miejscowej ludności i potwierdzenia jej więzi z centralną Rosją”. Wedle Eulogiusza, Stołypin lepiej niż inni mógł zrozumieć sprawę guberni chełmskiej i ogólnie Kraju Zachodniego dzięki jego kilkunastoletniemu pobytowi (1889–1903) na Grodzieńszczyźnie, gdzie był m.in. gubernatorem⁵⁷. Projekt, zgodnie z wizją Stołypina, miał zachęcić do formowania się średniej klasy drobnych właścicieli ziemskich. W oczach Stołypina i Kryżanowskiego było to jedyne rozwiązanie, które mogłoby stworzyć równowagę w perspektywie nadania autonomii Królestwu Polskiemu, a więc polskiej szlachcie ziemiańskiej.

Komisja, która przygotowała projekt ustawy o wydzieleniu Chełmszczyzny, wybrała jednak umiarkowane podejście do kwestii domniemanej likwidacji polskiej własności ziemskiej. Mimo chęci ze strony Eulogiusza przeprowadzenia konfiskaty ziem szlacheckich na rzecz chłopstwa prawosławnego – stąd podejście biskupa do sprawy można by wyrazić poprzez hasło narodnickie „ziemia chłopom” – równowaga została zachowana, nie naruszając przy tym kryterium klasowego, a nie etnicznego⁵⁸. Projekt został rozważany w komisji latem 1911 r.; wkrótce później Stołypin padł ofiarą zamachu. Po komisji projekt miał być przegłosowany w Dumie; nowy premier Władimir Kokowcow nie sprzeciwił się przekazaniu projektu Dumie, ale wyraźnie ujawnił swoją niechęć i nierozumienie dla sensu projektu. Sprzeciwiano się więc tym projektom Stołypina, które godziły w klasowe *status quo* w Imperium. Po śmierci Stołypina również jego „prawa ręka”, Kryżanowski, musiał zostawić objęte stanowisko wicepremiera i wedle logiki *promoveatur ut amoveatur* został Sekretarzem Stanu⁵⁹.

Podczas debaty w Dumie w swoich wystąpieniach Eulogiusz podkreślał nie tylko obowiązek państwa rosyjskiego obrony ludności rosyjskiej i prawosławnej Chełmszczyzny – z tego prostego powodu, że wielkość i potęgę Rosji zawdzięcza się narodowości rosyjskiej – lecz wstawiał się jedynie za obrońcami rosyjskości – inteligencją rosyjską na Chełmszczyźnie, spośród których wymieniał: „biednego wiejskiego popa, urzędnika i jeszcze biedniejszego nauczyciela”. Biskup uwieńczył swoją mowę następującym stwierdzeniem: „Być może nasza robota jest rzeczywiście niewyrafinowana, technicznie niedoskonała, lecz za

⁵⁷ *Путь моей жизни...*, s. 223.

⁵⁸ M. Wierzchowski, *Sprawa Chełmszczyzny w rosyjskiej Dumie Państwowej*, s. 108–109.

⁵⁹ А. Ф. Смирнов, *Государственная Дума Российской...*, s. 28–30.

to na drodze prawa dąży do wzmocnienia rosyjskiej świadomości wśród rosyjskiego ludu chełmskiego, aby na tym stabilnym fundamencie zbudować gmach rosyjskiej kultury”⁶⁰. Po raz kolejny Eulogiusz uosabiał nacjonalistę rosyjskiego, dla którego więzi spajającej lud z państwem nie należało szukać w czci żywionej dla osoby monarchy, lecz w mitologizacji wymyślanego pojęcia narodu.

Do głosowania za utworzeniem Chełmszczyzny doszło w Dumie 26 kwietnia 1912 roku; decydujące było poparcie *oktiabrystów* – partii, która posiadała najwięcej posłów w Trzeciej Dumie i mogła być faktycznym języczkiem u wagi w sprawie chełmskiej⁶¹. Lider oktiabrystów Aleksander Guczkow wyraził stanowisko partii w następujący sposób: „Sprawa chełmska jest kwestią honoru zarówno dla Polaków, jak i dla Eulogiusza. Niech Panowie się nie zdziwią, jeśli honor Eulogiusza jest nam bliższy”; stanowisko to jest znamienne, ponieważ tradycyjnie *oktiabryści* nie popierali ustaw, które mogłyby podważyć interesy rosyjskiego ziemiaństwa, a więc sprzeczne było z myśleniem, które do tej pory charakteryzowało konserwatystów (monarchistów) rosyjskich. Właśnie z tego powodu *oktiabryści* nie popierali wcześniej projektów Stołypina kreowania średniej klasy właścicieli ziemskich⁶². Jak wyżej podkreślaliśmy, końcowy projekt wydzielenia Chełmszczyzny wykluczał jednak możliwość likwidacji własności ziemskiej i *de facto* stanowił pewien kompromis między żądaniami Eulogiusza a roszczeniami polskiego ziemiaństwa. Ponadto, naszym zdaniem, hasła nacjonalistyczne zostały już przejęte przez sporą część umiarkowanych posłów rosyjskich (w tym przypadku *oktiabrystów*), co sprawiło, że projekt, chociaż z niewielką przewagą, otrzymał większość głosów⁶³.

⁶⁰ Государственная Дума 3-го созыва. Стенографические отчеты. Сессия V, cz. 1, kol. 2650–2702; cz. 2, kol. 659–686. Tu kol. 685.

⁶¹ Por. А.Я. Аврех, Царизм и третьешюньская система, Москва 1966; Th.R. Weeks, *Nation and State in Late Imperial Russia*, s. 5. О *oktiabrystach* zob. В.А. Демин, «Союза 17 октября» фракция, [w:] Государственная Дума Российской Империи. 1906–1917, ред. В.В. Шелохаев, Москва 2006, s. 597–602. Partia ta była liberalno-konserwatywna, optowała za ustrojem monarchistyczno-konstytucyjnym, wyrażając jednocześnie hasła nowoczesnego nacjonalizmu; odróżniała się jednak od nacjonalistów brakiem poparcia dla Cerkwi prawosławnej, chęcią zachowania swoich przywilejów i obroną narodowości rosyjskiej przed mniejszościami. Por. też *Партия «Союз 17 октября»*. Протоколы съездов и заседаний СК 1905–1915 гг., в 2 томах, Москва 1996, zwłaszcza s. 5–23.

⁶² Р.С. Уортман, *Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии*, т. 2: От Александра II до отречения Николая II, Москва 2004, s. 552.

⁶³ *Националисты в 3-ей Государственной Думе*, Санкт-Петербург 1912, zwłaszcza rozdz. *Холмская Русь*, s. 33–96.

W ostatnim głosowaniu w Radzie Państwa projekt został przyjęty pomimo sprzeciwu takich autorytetów, jak Witte i Kowalewski, oraz polskich członków i za sprawą nieobecności wybitnie nieprzychylnych lub mało przychylnych monarchistów⁶⁴. Ustawa została podpisana przez cara Mikołaja II 23 czerwca / 6 lipca 1912. Jeszcze rok wcześniej chełmski kronikarz, przedstawiciel miejscowej inteligencji prawosławnej, witał nadchodzącą gubernię chełmską takimi słowami: „W 1912 roku, w roku stulecia wyzwolenia Rusi od napadu obcych ludów, nasza Chełmszczyzna też wyzwoli się ostatecznie spod panowania obcej, pysznej Polski”⁶⁵.

Głosowanie nad wydzieleniem Chełmszczyzny było osobistym sukcesem Eulogiusza, który wrócił z Petersburga z tytułem arcybiskupa chełmskiego. Bez jego zaangażowania najprawdopodobniej nie doszłoby do przedstawienia podobnego projektu. Mimo jego niedoskonałości, a zarazem faktycznego niezrealizowania idei guberni chełmskiej z powodu wybuchu I wojny światowej i upadku Imperium Rosyjskiego, utworzenie guberni uchodziło za rezultat polityki nacjonalistów rosyjskich mającej na celu kreowanie miejscowej, „rusińskiej” inteligencji prawosławnej, oddanej carowi i państwu rosyjskiemu w duchu „wielkiego narodu rosyjskiego”. Polityka ta, jednak, jak staraliśmy się udowodnić, nie była bynajmniej rezultatem szeroko rozumianej akcji patriotycznej, która ogarniałaby społeczeństwo rosyjskie na różnych jego szczeblach, od monarchy poczynając, na chłopach kończąc. Debata o Chełmszczyźnie w Dumie i utworzenie guberni chełmskiej, o których stosunkowo głośno było w prasie w latach III Dumy, stanowiły jednak ewenement marginalny w skali Imperium Rosyjskiego, ponieważ zaangażowały tylko niewielu publicystów i działaczy rosyjskich, którzy na ogół, jak już podkreślaliśmy, w znaczącej mierze nie byli nastawieni nacjonalistycznie. Wydarzenie to wskazuje poza tym na to, że wśród ludności Chełmszczyzny pewne poparcie dla projektu zostało przez władze rosyjskie osiągnięte. Dzięki szkole ludowej i prawosławnemu pozaklasowemu, a więc „nowoczesnemu” seminarium duchownemu, i poprzez różnorodną działalność oddolną – m.in. w wydawnictwach eparchialnych, czy też w ramach

⁶⁴ E. Chmielewski, *The Separation of Chełm from Poland*, „The Polish Review” 1970, Vol. 15, No. 1, s. 67–86, tu s. 83. O Radzie Państwa zob. А.П. Бородин, *Государственный Совет России (1906–1917)*, Киров 1999.

⁶⁵ В. Ткач, *Очерки Холмщины и Подляшья. Говоры, обычаи, обряды, типы, нравы, песни, хозяйственный быт, домашняя обстановка, народное образование, разные нужды и проч.*, Холм 1911, s. 113.

Muzeum cerkiewno-archeologicznego przy Bractwie Matki Boskiej Chełmskiej, nacjonałiści rosyjscy, aktywni szczególnie po 1905 roku, kultywowali miejscową, chełmską tożsamość (małorosyjską) w ramach państwa i rosyjskiej Cerkwi.

5. Epilog: ekumenizm i soborowość

Dalsze losy misyjnego życia zakonnego («миссионерское монашество») Eulogiusza dobitnie wyróżniają jego reformatorską postać wśród innych hierarchów rosyjskiej Cerkwi prawosławnej. Prócz jego atencji dla ludu jako nosiciela pierwiastków narodowości należy wspomnieć o jego zaangażowaniu w prace Soboru Lokalnego Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, który zadecydował o przywróceniu patriarchatu moskiewskiego i zniesieniu Synodu⁶⁶, oraz o prekursorskiej postawie w waloryzacji pracy osób świeckich w instytucjach cerkiewnych oraz roli kobiet⁶⁷. Właśnie chełmska eparchia prawosławna stanowiąca żywną glebę dla rozpowszechniania nowej koncepcji zaangażowanych społecznie monasterów żeńskich, na czele z monasterem „kolebką” w Leśnej, który dał początek czterem innym wspólnotom. Ośrodki te cieszyły się uznaniem i poparciem ze strony Eulogiusza⁶⁸. Podstawą takich przedsięwzięć była charakterystyczna dla niego, a także dla leśnińskiej ihumeni Katarzyny (Jefimowskiej), „narodnicka” miłość do ludu, która została przypieczętowana wymowną i zaskakującą wypowiedzią rosyjskiej matuszki: „Zostałam zakonnicą raczej z racji miłości do ludu, niż do Boga”. Ona też, *nota bene*, dostała błogosławieństwo dla swojego dzieła od Ambrożego z Optyny⁶⁹.

⁶⁶ *Путь моей жизни...*, 288–307.

⁶⁷ O prądach reformacyjnych w żeńskim życiu zakonnym w imperium rosyjskim por. np. S. Kenworthy, *Abbess Taisiia of Leushino and the Reform of Women's Monasticism in Early 20th-Century Russia*, [w:] *Culture and Identity in Eastern Christian History: Papers from the First Biennial Conference of the Association for the Study of Eastern Christian History and Culture*, eds. J. Spock and R. Martin, Columbus 2009, s. 83–102.

⁶⁸ *Путь моей жизни...*, zwłaszcza s. 110–117; В. П. [В. И. Гурко], *Очерки Привислян-ня, 257–258*; М. Попов, *Исторические сведения о Леснинском монастыре, его современное состояние и влияние на народ*, [w:] *Холмский народный календарь на 1892 год*, Петроград [sic!] 1891, s. 128–146. Po ewakuacji instytucji kościelnych z Królestwa Polskiego monaster w Leśnej znalazł się, jak zresztą sam Eulogiusz, w Serbii, po czym, od 1950 r., jego tradycja była kontynuowana we Francji. Por. О. Румянцев, *Балканские пути леснинских монахинь*, [w:] *MVLTA & VARIA. Studi offerti a Maria Marcella Ferraccioli e Gianfranco Giraudo*, ed. F. C. Ciure, V. Nosilia, A. Pavan, Vol. 2, Milano 2012, s. 461–472.

⁶⁹ *Путь моей жизни...*, s. 110–111, 655.

Kolejnym nowatorskim aspektem działalności pasterskiej Eulogiusza był jego przychylny stosunek do ekumenizmu, do dialogu z innymi wyznaniem chrześcijańskimi. Na emigracji władyka brał czynny udział w konferencjach – poczynając od Genewy w 1921 r. – zorganizowanych przez kościoły protestanckie, relacje z którymi, mimo niezaprzeczalnych różnic dogmatycznych i eklezjologicznych, czego rosyjski biskup był świadomy, ułożyły się lepiej, niż z Kościołem rzymskokatolickim (dokładniej: z jego hierarchią). Podejście to, jak również stosunki z takimi stowarzyszeniami, jak np. YMCA (Young Men Christian Association)⁷⁰, przez znaczną część rosyjskiej wspólnoty emigracyjnej zostały uznane za „liberalne”, lewicowo nastawione, sprzeczne wobec poprzedniej działalności biskupa o charakterze narodowym. Eulogiusz odpowiadał na te zarzuty, podkreślając, że w swojej działalności duszpasterskiej zawsze kierował się posługą narodu i Cerkwi w dążeniu do dobra ludu Bożego, z dala od skostniałych form i martwej litery.

Nie powinno zatem dziwić, że w latach emigracji, w całkowicie odmiennych warunkach życiowych, Eulogiusz utrzymywał przyjazne stosunki z przedstawicielami opozycji liberalnej z czasów Dumy Państwowej. Przykładem niech będą wspomnienia jedynej przed 1917 rokiem kobiety-członkini Komitetu Centralnego Partii Kadetów, Ariadny Tyrkowej-Williams. Podczas jednego z kilku spotkań z Eulogiuszem w jej domu w Londynie, o którym wspominała w swoich memuarach, rosyjski hierarcha miał ją zapytać: „Czyż uwierzyłaby Pani, Pani Ariadno Władimirowno, gdyby wtedy [w latach III Dumy – M.P.], w Pałacu Taurydzkim powiedzieli, że będzie mnie Pani tak serdecznie przyjmować i gościć tak smacznymi śniadaniem?” na co Tyrkowa-Williams ponoć rzekła: „A uwierzyłby Władyka, że nas oboje nazywać będą żydomasonami?”⁷¹.

Na tym cytacie kończymy nasze rozważania o postaci biskupa Eulogiusza i o źródłach jego działań duszpasterskich i politycznych. Postać to nietuzinkowa. Zerwał on w 1926 r. z Rosyjską Cerkwią Prawosławną poza granicami Rosji (z tzw. „karłowczanami” na czele z biskupem Antonim Chrapowickim

⁷⁰ „Теперь, в эмиграции, на меня посыпались нарекания: «Движение связано с ИМКА, а там масоны... Вы общаетесь с масонами...». Я возражал: «Если фарисейски охранять чистоту своих риз, тогда надо сектантски ото всех отъединиться. Это неправильно. Надо смело идти в стан инакомыслящих и пытаться привлекать их на свою сторону». «Карловцы» со мной не соглашались и, верные своей психологии, заняли по отношению к ИМКА враждебную позицию»; *Путь моей жизни...*, s. 536.

⁷¹ А.В. Търкова-Вильямс, *На путях к свободе*, Москва 2007, s. 336–337.

z siedzibą w Sremskich Karlovcach, Serbia) ze względu na skrajny monarchizm i konserwatyzm wielu jej przedstawicieli oraz konflikty dotyczące jurysdykcji i stanu prawnego Cerkwi Prawosławnej za granicą, po czym postanowił przejść pod jurysdykcję Patriarchatu Konstantynopolitańskiego. Eulogiusz osiedlił się pod koniec 1922 r. w Paryżu, gdzie założył m.in. słynny Instytut Św. Sergiusza, który stał się ważnym ośrodkiem prawosławnej myśli teologicznej. W inicjatywach Instytutu wzięli czynny udział tacy wybitni myśliciele rosyjscy, jak np. Siergiej Bułgakow, Gieorgij Fłorowski lub historyk i polityk Anton Kartaszew. To właśnie taki kierunek, nadany przez Eulogiusza działalności Instytutu, wraz z jego „swoistą” przeszłością „narodnicką”, świadczy o jego nowoczesnym podejściu do prawosławia i ogólnie do myśli religijnej, czyniąc z niego postać próbującą na płaszczyźnie działalności społecznej przełamać barierę dzielącą Cerkiew od inteligencji i, w pewnej mierze, zasypać przepaść między kulturą rosyjską a Zachodem⁷².

W ślad za ideologią słowianofilską – a ściślej eklezjologią Aleksego Chomiakowa, wpływu którego na rozwój teologii prawosławnej nie sposób nie docenić – władyka inspirował się duchem soborowości (*соборность*)⁷³, a nie instytucją czy doktryną samą w sobie⁷⁴, „świecką demagogią” petersburskiej Cerkwi Synodalnej⁷⁵; tym samym – śmiemy stwierdzić – odnalazł on swoje miejsce w duchu kolegialności, wiejącym w chrześcijańskich kościołach w Europie Zachodniej w XX w. i uosabianym przez prądy modernistyczne⁷⁶,

⁷² Por. refleksję Andrzeja Walickiego na temat reakcji na „oświecicielstwo” w akademiach duchownych w przypadku teologa Pamfiła Jurkiewicza i mnicha Fiodora Buchariewa: A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do Renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 312–321.

⁷³ Szerzej na ten temat: A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002, zwłaszcza s. 138–147; tenże, *Zarys myśli rosyjskiej*, s. 175–180. Por. H. Paprocki, *Eklezjologia Aleksego Chomiakowa*, „Elpis” 2010, nr 12/21–22, s. 291–303.

⁷⁴ Pisał Eulogiusz: „Он [русский человек] больше ценит и лучше понимает не теоретическую ее сторону, не богословские умозрения и догматические формулы, а живую жизнь, практическое осуществление религии, воплощение православно-христианских идеалов в живых образах св. угодников Божиих, подвижников, праведников, встающих перед ним в светлом, лучезарном сиянии великих христианских добродетелей”, Митрополит Евлогий, *О нашей православной, русской...*, s. 4.

⁷⁵ *Путь моей жизни...*, s. 569–570, 651.

⁷⁶ Eklezjologia Chomiakowa wywarła wpływ na Yves Congara, przedstawiciela katolickiej teologii odnowy i autora konstytucji eklezjastycznej *Lumen gentium*. Por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, s. 178.

które legły u podstaw ruchu ekumenicznego, a także Soboru Watykańskiego II. Zresztą pewną zbieżność między koncepcją o pierwszeństwie i prymacie człowieka w teologii modernizmu a wizją Eulogiusza można, naszym zdaniem, odnaleźć w wymownym, a jakże pragmatycznym stwierdzeniu przypisywanym rosyjskiemu hierarsze, że „nie dla zbawienia dusz stał się mnichem, lecz dla służenia swemu narodowi”⁷⁷.

LITERATURA

- Morawiec N., *Nauczyciel w podróży. Obraz szkolnictwa cerkiewnego w „Drodze mojego życia” arcybiskupa Eulogiusza Georgijewskiego*, „Marginalia Historica. Časopis pro dejiny vzdelanosti a kultury” 2017, R. 2.
- Paprocki H., *Georgijewski Eulogiusz (Jewłogij)*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989.
- Wieczorkiewicz P. P., *Biskup Eulogiusz i oderwanie Chełmszczyzny od Królestwa Polskiego*, [w:] *Historia XIX i XX wieku. Studia i szkice. Prace ofiarowane Henrykowi Jabłońskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. A. Garlicki, J.R. Szaflik, M. Wojciechowski, Warszawa 1977.
- Płoński R., *Pamiętnik metropolity Eulogiusza jako źródło historyczne*, „Echa Przeszłości” 2003, nr 4.
- Миллер А., «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.), Санкт-Петербург 2000.

⁷⁷ „[...] не для спасения души он принял постриг, а для служения своему народу”; *Путь моей жизни...*, s. 655. Miłością do ludu Bożego, a zwłaszcza do ludu rosyjskiego, w obliczu efemerycznej odwilży w relacjach między Cerkwią a władzą radziecką oraz iluzoryczną i naiwną nadzieją na nowy kurs polityki radzieckiej, „narodowej i zgodnej z interesem Rosji, można tłumaczyć ostatnie, kontrowersyjne decyzje Eulogiusza. Po zakończeniu II wojny światowej władzka dokonał *motu proprio* powrotu pod jurysdykcję Cerkwi rosyjskiej, po czym otrzymał obywatelstwo radzieckie. Z powodu śmierci, w 1946 r., jego marzenie o powrocie do Rosji nie mogło się zrealizować. Jego decyzja spowodowała rozłam w Cerkwi prawosławnej za granicą. Por. Т. Манюхина, *Памяти митрополита Евлогия*, [w:] *Путь моей жизни...*, s. 666–676. Pragmatyczne podejście do swojego powołania do życia zakonnego, co przekładało się na bezpośrednie zaangażowanie w sprawy polityczne, było skądinąd wspólne niejednemu przedstawicielowi Cerkwi lub Kościoła. Przyпомнимy np. Jana Kronsztadzkiego, Geоргija Gapona, Andrzeja Szeptyckiego, Stanisława Stojałowskiego.

Matteo Piccin
University of Warsaw

SUMMARY

„The Land to the Peasants”: the Ideal of the Monastic Life in the Views of the Orthodox Bishop of Kholm Eulogius between *Narodnichestvo* and Russian Nationalism

The article aims to analyse the ideological sources and the social and cultural context in which the Orthodox Bishop of Kholm and Lublin Eulogius Georgiyevsky (Eulogius of Paris) grew up and was educated at the turn of the 19th and 20th centuries. Particular attention is paid to his ideal of serving the Russian people and the Orthodox Church between *narodnichestvo* and the modern Russian Nationalism. Nationalist tendencies developed most often by contact with the Polish-Catholic identity in the borderlands of the Russian Empire. Eulogius was the main supporter of the creation of the Kholm gubernija (1912), which aimed to support the formation of the Russian-Orthodox identity of former Uniates from Kholm and Podlasie region. The author also emphasizes how the further actions of the bishop as a leader of the Russian Orthodox Church Outside Russia reflect in some way the Slavophile ideology which to some extent was at the core of the Russian bishop's ideal of religious life.

Keywords: Eulogius of Paris, Russian Empire, Russian Nationalism, Kingdom of Poland, Russian Orthodox Church, *Narodnichestvo* (Russian Populism).

Słowa kluczowe: biskup Eulogiusz, Imperium Rosyjskie, rosyjski nacjonalizm, Królestwo Polskie, Rosyjska Cerkiew Prawosławna, narodnictwo (rosyjski populizm).

Anna Lebet-Minakowska

Muzeum Książąt Czartoryskich /
Muzeum Narodowe w Krakowie
ORCID: 0000-0003-4991-0542

SYMBOLIKA BIBLIJNA W SZTUCE KOŚCIOŁA UNICKIEGO: HAFTY LITURGICZNE W KOLEKCJI RZEMIOSŁA ARTYSTYCZNEGO MUZEUM KSIĄŻĄT CZARTORYSKICH W KRAKOWIE

W zbiorach Muzeum Książąt Czartoryskich do dnia dzisiejszego zachował się niewielki zbiór haftowanych paramentów liturgicznych kościoła grekokatolickiego, pochodzących z terenów wschodnich Rzeczypospolitej. Pod pewnymi względami są to przedmioty unikalne, niepublikowane, prawdopodobnie dlatego, że były dotychczas źle rozpoznane. Należą do nich: nakrycia na kielichy, *velum*, *epitrachelion*, *palica* i *antimension* oraz fragmenty paramentów liturgicznych. Wszystkie trafiły do zbiorów przed lub w wieku XIX i wówczas zostały skatalogowane. Do katalogu rzemiosła artystycznego założonego w roku 1880 przez Leona Bentkowskiego¹ zostały wpisane w roku 1885. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje kilka spośród nich, pochodzących z kolekcji Władysława Przybysławskiego z Uniża². Nie wiemy dokładnie, z jakich parafii

¹ L. Bentkowski, A. Smoleński, S.S. Komornicki, *I. Katalog [przedmiotów] muzealnych różnych w zbiorach XX. Czartoryskich Nr 1–1694*, Biblioteka Czartoryskich rkps 12773.

² Władysław Przybysławski (1830–1908) był właścicielem Uniża i Czortowca nad Dniestrem, pochodził z zamożnej rodziny ziemiańskiej. Był miłośnikiem archeologii i historii sztuki, regionalistą i etnografem, na terenach swoich posiadłości prowadził wykopaliska archeologiczne, kolekcjonował też różnego rodzaju pamiątki po sławnych Polakach, książki, ryciny, broń, uzbrojenie, rękopisy, dokumenty, monety, medale, medaliki religijne w czasie swojej działalności zgromadził też spory zbiór starożytności. Od 1874 roku Przybysławski zasiadał w Komisji Archeologicznej

pochodziły, ale jest bardzo prawdopodobne, że z Uniża³, Czortkowa⁴ lub miejscowości należących do dóbr ziemskich Władysława Przybysławskiego.

Jednymi z bardziej interesujących zabytków w kolekcji Muzeum Książąt Czartoryskich są cztery haftowane prostokąty z wizerunkami aniołów⁵ z monasteru OO. Bazylianów w Podhorcach⁶. W roku 1888 na wystawie we Lwowie Instytut Stauropigijny⁷ zaprezentował cztery podobne, będące własnością OO. Bazylianów w Podhorcach. W katalogu⁸ wystawy odnotowano „cztery pokrowce⁹ (palki) z haftami jedwabnymi cherubinów, własność Monasteru OO. Bazylianów w Podhorcach”. Prawdopodobnie cztery prostokąty

Akademii Umiejętności w Krakowie; był też członkiem Komisji AU dla badania historii sztuki w Polsce. W 1888 roku został mianowany konserwatorem zabytków w Galicji Wschodniej. A. Biliński, *Przybysławscy herbu Nałęcz i herbu Przestrzał*, [w:] *Verbum Nobile*, nr 19, 2015, s. 162–171; M. Śledzianowska, *Historia zbiorów w Gabinetnie Osobliwości rodziny Przybysławskich z Uniża*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, 2010, nr 55/1, s. 121–138.

³ Uniż – w latach 1884–1887 miejscowość w powiecie buczackim, obecnie Ukraina. Miejscowość zamieszkiwała głównie ludność Rusińska, wyznania grekokatolickiego. Słownik w roku 1891 podaje: 268 grekokatolików, 51 katolików rzymskich i 45 Żydów; 325 Rusinów („Ruskich”), 20 Polaków, 19 Niemców. Znajdowała się tutaj cerkiew pw. św. Mikołaja oraz dwór Przybysławskich; zob. *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich* (dalej: *Słownik*), t. XII, s. 810.

⁴ Czortków – miasto powiatowe w granicach Rzeczypospolitej do 1939, obecnie Ukraina. W roku 1880 (*Słownik*, t. I, s. 873–875), mieszkało tu 527 rzymskich katolików, 393 grekokatolików i 2089 Żydów. W mieście było kilka cerkwi grekokatolickich, najstarsza pw. Wniebowstąpienia z XVI w. i cerkiew Uszpieńska (zaśnięcia Matki Boskiej).

⁵ MNK XIII-2126/1–4. Aneks 1.

⁶ Podhorce – wieś w rejonie brodzkim obwodu lwowskiego Ukrainy. W II Rzeczypospolitej miejscowość była w powiecie złoczowskim województwa tarnopolskiego. Ignacy Miączyński w XVIII wieku ufundował tu cerkiew z klasztorem Bazylianów, na rzucie krzyża łacińskiego z fasadą w stylu barokowym.

⁷ Instytut Stauropigijny we Lwowie (Instytut Stauropigialny) był organizacją kulturalno-oświatową i naukowo-wydawniczą, utworzoną w 1788 dekretem cesarza Józefa II. Jako organizacja galicyjska działał na rzecz propagowania jedności Rusinów i Rosjan. Instytut posiadał własne muzeum i archiwum, prowadził szeroko zakrojoną działalność wydawniczą, początkowo w języku rusińskim, a od XX wieku w rosyjskim. W czasie pierwszej radzieckiej okupacji w 1940 zabytki Instytutu przejęło Lwowskie Państwowe Muzeum Historyczne, a archiwum – Centralne Państwowe Archiwum Historyczne USRR we Lwowie.

⁸ *Katalog Archeologiczno-bibliograficznej wystawy Instytutu Stauropigiańskiego we Lwowie, otwartej dnia 10 października roku 1888., a mającej się zamknąć dnia 12. stycznia r. 1889.*, n. st. wg wskazówek znawców zestawiał dr Izidor Szaraniewicz, Lwów 1888, poz. 24 s. 8,

⁹ Pokrowce, *iliton*, *wozduch* – są to trzy kawałki materiału, którymi kapłan kolejno nakrywa kielich, *dyskos*, trzecim zaś pokrywa kielich i *dyskos* razem. Ten trzeci pokrowiec jest większy od dwóch poprzednich i nosi nazwę *wozduch*. Pokrowce podczas *proskomydii* (obrzędu przygotowania darów chleba i wina) symbolizują

nie są odrębnymi palkami, ale rozprutym nakryciem na kielich, używanym w liturgii grekokatolickiej, składającym się ze środkowego prostokąta i czterech, przyszytych do niego prostokątów bocznych. Wszystkie cztery hafty sporządzone zostały według jednego wzornika, a identyczna technika i sposób wykonania, wskazują na to, że są dziełem jednego hafciarza. Anioły¹⁰ przedstawione są w pozycji stojącej, ubrane są w długie, proste, szaty w kolorze białym, w formie jednej płaszczyzny, jedynie na krawędziach dołów szat, rękawów i dekoltu ozdobione fioletowymi pasami. Frontalnie przecinają je dwa szerokie, haftowane srebrnymi nićmi pasy, zwane *loros*¹¹, zakończone dwoma koralikami w kolorze miodu. Duże, płaskie skrzydła stanowią tło dla całej postaci i rozłożonych szeroko rąk z graficznie zarysowanymi dłońmi. Haftowana srebrną, kładzioną nicią aureola otacza głowę anioła. Twarz ułożona jest frontalnie, nos i usta zarysowane kreską, duże migdałowate oczy, włosy kasztanowe, z przedziałkiem, ujęte w dwa pukle po bokach. Sposób przedstawienia postaci, frontalność połączona z brakiem perspektywy, modelunek i uproszczenie wizerunku postaci – wszystko to jest charakterystyczne dla ikon karpackich¹² z rejonu Małopolski Wschodniej w wieku XVIII i XIX.

Użyty materiał i technika dodatkowo wymusza znaczne uproszczenie i schematyzm w przedstawieniu postaci aniołów. Jeden z aniołów ma nad głową umieszczony napis, określający go jako Archanioła Gabriela: ΑΡΧΑ ΓΑΒ, poza tym, cztery haftowane prostokąty, w tym postaci aniołów, zasadniczo, niczym się nie różnią. Haft z napisem jest nieco wyższy od pozostałych, co może sugerować, że pozostałe anioły też miały umieszczone ponad głowami napisy, które w późniejszym czasie, być może jeszcze zanim trafiły do muzeum lub zbiorów Władysława Przybysławskiego, zostały ucięte. Jeżeli wspomniane paramenty liturgiczne były zniszczone, prawdopodobnie wycofano je z użycia w celach kultowych.

pieluchy Zbawiciela, a na liturgii wiernych całun, którym był przykryty Chrystus. Natomiast *wozduch* jest symbolem ręcznika, którym była zawinięta głowa Zbawiciela.

¹⁰ Aniołowie najczęściej wspomniani są w Starym Testamencie: Rdz 3,24 i księgach prorockich, psalmach: Ps 8,6, Ps 34,8, Ps 68,18, Hi 38,4–7. W Nowym Testamencie: Mk 1,13, Mk 12,25, Mt 24,31, Mt 4,11, Mt 25,41, Łk 22,43, Hbr 2,7, Hbr 12,22, Hbr 1,14, Ap 5,11, Kol 2,18–19, Ap 19,10, 22,8–9, Jud 6, 2P 2,4, Ap 12,9.

¹¹ *Loros* (gr.) – szeroki długi pas materiału, ozdobiony perłami i drogimi kamieniami, zapożyczony z szat cesarza bizantyjskiego. Szczegół stroju archaniołów.

¹² J. Kłosińska, *Ikony*, Muzeum Narodowe w Krakowie, katalogi zbiorów, t. I: *Ikony*, Kraków 1973.

Kolekcjoner do zbiorów Muzeum w roku 1885 sprzedał także haft w formie krzyża równoramiennego¹³. Nakrycie zestawione jest z czterech segmentów, środkowego kwadratu z wizerunkiem ikony Matki Boskiej, trzech z przedstawieniami aniołów z liliami w rękach i czwartego z postacią archanioła z mieczem, tło wszystkich elementów wypełnione jest haftowanymi złotą nicią gwiazdami. Hafty prezentują wysoki poziom techniczny i artystyczny. Wykonane są w całości nicią złotą i srebrną, jedynie ręce i twarze aplikowane są z kremowego jedwabiu. Niebieską jedwabną nicią haftowany jest glob w rękach Dzieciątka. Trzy postacie aniołów ubrane są w długie szaty zakrywające stopy, i nałożone na nie dalmatyki z dwoma przecinającymi je srebrnymi pasami. Pod tym względem przypominają wyglądem cztery omówione powyżej haftowane prostokąty, tutaj trzej z nich trzymają w rękach gałązki z kwiatami. Archanioł Michał ubrany jest w krótką tunikę, na podobieństwo tych, noszonych przez rzymskich żołnierzy, na nią ma nałożoną dalmatykę z przecinającą ją, szerokim pasem srebrnym, w prawej ręce trzyma miecz wzniesiony w górę, w lewej pochwę. W środkowym kwadracie, centralnie haftowane jest przedstawienie Matki Boskiej Orantki z wizerunkiem Jezusa Chrystusa jako dziecka na wysokości piersi, w typie ikony Nowogrodzkiej „Znamienie” – „Znak”¹⁴. Pierwowzorem tego przedstawienia jest ikona Matki Boskiej z Konstantynopola z kościoła w dzielnicy Blacherny. Podczas oblężenia Nowogrodu zasłynęła cudami i jako cudowny obraz była wielokrotnie kopiowana. Jeden z takich wizerunków z początku wieku XVI, w formie niewielkiego rzeźbionego w kości medalionu, znajduje się w zbiorach Metropolitan Museum w Nowym Jorku¹⁵. W Polsce znajduje się inny wariant tej ikony, który jest obiektem lokalnego kultu w miejscowości Wólka Wygonowska na Podlasiu¹⁶.

¹³ MNK XIII-2182. Aneks 3.

¹⁴ Podczas oblężenia Nowogrodu przez wojska księcia włodzimierskiego Andrzeja Bogolubskiego arcybiskup nowogrodzki dostąpił objawienia, usłyszał głos z niebios, nakazujący mu wynieść z cerkwi Przemienienia Pańskiego ikonę Matki Bożej i obnosić ją wzdłuż murów Nowogrodu. Podczas tej procesji strzała napastnika trafiła w ikonę i z oczu Matki Bożej popłynęły łzy. Wówczas przerażone cudem wojsko oblegające miasto rozproszyło się i odstąpiło.

¹⁵ Zbiory Metropolitan Museum, Nowym Jorku, nr inw. 17.190.12. Rosja, ok. 1500. Kość słoniowa. Wymiary: 6 × 0,7 cm; <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/464010?searchField=All&sortBy=Relevance&ft=Slavonic&p;offset=0&rpp=20&pos=20> [dostęp: 12.02.2010].

¹⁶ M. Janocha, *Ikony w Polsce*, Warszawa 2008, s. 122; G. Sosna, A. Troc-Sosna, *Święte miejsca i cudowne ikony*, Białystok 2006, s. 411–413.

Pod względem techniki wykonania najbliższy omówionemu powyżej obiektowi jest kolejny haft, w formie krzyża równoramiennego¹⁷. Znajdujący się w zbiorach muzeum obiekt jest, zapewne, częścią większego haftu liturgicznego (ikony?, nakrycia na ikonę?), z którego wycięto środkową scenę, boki obszyto galonem i taśmą jedwabną. Być może używany był do przykrywania pieczywa liturgicznego¹⁸. Na równoramiennym krzyżu haftowane są: u góry, w owalu, Chrystus tronujący w gwieździstej srebrnej mandorli otoczonej złotym okręgiem, poniżej Matka Boska w pozie orantki, pomiędzy dwoma aniołami. Aniołowie ubrani są w długie, srebrne szaty, z narzuconymi złotymi dalmatykami, ich głowy otaczają złote nimby, w tle postaci widoczne są złote skrzydła, prawe ręce skierowane są ku górze, wskazując na Chrystusa w glorii. Na ramionach krzyża umieszczone jest pięć postaci, trzy po lewej stronie Matki Boskiej i dwie po jej prawej stronie. Mężczyźni ubrani są w długie szaty haftowane srebrną nicią i narzucone na nie złote płaszcze, ich głowy okalają nimby. Pierwowzorem przedstawienia jest ikona Wniebowstąpienia. Ikona „Wniebowstąpienie Pańskie”, jest jedną z ważniejszych w cerkwi, znajduje się w ikonostasie w rzędzie święt, jako jedna z dwunastu wielkich święt. Pierwsze zachowane Wniebowstąpienia w tym typie ikonograficznym znane są z VI w. n.e., pochodzą z terenów Bliskiego Wschodu, Egiptu i Syrii. Przedstawienia takie znamy też z chrześcijańskich manuskryptów iluminowanych, znajdujących się w zbiorach Biblioteca Mediceo Laurenziana we Florencji¹⁹. Jedna z najbardziej znanych ikon „Wniebowstąpienie”, datowana na wiek XV, znajduje się w zbiorach Galerii Trietiaakowskiej w Moskwie. Piętnastowieczna ikona z Nowogrodu znajduje się w kolekcji Muzeum im. Andrzeja Szeptyckiego we Lwowie.

Do zbiorów muzealnych pod koniec wieku XIX (w roku 1885) trafił zabytek szczególny i unikalny: kompletny *antimension*²⁰. Obiekt uszyty jest z czerwonego

¹⁷ MNK XIII-2534. Aneks 7.

¹⁸ W tym miejscu chciałbym złożyć podziękowania Karolinie Wańtuch-Gazdzie, rutenistce i specjalistce w zakresie kultury Ukrainy, za nieocenioną pomoc przy weryfikacji nazw i konsultacje podczas pisania artykułu.

¹⁹ *Ewangelie Rabbuli* – pochodzący z końca VI wieku n.e. (powstał w 586 roku), ilustrowany syryjski kodeks zawierający tekst Ewangelii napisany przez Rabbulę, mnicha z monofizyckiego klasztoru św. Jana. w miejscowości Beth Zagba w Mezopotamii. Rękopis jest przechowywany w Bibliotece Laurenziana we Florencji (cod. Plut. I, 56 Folio 4v, 13v).

²⁰ *Antimension* – (gr. *antimension* ‘nie stół’ – zamiast stołu) jest prostokątnym lub kwadratowym nakryciem, używanym w cerkwiach greckich i grekokatolickich, na

ałtasu i podszyty lnianą podszewką, również w kolorze czerwonym²¹. Centralnie haftowany jest krzyż dwuramienny, ze skośną poprzeczką u dołu, osadzony na kopczyku ziemi z czaszką umieszczoną ponad dwoma piszczelami. W ten sposób symbolicznie zaznaczona jest Głgota zwana Wzgórzem Czaszki. Umieszczona u stóp krzyża ludzka czaszka zgodnie z tradycją judaistyczną i egzegezą wczesnochrześcijańską jest czaszką Adama, pierwszego człowieka, która miała zostać pochowana na jednym ze wzgórz w pobliżu Jerozolimy, zwanego Głgotą. Choć Ewangelieści nie wspomnieli o tej tradycji, była ona znana chrześcijanom i przekazywana w społeczności w formie ustnej. Po bokach krzyża w kopczyku ziemi umieszczone zostały, wbite na sztorc, symbole męki Pańskiej: włócznia i gąbka na kiju. W narożnikach znajdują się emblematy czterech cherubinów, których malowane olejno, aplikowane na materiał twarze unoszą się na rozpostartych skrzydłach. Pod symbolicznym Wzgórzem Czaszki umieszczony jest podpis biskupa, który dokonał konsekracji: Andrzej Zienkiewicz i data, rok 1722. Całość okala haftowany złotą nicią napis²². Niestety nie znamy daty przekazania do zbiorów muzealnych tego obiektu, do inwentarza wpisany został około roku 1885, być może więc trafił tu razem z innymi przedmiotami zakupionymi od Przybysławskiego. Jeżeli tak, to może pochodzić z Uniża lub okolic.

którym sprawowana jest eucharystia. Przedmiot zazwyczaj uszyty jest z lepszego gatunku materiału typu adamaszek czy lama jedwabna, z wyhaftowanymi lub malowanymi olejno: krzyżem i symbolami męki Pańskiej. W narożnikach, lub przy listwie wszyte są relikwie świętych. Charakterystyczny dla tego obiektu jest podpis lokalnego biskupa, który jest gwarantem jego autentyczności. Bez *antimesionu* nie można sprawować eucharystii. Tkanina, poza mszą, gdy rozłożona jest na ołtarzu, przechowywana jest w formie złożonej (na cztery części) i zawinięty w kawałek płótna zwanego *heilton*. Nakrycie początkowo było używane przez misjonarzy i księży podróżujących, i zastępowało konsekrowany ołtarz ofiarny w przydrożnych lub prywatnych kaplicach. Używane też było w miejscach gdzie nie było biskupa, który mógłby poświęcić cerkiew i miejsce składania ofiary. Słowo *antimesium* pojawia się z po raz pierwszy na przełomie VIII i IX wieku, na określenie tkaniny z wszytymi wewnątrz relikwiami świętych, rozkładanej przy sprawowaniu Eucharystii. H. Paprocki, hasło: *Antimesion*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1985, s. 643; A.Z. Nowak, *Materiały niekonieczne w księgach liturgicznych: objaśnienia dla kapłanów na przykładzie „antimesionu”*; *O miejscu książki w historii sztuki*, red. A. Groniek, Kraków 2015, s. n 147–174, s. 150 i nn.

²¹ MNK XIII-2181. Aneks 2.

²² Przedstawienie powtarza schemat antimesionu z *Czynownika* biskupa Cyryla Terleckiego (koniec XVI w.), według: O. Лотоцький, *Український Архієратикон*, Варшава 1932.

W tym samym czasie do zbiorów wpłynął kolejny przedmiot, będący prawdopodobnie fragmentem *antimensionu*²³. Omawiany haft ze sceną zdjęcia z krzyża trafił do zbiorów w innej formie niż był pierwotnie, został pomniejszony w wyniku obcięcia brzegów, dlatego nie zachowały się boczne fragmenty haftu. W centralnym kwadracie, na tle krzyża przedstawiona jest Matka Boska z ciałem Chrystusa na kolanach, towarzyszą jej po obu stronach klęczące anioły, jest to wizerunek tak zwanej: „Piety anielskiej”. W obramieniu umieszczono przedmioty nawiązujące do męczeństwa i śmierci Chrystusa: chusta – *veraikon* (spotkanie ze św. Weroniką na drodze krzyżowej), ręka z mieczem (św. Piotr z mieczem, odcinający ucho żołnierzowi rzymskiemu w Ogrójcu), sakiewka (srebrniki przyjęte przez Judasza za wydanie Chrystusa), kogut na słupie (zaparcie się św. Piotra), latarnia (nadchodzący świt), skrzyżowane kije, przewiązane przepaską – *perizonium* (narzędzia męki), kości (żołnierze rzymscy grają w kości o szatę Chrystusa), dzban i misa (umycie rąk przez Piłata), drabina i skrzyżowane: drąg z gąbką i włócznia (narzędzia męki), tunika z rękawami (szat Chrystusa), cęgi i młot (narzędzia męki).

W tym samym roku co wspomniane powyżej zabytki, do katalogu zbiorów wpisano dwa inne obiekty liturgiczne, zapewne fragmenty *antimensionów*²⁴. Obecnie środkowe elementy haftów zostały naciągnięte na deszczułki, być może celem ekspozycji w muzeum. Na atlasowym podkładzie, w centralnym okręgu haftowany jest Chrystus z rozpostartymi rękami, stojący za stołem, na którym ustawiony jest kielich z winem i patena z chlebem. Głowa Chrystusa otoczona jest nimbem promienistym, twarz malowana olejno i werniksowana. Haft przedstawia scenę ustanowienia Eucharystii. Druga ikona wykonana jest podobną techniką, szaty aniołów haftowane są kładzioną blaszką srebrną, twarze malowane olejno i werniksowane, nimby haftowane złotą nicią, skrzydła z nałożonej blaszki srebrnej przytrzymanej bajorkiem. W okręgu umieszczony jest kielich i unoszące się nad nim, malowane olejno: Dzieciątko Jezus i Duch Święty, w postaci gołębic. Kielich z Dzieciątkiem adorują aniołowie, a skrzydło każdego z nich wzniesione jest ku niebu, sięgając gwiazd²⁵. Ikonie towarzyszy napis: СЕ АГНЦЪ*БОЖИИ*ВЗЕМЛАИ*ГРЪХИ МИРА*.

²³ MNK XIII-2493. Aneks 4.

²⁴ MNK XIII-2497/1–2. Aneks 5 i 6.

²⁵ Od XIII wieku w sztuce bizantyjskiej Dzieciątko Jezus pojawia się jako „chleb” Eucharystii na talerzyku z hostią, obok kielicha. W podobny sposób na północ od

Przedstawienia Dzieciątka Jezus unoszące się nad kielichem, adorowanym przez dwa anioły, pojawia się w sztuce europejskiej w okresie późnego średniowiecza. Zwyczaj adorowania konsekrowanej hostii za szkłem, w specjalnym uchwycie, w okrągłym, zazwyczaj srebrnym cyborium (łac. *pyxis*), które następnie umieszczano w dużym, również srebrnym, pozłacanym kielichu, i przykrywano pateną, a całość nakrywano jedwabną chustą, zawiązaną u podstawy kielicha, datowany jest na wiek XV²⁶. Cud objawienia się Dzieciątka Jezus w towarzystwie aniołów opisał Jakub Meloni; miał miejsce wieczorem, w Poniedziałek Wielkanocny, podczas adoracji przez członków Bractwa Miłosierdzia, umieszczonej w kielichu hostii, w kolegiacie pw. św. Erazma w Veroli, koło Frosinone²⁷. Antimension o podobnym programie ikonograficznym, z wizerunkiem Chrystusa wynurzającego się z kielicha i adorujących scenę aniołów, znajduje się w zbiorach Byzantine and Christian Museum w Atenach²⁸.

W XIX wieku w kolekcji Muzeum Ksiąząt Czartoryskich znalazł się również *epitrachelion*²⁹ ze zszytych wzdłuż dłuższego brzegu prostokątów z haftowanymi w niszach postaciami świętych i aniołów. W dwóch górnych metopach widzimy przedstawienia cherubów, poniżej umieszczona jest scena Zwiastowania. Mężczyźni są w ubiorach liturgicznych charakterystycznych dla kościołów wschodnich: *stycharionach*, *sakkosach* i *paliuszach*, na głowy nałożone mają mitry. Na szczycie *epitrachelionu* haftowany jest wizerunek Chrystusa – Króla Wszechświata, w koronie otoczonej nimbem. Ikonograficznie haft nawiązuje do późnoantycznych sarkofagów z wizerunkami mędrców i świętych, czy mozaik bizantyjskich o tradycji antycznej, jednak samo wykonanie jest mało precyzyjne. Haft jest masywny, brak dbałości o szczegóły, a użycie grubych nici sprawia wrażenie ciężkości i niestaranności.

Alp w późnym średniowieczu przedstawiane jest Dzieciątko Jezus unoszące się nad kielichem z hostią.

²⁶ Sobór w Kolonii w roku 1452 potwierdził zgodę na wystawianie i adorację umieszczonego w monstrancji za szkłem Najświętszego Sakramentu.

²⁷ Opis zdarzenia zachowany jest w archiwach kolegiaty św. Erazma w Veroli.

²⁸ <https://trueorthodox.eu/antimension-antimens-at-byzantine-museum-of-athens> [dostęp: 24.04.2010].

²⁹ MNK XIII-2535. Aneks 8.

*Palica*³⁰ przechowywana w zbiorach Muzeum Książąt Czartoryskich jest ostatnim z omawianych w artykule zabytków³¹. Podobnie jak poprzednie, trafił do zbiorów w wieku XIX, zakupiony od Władysława Przybysławskiego 22 października 1885 roku, do katalogu rzemiosła został wpisany w tym samym roku. Na tle jedwabnego atłasu w formie rombu widzimy centralnie umieszczone dwie osoby: Chrystusa i klęcząca postać starszego mężczyzny (św. Piotra). Twarze i kończyny osób są malowane olejno i aplikowane, szaty haftowane złotą i srebrną nicią. Przedstawienie okala haftowana wić roślinna z kwiatami i liśćmi. Brzegi obszyte są frędzlami, podszewka atłasowa, przy trzech narożnikach doszyte są dekoracyjne chwasty z nici metalowych, na jednym narożniku zachowany jest, fragmentarycznie, metalowy zaczep służący do zawieszania.

Podsumowując powyższy, nieco pobieżny przegląd haftów znajdujących się w zbiorach Muzeum Książąt Czartoryskich, należy zwrócić uwagę na dwie podstawowe, ważne z punktu widzenia muzealnika i badacza kultury i sztuki informacje: wszystkie omówione obiekty trafiły do zbiorów w wieku XIX, zinwentaryzowane zostały w roku 1885, a więc prawdopodobnie wszystkie znalazły się tutaj w tym samym czasie i znaczna ich część została kupiona od ziemianina i kolekcjonera, członka PAU, Władysława Przybysławskiego. Dla muzealnika to istotne informacje, pomagające zlokalizować czas i miejsce powstania zabytków. W zbiorach muzealnych w ogóle mało jest obiektów o potwierdzonej proveniencji, a właśnie te informacje są wyjątkowo dla badacza interesujące. Kolekcja niewątpliwie wymaga jeszcze dalszych badań, podczas których, być może, uda się ustalić dokładniejsze miejsce pochodzenia zabytków lub przypisać je do określonych kręgów rzemieślniczych czy warsztatów hafciarskich. Na osobne opracowanie zasługuje też *antimension* z podpisem biskupa Andrzeja Zienkiewicza.

³⁰ *Palica* jest częścią stroju liturgicznego w formie rombu, biskupi zawieszają ją pod lewym ramieniem na lewym boku – symbolizuje ona Tarczę Duchową. Podobną w formie częścią prawosławnego lub grekokatolickiego ubioru liturgicznego symbolizującego Miecz Duchowy – Słowo Boże jest *nabiedriennik/nabedrnik/nabedrnik*. Początkowo był atrybutem wyższego duchownego, biskupa, zawieszanym po prawej stronie pod ramieniem, a nad kolanem.

³¹ MNK XIII-2593. Aneks 9.

ANEKS

1. Palki lub fragmenty rozprutego nakrycia na kielich (ilustracja przedstawia jedną z czterech)



- Polska, Małopolska Wschodnia, XVIII wiek
- jedwab, nić jedwabna, nić metalowa, len, płótno, atłas, nić metalowa srebrna; haft kładziony, ściąg przekłuwany, haft płaski, haft sznureczkowy, aplikacja
- MNK XIII-2126/1-4
- wys. 15,5 cm, szer. 12 cm; wys. 15 cm, szer. 12 cm
- na prostokącie płótna haftowany i aplikowany anioł w długiej szacie i założonej na nią dalmatyce, z dwoma skośnymi, przecinającymi się na pierśsiach pasami, zwanymi *loros*. Anioł ustawiony frontalnie, z rozłożonymi skrzydłami i rękami, podszewka płócienna, brzegi obszyte pasmanterią z krótkimi frędzelkami. Poniżej *lorosów* przyszyte żółte kamienie
- napis (nad aniołem) haftowany: ΑΡΧΑ Γ ΓΑΒ (Archanioł Gabriel)

- Muzeum Książąt Czartoryskich / Muzeum Narodowe w Krakowie
- Wpisane do inwentarza około roku 1885: „Cztery palki wschodniego obrządku z haftowanymi na nich figurami aniołów” [Katalog Bentkowskiego I, poz. 1319]

2. Antimension



- Polska, Małopolska Wschodnia, 1722 rok
- MNK XIII-2181
- jedwab, len, płótno, nić metalowa srebrna, nić metalowa złota
- szycie ręczne, haft płaski, haft kładziony, ścieg przekłuwany
- wys. 54 cm, szer. 57 cm
- na prostokącie atłasu czerwonego haftowany krzyż trójramienny umieszczony na Golgocie (kopczyku ziemi z czaszką), włócznia i gąbka na kiju, w narożnikach czterech cherubinów z malowanymi twarzami, całość obwiedziona napisem; podszewka z czerwonego płótna

- napisy pod krzyżem: Andrzej Zienkiewicz 1722 – podpis biskupa, który dokonał konsekracji. Ponad krzyżem: IS HS – Jezus Chrystus, INRI, litery: IN KA, T.K.
- wpisane do inwentarza około roku 1885: „Płaszczonica ruska czerwona, z napisami haftowanymi złotem, z ornatu, kupiony od P. Przybysławskiego” [Katalog Bentkowskiego I, poz. 1133]

3. Pokrowiec – nakrycie na potyr lub dyskos



- Polska, XVIII wiek
- materiał: aksamit pętelkowy, jedwab, len, płótno, nić metalowa srebrna, nić metalowa złota
- technika: szycie ręczne, haft płaski, haft kładziony, ściąg przekłuwany
- wymiary: wys. 40 cm, szer. 38,5 cm
- właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie
- nr inwentarza: MNK XIII-2182

- nakrycie w formie krzyża równoramiennego, z wizerunkami na trzech ramionach aniołów z liliami w rękach, na jednym archanioła z mieczem, centralnie Matka Boska z Dzieciątkiem; tło wypełnione gwiazdami; podszewka z szarego płótna
- wpisane do inwentarza ok. roku 1885: „Welum na kielich, krzyż grecki, rozcięty, obrządku ruskiego. Na materyi zielonej haft złoty, w środku wyobrażenie N.M.P i Zbawiciela, według starożytnych greckich obrazów. Na 4 ramionach tego krzyża figury aniołów” [Katalog Bentkowskiego I, poz. 1299]

4. Fragment antimensionu



- Polska, Małopolska Wschodnia, II poł. XVII wieku
- tworzywo: jedwab, atlas, nić metalowa srebrna, nić metalowa złota, len, płótno
- technika: aplikacja, szycie ręczne, haft płaski, haft kładziony, ścieg przekłuwany
- wymiary: wys. 23 cm, szer. 24 cm, format prostokąt

- właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie
- nr inwentarza: MNK XIII-2493
- w centralnym kwadracie, na tle krzyża Matka Boska z ciałem Chrystusa na kolanach, po obu stronach klęczące anioły; w obramieniu przedmioty nawiązujące do męczeństwa i śmierci Chrystusa; podszewka płócienna
- wpisane do inwentarza około roku 1885: „Pokrycie na kielich haftowane złotem i srebrem. Chrystus zdjęty z krzyża trzymany przez Świętą, obok dwaj aniołowie. Wiek XVI” [Katalog Bentkowskiego I, poz. 1126]

5. Ikona, fragmenty antimensionu?



- Polska, Małopolska Wschodnia, II poł. XVIII wieku
- tworzywo: jedwab, atlas, blaszka srebrna, nić metalowa srebrna, cekiny, bajorek, len, farba olejna
- technika: szycie ręczne, haft kładziony, haft bajorkiem, aplikacja
- wymiary: wys. 18 cm, szer. 17,5 cm, właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie
- nr inwentarza: MNK XIII-2497/1
- na atlasie naciągniętym na deseczkę haftowany, w centralnym okręgu, Chrystus z rozpostartymi rękami stojący za stołem, na którym ustawiony jest kielich z winem i patena z chlebem (Ustanowienie Eucharystii), głowa otoczona nimbem promienistym, na bokach mandorla z blaszki srebrnej. Twarz Chrystusa malowana olejno, werniksowana; przy bokach aplikowany galon srebrny, podszyta płótnem
- wpisane do inwentarza około roku 1885: „Dwa obrazki ruskie szyte srebrem, twarze i ręce olejno wykonane, naklejone na deseczkach obciążonych płótnem. Na jednej Chrystus błogosławiący, na drugim Dzieciątko Jezus z aniołami po bokach. W otoku napis: ЄЄ АГНЄЦЪ*БОЖИИ*ВЗЄМЛАИ*ГРЪХИ МИРА* [Katalog Bentkowskiego I, poz. 1320]

6. Ikona, fragmenty antimensionu?

- Polska, Małopolska Wschodnia, 2 poł. XVIII wieku
- tworzywo: jedwab, atlas, blaszka srebrna, nić metalowa srebrna, cekiny, bajorek, len, farba olejna
- technika: szycie ręczne, haft kładziony, haft bajorkiem, aplikacja
- wymiary: wys. 18 cm, szer. 17,5 cm, format prostokąt
- napisy w otoku kompozycji: „ЄЄ АГНЄЦЪ*БОЖИИ*ВЗЄМЛАИ*ГРЪХИ МИРА”
- właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie
- nr inwentarza: MNK XIII-2497/2
- na atlasie naciągniętym na deseczki haftowane: w okręgu Kielich i unoszące się nad nim malowane olejno Dzieciątko Jezus i Gołębica (Duch Święty), aniołowie po bokach, z jednym skrzydłem uniesionym w górę sięgają gwiazd; wokoło napis; na bokach, wzdłuż brzegów, aplikowany galon srebrny; podszyta płótnem.

- wpisane do inwentarza około roku 1885, jw. [Katalog Bentkowskiego I, poz. 1320]



7. Haft liturgiczny

- Polska, Małopolska Wschodnia, XVII wiek
- tworzywo: len, płótno, nić metalowa złota, nić metalowa srebrna, nić jedwabna
- technika: aplikacja, haft płaski, haft or nue, ścieg przekłuwany, haft kładziony na podwleczeniu, szycie ręczne

- wymiary: wys. 28,7 cm, szer. 25,8 cm
- właściciel: Muzeum Książąt Czartoryskich / Muzeum Narodowe w Krakowie
- nr inwentarza: MNK XIII-2534
- na równoramiennym krzyżu haftowane: u góry, w owalu, Chrystus tronujący, Matka Boska pomiędzy dwoma aniołami, po bokach pięć postaci w długich szatach z nimbami. Boki obrębione, aplikowane tasiemką
- zachowany haft w formie krzyża równoramiennego jest zapewne fragmentem, częścią większego haftu liturgicznego (ikony?, nakrycia na ikonę?), wtórnie wycięto środkową scenę, obrębiono i obszyto boki galonem i taśmą jedwabną
- pochodzenie: zakup 22.10.1885 od p. Przybysławskiego za 50 zł 10 gr, nr rachunku 5702, Dziennik Czynności
- wpisany do inwentarza około roku 1885: „Nakrycie na kielich ruskie w kształcie krzyża, haft tkany i lity przedstawiający Chrystusa a pod nim Matkę Boską między dwoma aniołami i 5 Apostołów” [Katalog Bentkowskiego I, poz. 1114]



8. Epitrachelion

- Polska, Małopolska Wschodnia, XVII wiek
- tworzywo: adamaszek, nić metalowa złota, nić metalowa srebrna, nić jedwabna, len, płótno, jedwab
- technika: szycie ręczne, haft płaski, ścieg przekuwany, haft na podkładzie, haft kładziony, aplikacja
- wymiary: wys. 118 cm, szer. 13,5 cm
- właściciel: Muzeum Książąt Czartoryskich / Muzeum Narodowe w Krakowie
- nr inwentarza: MNK XIII-2535
- zszyte wzdłuż dłuższego brzegu prostokąty z haftowanymi w niszach postaciami świętych i aniołów; metopy oddzielone aplikowanymi prostokątami atłasu; podszewka z płótna, brzegi obszyte taśmą jedwabną; w dwóch górnych metopach wizerunki cherubów, niżej – Zwiastowanie; wizerunki mężczyzn w ubiorach liturgicznych charakterystycznych dla kościołów prawosławnych: stychariony, sakkosy i paliusze, na głowy nałożone mają mitry; ubiory charakterystyczne dla biskupów obrządków bizantyńskich
- wpisany do inwentarza około roku 1885: „Stuła obrządku ruskiego, z grubo wyszywaniami złotymi i srebrnymi nićmi figurami świętych. Haft w drugiej połowie XVII wieku” [Katalog Bentkowskiego I, poz. 1318]



9. Palica

- Polska, Małopolska Wschodnia, między 1750 a 1800
- tworzywo: lama, jedwab, nić metalowa srebrna, nić metalowa złota, atłas, płótno, len

- technika: zdobienie haftem, szycie ręczne, haft płaski, haft kładziony, ścieg przekłuwany, aplikacja, technika olejna, haft na podkładzie
- wymiary: wys. 36 cm, szer. 36 cm, format kwadrat
- właściciel: Muzeum Książąt Czartoryskich / Muzeum Narodowe w Krakowie
- nr inwentarza: MNK XIII-2593
- część ubioru liturgicznego w formie rombu, centralnie Chrystus i klęcząca postać starszego mężczyzny (św. Piotra); twarze i kończyny osób malowane olejno i aplikowane; przy brzegach haftowana wić roślinna z kwiatami i liśćmi; brzegi obszyte frędzlami, podszewka atlasowa, przy trzech narożnikach doszyte chwasty z nici metalowych, na jednym narożniku zachowany fragmentarycznie metalowy zaczep do zawieszania
- sposób nabycia: zakupiono od Przybysławskiego 22 października 1885 roku
- wpisany do inwentarza około roku 1885: „Nabedernik (Epitrachilion ruski) haftowany złotem z Chrystusem i świętym. Głowy ręce i nogi olejno malowane, nabyty od P. Przybysławskiego z następnym za zło 135” [Katalog Bentkowskiego I, poz. 1131]; następny [Katalog Bentkowskiego I, poz. 1132]: „Pas haftowany jedwabiami kolorowemi złotem i srebrem z ornatu kupiony od P. Przybysławskiego”



LITERATURA

- Bentkowski L., Smoleński A., Komornicki S.S., *I. Katalog [przedmiotów] muzealnych różnych w zbiorach XX. Czartoryskich Nr 1–1694*, Biblioteka Czartoryskich, rkps 12773.
- Biliński A., *Przybysławscy herbu Nałęcz i herbu Przestrzał*, „Verbum Nobile” 2015, nr 19, s. 162–171.
- Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1985.
- Janocha M., *Ikony w Polsce*, Warszawa 2008, s. 122.
- Katalog Archeologiczno-bibliograficznej wystawy Instytutu Stauropigiańskiego we Lwowie, otwartej dnia 10. października r.1888., a mającej się zamknąć dnia 12. stycznia r. 1889. n. st.*, wg wskazówek znawców zestawiał dr Izydor Szaraniewicz, Lwów 1888.
- Kłosińska J., *Ikony*, Muzeum Narodowe w Krakowie, Katalogi zbiorów, t. I: *Ikony*, Kraków 1973.
- Nowak A.Z., *Materiały niekonieczne w księgach liturgicznych: objaśnienia dla kapłanów na przykładzie „antimensionu”*, [w:] *O miejsce książki w historii sztuki*, red. A. Gronek, Kraków 2015, s. 147–174.
- Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, Warszawa 1880–1914.
- Sosna G., Troc-Sosna A., *Święte miejsca i cudowne ikony*, Białystok 2006, s. 411–413.
- „Szematyzm Królestwa Galicyi i Lodomeryi z Wielkiem Księstwem Krakowskiem na rok 1906”, Lwów 1906.
- Śledzianowska M., *Historia zbiorów w Gabinecie Osobliwości rodziny Przybysławskich z Uniża*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2010, nr 55/1, s. 121–138.
- Лотоцький О., *Український Архієратикон*, Варшава 1932.

NETOGRAFIA

- <https://trueorthodox.eu/antimension-antimens-at-byzantine-museum-of-athens/> [dostęp dn. 24.04.2010].
- <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/464010?searchField=All&sortBy=Relevance&ft=Slavonic&offset=0&rpp=20&pos=20> [dostęp: 12.02.2010].

Anna Lebet-Minakowska

Museum of the Czartoryski Princes /
National Museum in Krakow

SUMMARY

**Bible Symbolics in the Art of the Unice Church: Liturgical Embroidery
in the Art Collection of the Princes Czartoryski Museum in Krakow**

The collections of the Princes Czartoryski Museum is an interesting collection of liturgical Ruthenian embroidery coming from the area of Eastern Galicia. They were created at different times, but the collections were in the nineteenth century, a significant part of them through the landowner and collector Władysław Przybysławski of Uniź. Among them one of the most interesting objects is antimimension with the signature of Bishop Andrzej Zienkiewicz of 1722. Mention should also be made of embroidery in the form of a cross with the Assumption scene and covering the chalice in the form of an isosceles cross, with the "Emblem" icon of the Mother of God embroidered.

Keywords: National Museum in Krakow / Museum of the Czartoryski Princes, embroidery, Eastern Lesser Poland, Greek Catholic church.

Słowa kluczowe: Muzeum Narodowe w Krakowie / Muzeum Książąt Czartoryskich, hafty, Małopolska Wschodnia, Cerkiew greckokatolicka.



Jerzy Nowosielski (1923–2011),
portret wyk. Zbigniew Kresowaty (1951–), 2012

Włodzimierz Szturc

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

ORCID: 0000-0002-6778-8475

JERZY NOWOSIELSKI. MALARZ I TEOLOG MONASTYCZNY

I

Próbując na nowo zrozumieć przemyślenia Jerzego Nowosielskiego dotyczące Wschodu i Zachodu jako dwóch przestrzeni sztuki i religii, śledząc przebiegające przez jego wypowiedzi figury pamięci i wyobraźni, zdałem sobie sprawę, że dzisiaj właśnie wywołują one pytania, na które – wydawałoby się – jeszcze dziesięć lat temu zostały udzielone odpowiedzi przez samego artystę, jego rozmówców, historyków i filozofów sztuki. Odpowiedzi te można dziś rozumieć jako ustalenia porządku przeciwstawień Wschodu i Zachodu, jako aksjomaty oparte na dualizmie, o ile nie dialektyce przeciwieństw. Można je także ujmować w kategoriach myśli monastycznej, bowiem sama idea ikony, jak i wynikająca z praktyki malarskiej i teologii artysty, stanowi ognisko określonego projektu „monasteru widzących niewidzialne”, utworzonego przez wspólnotę podobnie adorujących ikony i odczuwających ich stygmatyzującą życie obecność.

Idea powiązania z sobą sztuki i ikony Wschodu i Zachodu wyłaniała się w procesie dojrzewania artysty, który potwierdzając przynależność najpierw do kościoła unickiego, potem prawosławnego, doznał dwóch „wtajemniczeń” będących rytami przejścia w trakcie formowania się osobowości, odnajdywania sensu sztuki i konfesji. Religijnemu doświadczeniu Nowosielskiego, które zaprowadziło go do cerkwi, nie towarzyszyły konwersje, ale świadome

przenikanie w głęboko odczuwaną sferę *sacrum*. Ochrzczony w kościele unickim – przeszedł (wrócił) do ortodoksji, co tak wyjaśniał:

Zawsze staram się wniknąć w sedno jakiegoś problemu. Wiedząc, że unia niesie w sobie jakąś skazę, co przysparzało mi wiele duchowych cierpień, od dziecka skłaniałem się ku prawosławiu. Później jako człowiek dorosły, uświadomiłem sobie, jak wielka jest nieufność wobec unii zarówno ze strony prawosławia, jak i katolicyzmu. Z jednej strony Kościół unicki uważany jest za rodzaj agresji na prawosławie, z drugiej – podejrzany o jakąś penetrację prawosławną w katolicyzmie. Jeżeli dodamy do tego, że od niemal czterech stuleci, czyli od samego początku unii, toczy się w jej łonie zażarta walka między orientalistami i okcydentalistami, a więc innymi słowy między przeciwnikami i zwolennikami totalnej latynizacji, to zrozumie Pan, dlaczego nie chciałem w tym wszystkim uczestniczyć i wróciłem do korzeni, z których unia wyrosła. Nie interesuje mnie w religii polityka, pragnę kontemplacji. Co prawda ostatnio zmienia się stosunek rosyjskiego prawosławia do unii. Świecka społeczność prawosławna w Rosji coraz bardziej w swym sumieniu przekonana jest, że w stosunku do unitów ciężko zgrzeszono, że grzechu tego ani po ludzki, ani po Bożemu nie da się usprawiedliwić, trzeba z pozycji nienawiści się wycofać i za nie odpokutować. Jeżeli to mówię, to wcale nie znaczy, że uważam unię za coś pozytywnego. Wręcz przeciwnie, była wielkim nieszczęściem. Skoro jednak unia jest faktem, to z sytuacji jaka zaistniała, należy wyciągnąć jakieś duchowe dobro¹.

Pierwsze z istotnych doświadczeń sztuki i religii w niej zawartej miało miejsce w warszawskim domu architekta Władysława Jachimowicza, gdzie często zatrzymywał się z ojcem przebywając w stolicy: gdy wszedł do zamkniętego wcześniej pokoju, zobaczył zawieszzone na ścianach obrazy. „Po prostu otworzyły mi się oczy na sztukę. To tak, jakbym nie ucząc się, zaczął nagle mówić biegle jakimś nieznanym mi językiem, albo nie umiając, rzucony na głęboką wodę, zaczął pływać”². Malarz miał wtedy piętnaście lat. Doświadczenie bezpośredniej bliskości obrazów znajdujących się w odosobnionym pokoju w jednym błysku przywołało oglądane wcześniej w albumach dzieła van Gogha i Utrilla i stało się epifanią formalnego malarskiego piękna, a zarazem najwyższym objawieniem celu własnego życia³.

¹ Z. Podgórzec, *Mój Chrystus. Rozmowy z Jerzy Nowosielskim*, Białystok 1993, s. 113–114.

² Z. Podgórzec, *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Warszawa 1985, s. 9. Odwołując się do tej książki, używam zapisu: Z. Podgórzec, *Wokół ikony*.

³ Najbogatsze faktograficzne i interpretacyjne ujęcia twórczości Nowosielskiego, w jej biograficznym ujęciu, przedstawiają prace Krystyny Czerni, zwłaszcza *Nietoperz w świątyni. Biografia Jerzego Nowosielskiego*, Kraków, 2011.

Drugim wtajemniczeniem było spotkanie z ikonami, które zobaczył w czasie wojny w muzeum we Lwowie; tam jego „świadomość zaatakowana została przez „kolosalną wręcz” ilość ikon, które były pierwszorzędnymi dziełami sztuki”⁴. Dopiero ikony potwierdziły słuszność wyboru drogi malarskiej, „tym razem całkowicie już wyraźnie i jasno”⁵. Nastrój inicjacji oddaje taka wypowiedź Nowosielskiego:

Nie jestem ze Lwowa. Urodziłem się i całe prawie życie spędziłem w Krakowie. Jednak ze Lwowem łączy mnie wiele, a przede wszystkim najważniejsza inicjacja artystyczna, malarska, jaka określiła moją całą przyszłą drogę artystyczną. Przed wojną jeździłem tu często albo w przejeździe nad Zbrucz, gdzie miałem krewnych, albo na Wołyń, do Poczajowa i Krzemieńca. Miałem we Lwowie ciotkę, żonę znanego lwowskiego socjalisty i u niej często się zatrzymywałem. Moje świadome życie artystyczne zaczęło się, kiedy jako piętnastoletni chłopiec zrozumiałem język sztuki nowoczesnej. U tak już uświadomiony, niedługo potem poszedłem do Ukraińskiego Muzeum Narodowego i spotkałem się z ikonami. Z tym jednym z największych i najwspanialszych zbiorów ikon, jakie były w Europie. Było to dla mnie przeżycie wstrząsające, bo to było pierwsze spotkanie z wielką sztuką w oryginałach. Masze polskiego muzea były bardzo biedne i tej wielkiej sztuki europejskiej tam było niewiele.

Pamiętam, jakby to było dzisiaj. Przechodziłem od sali do sali, coraz bardziej oczarowany, niemal mdlejący z wrażenia i ze szczęścia. Akie pierwsze artystyczne przeżycie młodego człowieka są niesłychanie silne. Ich się nie zapomina. One to właściwie ukształtowały moją wrażliwość artystyczną na całe życie. Łatwo to odczytać z mojego malarstwa.

A poza tym pobyty moje we Lwowie to było pierwsze zetknięcie się z szerszym światem. W tym mieście trzech, a właściwie czterech kultur, bo i kulturę żydowską trzeba wziąć pod uwagę, mogłem poczuć się obywatelem Europy, Wschodniej i Zachodniej równocześnie. Ta właśnie obecność we Lwowie kultury greckiej, łacińskiej i ormiańskiej sprawiła, że miasto to miało jakiś specjalny klimat.

To było coś, co tworzyło jakiś specjalny nastrój, genius loci. Człowiek czuł się jakby na granicy, na skrzyżowaniu świata Starego i Nowego Rzymu, a także bliskiego Orientu. Tak [...] swoje spotkania ze Lwowem zapamiętałem i tak o nich dalej pamiętam i wspominam⁶.

⁴ Z. Podgórzec, *Wokół ikony...*, s. 9.

⁵ Tamże.

⁶ Jerzy Nowosielski, *Zagubiona bazylika. Refleksje o sztuce i wierze. Wstęp i redakcja Krystyna Czerni*, Kraków 2013, s. 412.

Następujący po sobie porządek epifanii – warszawskiej i lwowskiej – ustanowił też proces rozumienia dzieła plastycznego jako teologii. Ikona działała jednak na wyobraźnię malarza najpierw jako dzieło sztuki, a potem jako przekaz wiary i jej teologicznej głębi. Co więcej: obcowanie z ikoną przez całe dalsze życie Nowosielskiego, miało swoje źródło w adoracji i odczytywaniu ikony poprzez wiedzę i istotne rozumienie zachodniej sztuki współczesnej. Jak ona się rozwijała w całym XX wieku – wiemy lub możemy się dowiedzieć z opracowań.

Jeden z pierwszych i najważniejszych historyków sztuki analizujących twórczość Nowosielskiego, Jerzy Madeyski, tak zarysował powyższe zagadnienie:

W Ucieczce na pustynię Nowosielski pisze o szczególnej kondycji prawosławnych mnichów. O łagodnym szaleństwie „jurodiwych”, ich zadziwieniu, a nawet pewnemu niedowierzaniu racjom i istnieniu zdrowego rozsądku ludzi świeckich. Pisze o ich szczególnym stosunku do racji współspołecznych, pisze, że społeczność jest fascynująca, lecz po przemyśleniach należy uciec w samotność, pisze o zbiorowej percepcji rzeczywistości, lecz indywidualnym jej przeżywaniu, zatem o konieczności pewnego, specyficznego, anachoretyzmu. Stwierdza nieufność mnichów do wszelkich prób wartościowania stosowanych przez człowieka światowego, tak w odniesieniu do spraw świeckich, jak i do rzeczywistości duchowych, co tworzy jakąś maskę, jakąś warstwę izolacyjną kryjącą nieznanne. Omawiając postać św. Serafina, przytacza legendę czy fakt historyczny, z którego wynika nauka: klasycznym sposobem zachowania się mnicha prawosławnego jest unikanie dosłownych wypowiedzi czy wyjaśnień, jest przyjęcie podstawy, będącej prośbą o wybaczenie i cierpliwość, o zawieszenie wszelkiego sądu o jego postępowaniu. O plastyce, artyście nie ma w tym tekście mowy. Czy jednak nie możemy przyjąć możliwości istnienia analogii między obu tymi profesjami, tym bardziej, gdy znamy ich ścisłe powiązania, gdy wiemy, że nader często były one nierozdzielne i wzajemnie się warunkowały? Wszak, przypominam, według Ostapowa Rublow dlatego był wieki, że nie był wyłącznie artystą, lecz również ascetą, mnichem...

Za pomocą mniej lub bardziej prawdopodobnych hipotez można jednak udowodnić wszystko. Zostawmy je więc na boku, oddając głos Nowosielskiemu. By zaś tym razem uniknąć choćby tylko możliwości wypaczenia jego myśli, jego analizy ikony, a zarazem i własnego malarstwa, posłużmy się zasadą *oratio recta*: „jakie są elementy działania plastycznego wchodzące tu w grę? Jak wiadomo, ikona operuje z jednej strony bardzo rozwiniętym realizmem, systemem malarskiej iluzji, analizy koloru, światła i przestrzeni, odziedziczonym po realistycznych tradycjach kultury śródziemnomorskiej.

Jest to malarstwo wielkiej fascynacji światem zewnętrznym, pełna mistyfikacja jakiejś zewnętrznej, obiektywnej niezależnej od nas rzeczywistości.

Z drugiej jednak strony ikona przesycona jest duchem sztuki abstrakcyjnej. Malarstwo abstrakcyjne stwarza możliwości realizacji wolności twórczej artysty w sposób możliwie pełny, nie ograniczony żadnymi regułami gry, prawami dyktowanymi przez sam proces odtwarzania, reprezentowania jakiejś innej rzeczywistości znanej nam z doświadczenia „poza obrazem”. Tylko sam pomysł, inwencja osobista lub zbiorowa, tylko intuicja jest tu naczelnym prawem kształtującym dzieło o wiele swobodniej niż w malarstwie przedstawiającym. Teoretyk, analizujący malowidło abstrakcyjne, oczywiście łatwo wykaże, jakie to konkretne prawa optyki, kompozycji płaszczyzny i konstrukcji formy malarzkiej rządzą w danym wypadku. Cóż, kiedy rozwój malarstwa abstrakcyjnego wykazuje wciąż i na nowo (a jest to malarstwo bardzo dobre, tak dobre jak figuratywne), że takie analizy formalne są analizami *ex post* i mają wartość raczej jako wtórny i pomocniczy komentarz, przydatny w rozwiązaniu świadomości i wrażliwości plastycznej, niż jako kodeks praw rządzących powstawaniem samego dzieła.

A więc te dwa światy – pewnej determinacji właściwej malarstwu realistycznemu, odtwarzającemu i drugi świat, wolnej kreacji abstrakcyjnej, istnieją w ikonie. To jednak nie wszystko. Dwa te „żywioły” zawarte są bowiem w każdym dobrym obrazie. Nie ma dobrego obrazu „realistycznego” bez wewnętrznie organizującej go „zasady abstrakcyjnej”⁷.

Jednak jakie by jednak nie były jej formy i nurty – jest zawsze zbiorem form opozycyjnych wobec nadrzędnej wobec nich sztuki zwanej abstrakcją. Mówiąc inaczej – cokolwiek i jakkolwiek zostało w sztuce malarskiej wyrażone jest zawsze czymś niższym wobec abstrakcji. Abstrakcja jest metafizyką.

Takie ujęcie, które zbliża sens malarstwa abstrakcyjnego do ikony, jest możliwe po przyjęciu wyższej, teologicznej na przykład perspektywy analizy sztuki, do czego, zwłaszcza w późnych pracach filozoficznych, zachęcał Nowosielski. Dla historyków sztuki i religioznawców okres malarstwa abstrakcyjnego był jednak przede wszystkim czasem twórczości artysty, który zwątpił w teologię i przede wszystkim w istnienie Boga, co nie zmieniło przeświadczenia, tak ustawicznie wypowiedzanego, że „sztuka w jakimś sensie jest tożsama z *sacrum* i z tego poziomu przenika do naszej rzeczywistości empirycznej jako pewien sygnał”⁸.

⁷ J. Madeyski, *Jerzy Nowosielski*, Kraków 1973, s. 16–20.

⁸ „Rzuciłem kawałki siebie do wód Gangesu...”. *Z Jerzym Nowosielskim rozmawia Agata Ławniczak (1993)*, [w:] J. Nowosielski, *Sztuka po końcu świata. Rozmowy*, wybór i układ K. Czerni, Kraków 2012, s. 47.

Okres wspomnianego zwątpienia przypadł na lata 1943–1954, wiązał się z doświadczeniem obrazu likwidacji żydowskiego getta we Lwowie, tym „doświadczeniem żywego odczucia nieobecności Boga”⁹. Malarz nie rozstawał się jednak z Cerkwią i jej życiem monastycznym, o czym przypominają Marek Tytko i Karolina Czerska w swoich pracach o Nowosielskim¹⁰. Systematycznie pojawiał się w lwowskim Muzeum, by oglądać ikony „dwa razy w tygodniu przez okres czterech miesięcy”¹¹, był też nowicjuszem Ławry św. Jana Chrzciciela pod Lwowem. Odejście od Boga było więc pozorne, ponieważ doświadczenie ikony – nawet tej wystawionej w muzeum – formowało w tajemniczy sposób nową drogę jego malarstwa. Możemy tu mówić o ustawicznym powrocie do ikony jako do źródła metafizycznego objawienia właściwego malarstwu abstrakcyjnemu¹².

Myślę, że interpretacja abstrakcyjnego obrazu Nowosielskiego może być wykładem z dziedziny teologii. Abstrakcja dotyczy bowiem bytu najwyższego, której objawieniem jest światło, także światło wiedzy, objawienie, olśnienie. Odpowiednikiem takiego blasku jest na ikonie złoty nimb odpowiadający greckiemu pojęciu *doksa*, a jest ona przecież tym samym, co *lumen gloriae*, co *Sophia*, co prawa wiara i wiedza – zatem ortodoksja. Patrząc na ikonę poprzez sens wyłaniający się nagle z malarstwa abstrakcyjnego, dostrzegamy w niej teologiczny, choć inaczej zbudowany plan malarski, odpowiadający dwóm różnym od siebie porządkom: wschodniemu i zachodniemu. Pierwszy jest syntetyczny, wyrażony w koncentracji znaczeń, w jednoczesności działania na różnych planach, w hierarchii form znaczących teologicznie, ale też specyficznie przedstawionych; drugi – zachodni – jest analityczny, wyrażony przez zestawienia figur geometrycznych, porządek planów, następstwa i celu – a więc tego, co nazywamy narracją i co da się uporządkować ze względu na historyczność zjawisk.

⁹ „Podobnie jak żywe jest odczucie Boga z krzaku gorejącego, tak samo żywe może być odczucie nieistnienia Boga” – dodawał. Przytaczam za: K. Czerni, *Nietoperz w świątyni...*, s. 87. Fenomen malarstwa abstrakcyjnego zainicjowanego w czasie likwidacji getta przywołuje i poddaje analizie także K. Czerska, *O poszukiwaniu sacrum w malarstwie abstrakcyjnym Jerzego Nowosielskiego*, „Acta Slavica” 2014, s. 56–64.

¹⁰ K. Czerska, *O poszukiwaniu sacrum...*; M. Tytko, *Jerzy Nowosielski. Rys biograficzny*, „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze” 1992–1993, t. 1/2, s. 58.

¹¹ K. Czerni, *Nietoperz w świątyni...*, s. 86; K. Czerska, *O poszukiwaniu sacrum...*, s. 56.

¹² Por. M. Porębski, *Nowosielski*, posłowie K. Czerni, Kraków 2003, s. 72–14.

W Muzeum Narodowym w Poznaniu znajduje się abstrakcyjna kompozycja Nowosielskiego¹³, która jest utrzymana (wyrażona) w różnych stopniach i odcieniach błękitu, rozpoznawalnych jako dające się określić geometryczne czworokątne (trapezowe) pola. Każda interpretacja, a zatem i hermeneutyka jest tu możliwa, ale jej stosowanie może być bliskie lub dalekie od samej idei abstrakcji, która, jak się zdaje, jest zawsze autoreferencyjna. Pozostaje doświadczenie zdumienia, zamknięcia i uświadomienia sobie niemożności opowiedzenia o świecie, który widzimy. Abstrakcja jest więc istotnie tautologiczna, samoznacza i samoznacząca. Zdumienie jest więc tym, co w obcowaniu ze sztuką Zachodu uniemożliwia narrację, a zatem bierze w nawias prawdziwość każdej innej sztuki, która opowiada i którą można opowiedzieć, jak malarstwo figuratywne, realistyczne, nawet impresjonizm. Ikonę też można opowiedzieć, a kierunek narracji określony jest przez semantykę konwencjonalnych gestów każdej postaci świętego lub męczennika. Opowiadanie konkretnym stylizowanym gestem, jako prezentacja aktualnego stanu postaci i sytuacji, w której się znajdują, dotyczy przede wszystkim przedstawienia Matki Boskiej z Dzieciątkiem – Marii podnoszącej Jezusa, wskazującej na niego, kołyszącej go, tulącej, pouczającej. Wszystkie te gesty mają swoją teologiczną nazwę, np. *Pronaia* (prowadząca) czy *Eleuziaka* (miłosierna), *Assunta* (wstępująca do Nieba). Opowiadanie ikony jest wyjaśnianiem konwencji gestów przedstawionych postaci.

Co do *Kompozycji błękitnej (Abstrakcji)* Nowosielskiego – można ją interpretować przez opis tego, co postrzegamy i co stanowi rytm kompozycji, będący w istocie przeniesieniem na płótno form konstrukcyjnych *Błękitnej rapsodii* George’a Gershwina¹⁴. Obraz ten można jednak „wypowiedzieć”, opisując kompozycję planów, co w pewnym stopniu przybliży go do ikony operującej również ich zestawieniem. Odważny sposób odczytania, również przez filiacje z ikoną, zaproponowała Karolina Czerska, skłaniająca się przede wszystkim jednak do ujawniania muzycznych repartycji obrazu. W odniesieniu do *Kompozycji błękitnej (Abstrakcji)* pisze tak:

¹³ Namalowana w 1968 roku, olej na płótnie, wym. 120 × 100; reprodukcje, [w:] *Jerzy Nowosielski*, Katalog Muzeum Narodowego w Poznaniu, red. A. Kostołowski, W. Nowaczyk, Poznań 1993.

¹⁴ Pisze o tym Karolina Czerska w przywołanym tekście, ujawniając również opinie Bogusława Schaeffera, Tadeusza Kantora a także Mieczysława Porębskiego na temat „muzycznej partytury”, którą jest abstrakcyjna kompozycja Nowosielskiego. Zob. K. Czerska, *O poszukiwaniu sacrum...*, s. 60–61.

Do właściwego obrazu prowadzi na nim rodzaj okiennej ramy, której intensywne granaty poprzątkane są geometrycznymi figurami w barwach kontrastujących z niebieską paletą. Te „lufciki, również obleczone w ramy, mogą być odbiciem lub echem małych prostokątów w ciepłych barwach, osadzonych w płaszczyznach w centrum obrazu. Albo na odwrót – ciepłe pomarańczowe i czerwone punkty ze środkowej części malowidła są powtórzeniem elementów znajdujących się „na marginesie”. Kwadraty i prostokąty z namalowanej przez Nowosielskiego, co się często na jego abstrakcjach zdarza, kolorowej ramy, rozmieszczone są w sposób nieregularny, a jednak wyznaczają bardzo konkretny rytm. Te przesunięcia mogą być czymś więcej niż pięknym ornamentem, przywodzącym na myśl świat orientu. Gdyby szukać odwołań w dawnej ikonografii, to zapewne trzeba by pomyśleć o charakterystycznym dla niektórych ikon polu ikony (okalającym jej środkową część), na którym znajdują się miniaturowe przedstawienia świętych¹⁵.

Abstrakcja, nawet „abstrakcja magiczna”¹⁶ jest własnością intelektualno-artystyczną Zachodu, dla której punktem krańcowym była idea abstrakcji zawarta w „czworokącie Malewicza”. Przed abstrakcjami Malewicza, przypuszcza Paul Evdokimow, można również modlić się, jak przed ikoną¹⁷.

Sztuka zachodnia jednak, dochodząc do teologii, pyta i przedstawia to, co „jest dalej” – dlatego syntetycznym, choć tematycznym jej domknięciem jest, jak myślę, obraz Paula Gauguina *Skąd przychodzimy? Kim jesteśmy? Dokąd zmierzamy?* Nie jest tu przedstawiona wyłącznie alegoryczna symultaniczność różnych etapów życia, nie jest to tylko domknięcie długiej drogi tematu niegdyś zaprzątającego np. wyobraźnię Caspara Davida Friedricha (*Etapy życia*), ale też dramat uwikłania się w możliwościach malarstwa przedstawiającego figury losu, także historycznego i impresjonistycznego. To także zatrzymanie dziejów sztuki Zachodu będącej długim zwojem dziejów, zwojem istnień, myśli o sztuce i o jej filozofii. Figurą sztuki i myśli Zachodu jest – jak sądzę – zwój, tak lub inaczej porządkowane opowiadanie, zawsze jednak zmuszane do respektowania co najmniej kilku faktów zmieniających narrację zwaną dziejami.

Chodzi więc o fabularność, a lepiej – narracyjność sztuki, bo przecież znaczenie następujących po sobie faktów tworzy linearność narracji, a ich

¹⁵ K. Czarska, *O poszukiwaniu sacrum...*, s. 62. Autorka rozpoznaje także podobieństwo emanacji energii z obrazu Nowosielskiego i z obrazu Whistlera *Nokturn w błękicie i srebrze – Chelsea*, z 1871 r. (Tate Gallery, Londyn).

¹⁶ Określenie Karoliny Czarskiej, *O poszukiwaniu sacrum...*, s. 55.

¹⁷ *Sztuka ikony, Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 79–80.

sens wyłania się w wyniku powolnego zespalandia znaczeń składających się na to, co Leibniz nazwał „wielkim łańcuchem bytów”, w którego procesyjnej drodze ku Bogu objawia się teodycea. Historia, sztuka, moralność, teologia ale też nauki matematyczne i technika są procesami cząstkowymi i podlegają ocenie ze względu na sens wynikający z celowo ukierunkowanej drogi, w której także zwątpienia i powroty do punktów wcześniejszych wchodzą w skład łańcucha zwoju następstwa i wynikowości. Całość (*totum*) jest konstruowana przez sumę składników ciągłości stanowiących jej *quantum* i rzeczywiście zyskuje swoje znaczenie jako część rozumianego dopiero w takcie odczytywania (rozwijania) zwoju¹⁸.

Sztuka Zachodu należy do świata linearności przedstawienia, funkcjonalnej i wynikowej konstrukcji mimetycznej. Gdyby szukać jej źródeł europejskich – w przestrzeni artefaktów kultury i religii – odnajdziemy je w każdej właściwie dziedzinie ludzkich dokonań należących zarówno do obszaru hellenistycznego i rzymskiego, jak i do chrześcijańskiego i judeochrześcijańskiego. Nowosielski sięga jeszcze gdzie indziej: w świat sztuki hellenistycznej:

Czym się kierowałem w malowaniu obu moich cykli Drogi Krzyżowej? Przede wszystkim nie chciałem rejterować z obszaru działań malarskich i uciekać się do symboliki. Przeważnie się to dzisiaj robi, bo artyści chyba czują ową niestosowność scen sadystycznych we wnętrzu kościelnym. Ja chciałem stworzyć pewne kreacje malarskie, które by nawiązywały do rzeczywistości historycznej, w jakiej rozgrywały się wypadki Drogi Krzyżowej; nie chodzi tu o jakieś odтворzenie strojów historycznych czy architektury, ale o nawiązanie do formy malarstwa hellenistycznego, które było współczesne wydarzeniom z okresu życia Chrystusa. Była to po prostu w świecie grecko-rzymskim forma malarstwa rozpowszechniona i na tle tej jakiejś hellenistyczno-ikonicznej (ikona wywodzi się wprost z malarstwa hellenistycznego) scenarii chciałem stworzyć sugestię wydarzeń. W miarę dyskretną, to znaczy w pewnym sensie zdradziłem ten ideał, jakim jest pełny realizm wizji w stosunku do opisywanej rzeczywistości transcendentnej, stałem się bardziej aluzyjny, po prostu zatrzymałem się na progu ikony. Także na progu ikony było malarstwo hellenistyczne, bo to był początek tych wydarzeń w historii sztuki, których zwieńczeniem była pełna ikona¹⁹.

¹⁸ L. Kalinowski, *O możliwościach odczytywania dzieła sztuki*, [w:] *Tessera. Sztuka jako przedmiot badań*. Na Jubileusz Profesora Mieczysława Porębskiego przygotowało Muzeum Narodowe w Krakowie i Wydawnictwo Literackie (red. zbior.), Kraków 1981, s. 111.

¹⁹ Z. Podgórzec, *Wokół ikony...*, s. 55.

Możemy tu mówić nawet o linearności ilustracyjnej, w związku z przywołaniem (naśladowaniem) tekstu, jak na Zwoju Jozuego z X wieku przechowywanym w Bibliotece Watykańskiej, o siedemdziesięciometrowej tkaninie z Bayeux (ostatnia dekada XI w.) przedstawiającej zwycięstwo Wilhelma Zdobywcy w bitwie pod Hastings, o „fryzie Hansa Dürrera z r. 1532 z *Dziejami życia ludzkiego* według [...] *Tabula Cebeis* w Sali Poselskiej zamku wawelskiego”. W postaci narracyjnie podobnej kompozycja zwoju pojawia się „na kolumnie Trajana w Rzymie, gdzie spiralnie rozpięte sceny tworzą fryz reliefowy 200 m długi, lub na kolumnie Marka Aurelego tamże, ukazującej na 21 spiralach wyprawę Rzymian przeciw Markomanom, lub na nawiązującej do obu zabytków rzymskich czterometrowej kolumnie w kościele św. Michała w Hildesheimie, z 24 scenami z życia Chrystusa od Chrztu w Jordanie do Wjazdu do Jerozolimy. [...] Na tzw. rolce sztokholmskiej, czyli fryzie długości 15 m zwiniętym na dwa wałki, odtwarzającym wjazd Zygmunta III do Krakowa [...] orszak posuwa się od strony prawej ku lewej, natomiast odczytywać malowidło należy jako przyjazd od strony lewej ku prawej, gdyż ujęcie postaci ludzkiej w profilu wyznacza odwrotny do profilu kierunek lektury”²⁰.

Przykładów takiego linearnego traktowania dzieła sztuki jest wiele – można wymienić przede wszystkim wszystkie figuracje Drogi Krzyżowej, hagiografię zachodnią, misteria cykliczne i ich malarskie odpowiedniki (np. dzieło Hansa Memlinga). To co linearnie zbudowane właśnie w tej linearności (jako *continuum*) zawiera swój sens.

II

Ikona i linearność zespolone są w obrazach Drogi Krzyżowej, która stała się dla Jerzego Nowosielskiego ogniwem przemian i sporów pomiędzy sztuką i teologią Wschodu i Zachodu. Do tego problemu malarz musiał jakoś ustosunkować się, ponieważ sam namalował dwa takie cykle, choć właśnie w ich obecności w sztuce Zachodu upatrywał coś, co jest nieprzystojne i powinno być „zakazane”. Czy to znaczy, że na przekór własnej teologii malarstwa wykonał we franciszkańskim kościele Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny w krakowskiej dzielnicy Azory i w Rzymskokatolickim Kościele pw. Opatrz-

²⁰ Tamże.

ności Bożej w Warszawie – Wesołej dwie ikoniczne, w sensie prawosławnym, wersje Drogi Krzyżowej? Może ta pozorna jednak sprzeczność, jaka wynika ze spotkania idei ahistorycznej ikony i malarstwa o obrazowaniu linearnym skrywa głębszy poziom refleksji artysty nad sztuką Zachodu i Wschodu?

Tłumacząc podjęcie pracy (dodajmy: z prośbą o brak zapłaty) nad linearnym przecież przedstawieniem Drogi Krzyżowej, Nowosielski powiada:

Byłem bowiem po prostu zmuszony przez pewną formę kultu w Kościele rzymskokatolickim do stworzenia takiego całościowego przekazu ikonograficznego, jaką jest cykl Drogi Krzyżowej. Nie mam jednak przekonania do tego sposobu mówienia o Męce Chrystusa i osobiście uważam, że Droga Krzyżowa nie powinna w ogóle istnieć w Kościele. Jest to bowiem opowieść zawierająca w swej malarskiej warstwie elementy sadystyczne. Opowieść o torturach, o egzekucji. Nie wiem, czy istnieje możliwość sensownego działania artystycznego w tym kierunku w obrębie ikony. W ogóle, jeśliby to ode mnie zależało, powyrzucałbym Drogę Krzyżową z kościołów²¹.

Dlaczego zatem, powtórzę, Nowosielski namalował Drogi Krzyżowe? Dlaczego będąc wyznawcą i malarzem ikon, prześwieتلonych także promieniem refleksji płynącej z malarstwa abstrakcyjnego, artysta postępuje wbrew sobie, a także przeciw teologii, której sam jest wyznawcą? Nowosielski odpowiada, że „poszedł na kompromis”, ponieważ istnieje taka konwencja w Kościele zachodnim, choć uważa, że jest to „konwencja zupełnie błędna”.

Droga Krzyżowa – dodaje – to powinno być pełne przeżycie liturgii Wielkiego Tygodnia, ale nie na poziomie obrazowania [...]. [...] Musiałem pewne rzeczy pokazać, bo chciałem być prawdziwy w tym, co robię, ale to są przecież potworności... Najpełniejszy obraz tortury krzyża ukazany był gdzieś w krucyfikach gotyckich, czy u Grünewalda. To są jednak rzeczy, których właściwie nie możemy znosić dłuższym obcowaniu. [...] W ogóle wydaje mi się, że cała Droga Krzyżowa jako cykl malowanych czy rzeźbionych okrucieństw jest jakąś dewiacją Kościoła zachodniego. Jest to coś, co przy pełnej świadomości percepcji byłoby nie do zniesienia²².

Zagadnienie narracji Drogi Krzyżowej jako źródeł dwóch teologii, które wyznaczają dwa nurty sztuki religijnej, winno być rozpatrywane w optyce istoty malarstwa abstrakcyjnego wymagającego kontemplacji. W namalowanych

²¹ Tamże, s. 53.

²² Tamże, s. 53–54.

przez siebie cyklach Nowosielski nie utworzył pola dla symbolicznej interpretacji obrazów męki Chrystusa przez przywołanie *mimesis*, ale stosując precyzyjne nawiązania do ikony i teologii prawosławnej ujawnił centrum doznania transcendencji w miejscu, w którym znajduje się malowidło; przeniósł zatem konwencje sztuki na rzeczywistość sytuacji, jak ma to miejsce w spotkaniu z ikoną Matki Boskiej w ołtarzu Kościoła Opatrzności Bożej (Warszawa-Wesoła) i ikoną zmarłego Chrystusa – na Ścianie Eucharystycznej z obrazami malowanymi na boazerii w Kościele Niepokalanego Poczęcia NMP zbudowanego w krakowskiej dzielnicy o nazwie Azory. Ponieważ kontemplacja, polegająca na pisaniu ikony przez modlącego się człowieka, odwzorowuje pisanie ikony przez malarza, obrazy Matki Boskiej czy stacje Drogi Krzyżowej nie mają opowiadać o znaczeniu Matki Boskiej i o męce Chrystusa, ale zatrzymywać „światło świętości” poprzez kontemplację w miejscu, w którym obraz został przedstawiony. Zatem z planu narracji historycznej (także hagiograficznej) artysta przenosi nas w plan współczesny, czas indywidualnego przeżycia widza – świadka wydarzenia o charakterze metafizycznym. Z punktu widzenia nowych teorii sztuki – takie doświadczenie „malowanej ikony” jest teologicznym aktem performatywnym.

We franciszkańskim reformackim kościele na Azorach, Droga Krzyżowa nawiązuje ponadto do roli franciszkanów jako rzymskokatolickich opiekunów Grobu Chrystusa. Jerzy Nowosielski unaocznia ten fakt, malując XII stację Drogi Krzyżowej nad ołtarzem kościoła, potęgując w ten sposób eucharystyczne znaczenie tej stacji właśnie we franciszkańskim *dominium gloriae*. Nawiązania do kultu świętego Franciszka, tak ważne dla Kościoła zachodniego, polegają na wprowadzeniu jego postaci, do stacji „Ukrzyżowania”, „Zdjęcia z Krzyża” i „Złożenia do grobu”, w której z lewej strony kompozycji pojawia się obraz stygmatyzacji świętego Franciszka, a z prawej – postać św. Jana Chrzcziciela z napisem „Oto Baranek Boży”.

Jest to bliskie teologicznej wykładni chrztu w świetle – jako chrzcie w wodzie; warto też przypomnieć, że późniejszy święty Franciszek to właściwie św. Jan z Asyżu, któremu nadano na chrzcie drugie imię: Chrzcziciel. Zatem święty Franciszek to Jan Chrzcziciel z Asyżu ale przede wszystkim ten Jan, który dawno temu ochrzcił w świętej rzece prawosławia, Jordanie, Jezusa. Takie utożsamienie unieważnia linearność opowiadanej historii w imię ikonoczości, to jest syntetyczności wyobrażenia i jego odczytania jako aktualnej realizacji w konkretnym miejscu wszystkich przemian człowieka prowadzących z ciemności w jasność.

Nie jest to więc katolicki Franciszek, opiekun zwierząt, skłonny do wzruszenia i usprawiedliwiania grzeszników, ale św. Jan Chrzyciel z Asyżu, wyprowadzający ku światłości widocznej na jego szacie i na przepasce Chrystusa spoczywającego na białym całunie. Jerzy Nowosielski ujmuje to zagadnienie w taki sposób:

„Baranek Boży” to jest Chrystus umierający na krzyżu, ale baranek jest również zwierzęciem zarzynanym rytualnie i tutaj pojawia się właśnie sprawa św. Franciszka, który miał zupełnie specjalny stosunek do świata przyrody, szczególnie do świata zwierząt. Rzecz ta została właściwie całkowicie spłycona w zachodniej świadomości chrześcijańskiej. Takie sentymentalne kazania do ptaszków – a może ptaszki miały do niego kazanie? Prawdopodobnie sama rzeczywistość metafizyczny płynąca ze świata zwierząt bardziej może kształtowała jego duchowość, niż on wpływał na ten świat, przemawiając do zwierząt. Zwierzęta przemawiały do niego swoim językiem. Dalej, sama stygmatyzacja jest bardzo charakterystycznym momentem u św. Franciszka, mianowicie stygmaty pochodzą z Chrystusa, ze skrzydeł Serafina. Są takie wyobrażenia, obrazy, na których wyobrażony jest sam Serafin ukrzyżowany. W ezoterycznych elementach przekazu tradycji religijnych aniołowie reprezentują niejako na wyższym poziomie bytowanie świat przyrody, świat zwierzęcy. Świat zwierzęcy jest pod bezpośrednią opieką aniołów. Ta sprawa komplikuje się jeszcze, to znaczy u mnie ona się uzupełnia, bowiem postać św. Jana Chrzyciela ma szczególnie związek ze światem anielskim. Istnieją prace teologiczne, w których św. Jana Chrzyciela w dziele zbawienia wprost podstawia się na miejsce upadłych aniołów. Mam tu na myśli prace teologiczne o. Sergiusza Bułgakowa. W swojej książce *Przyjaciel Oblubieńca* rozwija intuicje teologiczne, intuicje bardzo zobiektywizowane, bardzo uzasadnione odnośnie do św. Jana Chrzyciela, właśnie w tym kontekście włączenia świata bytów subtelnych w kenozis chrystologiczną. Dlatego nieprzypadkowy wydaje mi się związek z tym św. Franciszka, który – jeszcze raz podkreślam – nosił imię św. Jana Chrzyciela. Ponieważ uważam, że w ogóle w tradycji chrześcijańskiej, a szczególnie – co jest bolesne – zakonu franciszkanów, te wątki, te elementy doświadczenia mitycznego św. Franciszka zostały absolutnie zaniedbane, chciałem je jakiś sposób wyrazić, stworzyć pewną aluzję teologiczną do tych spraw, które – mam nadzieję i podejrzewam – są dzisiaj bardzo ważne. One mogą się w ogóle zaktualizować, ożywić całą myśl teologiczną. Wydaje mi się, że stosunek do świata zwierząt, owa martwa plama, martwy obszar, który doświadczenie chrześcijańskie w tym miejscu pozostawia, jest główną przyczyną kryzysu chrześcijaństwa w świecie zachodnim²³.

²³ Tamże, s. 55.

Ołtarz i XII stacja stanowią całość spajającą chrzest i pasję, grób starego człowieka (*ho palaios anthropos*) i zapowiedź jego zmartwychwstania jako człowieka nowego (*néos ántros*). Abstrakcyjna jest sama czynność zestawiania tak różnych przestrzeni religii w jednym dziele, o ale każdej z osobna i o wszystkich razem nie można opowiedzieć. Taki jest sens przedstawienia ikonicznego, że ujmuje poznanie jako epifanię poprzez doświadczenie niewidzialnego w *vera ikon*, w świętym obrazie. Poznanie świata wyższego w obrazie malowanym, należącym do kultury Zachodu, wynika z opowiedzenia tego, co się widzi jako przedstawione i co – dzięki interpretacji – może odesłać do świata niewidzialnego, ujmowanego poprzez racjonalne lub intuitywne sposoby poznania. Jedynie malarstwo abstrakcyjne umożliwia poznanie aprioryczne, które wynika z metafizycznego niepokoju a nawet szoku poznawczego, ponieważ zbędny tu rozum i intuicja zostają niejako strącone w otchłań iluzji.

Dwutorowość objaśniania różnic percepcji, związana w dużej mierze z różnicą pomiędzy „odbiorem” obrazu a „odbiorem” ikony, wiąże się jednak przede wszystkim z przedstawieniami kluczowego dla religijnej kultury zachodniej i dla chrześcijaństwa wschodniego: przedstawieniami najwyższej figury wiary: Ducha Świętego. Zwracam na to uwagę, ponieważ w tej kluczowej dla teologii i sztuki figurze, tak rzadko przedstawianej w ikonie i obrazie, ujawnia się podstawowa różnica wschodniego i zachodniego sposobu docierania do najwyższych objawień całości chrześcijańskiego świata.

Duch Święty zyskał w sztuce Zachodu naiwny, wynikający z prostej lektury pism teologicznych i Nowego Testamentu symbol gołębiczy. Pod tą postacią jest przeważnie przedstawiany i odczytywany. W ikonie i w ogóle w istotnej dla Nowosielskiego myśli teologicznej Prawosławia, Duch Święty jest ruchem sprawczym, mocą ustanawiającą i twórczą. Artysta mówi, że jest on przedstawiany w ikonie Marii Panny, a zatem jego wyobrażenie ujawnione jest intencjonalnie, odwołuje się do nadziei, jaka towarzyszy Marii matce Chrystusa. Przedstawienie figury Ducha Świętego jest więc tak różne na Zachodzie i na Wschodzie, jak różna jest świadomość dzieląca symbol jako ekwiwalent obrazowy tajemnicy od symbolu jako epifanii. Zewnętrzne, naiwne, mitologiczne zarazem przedstawienie gołębiczy ma charakter postrzeżeniowy, daje się opisać, replikować i przekształcać w rozmaite warianty. Symbol ten stanowi też cel historii pojętej jako rozwój świata ku dobru, opamiętaniu, harmonii – to refleksja Zachodu. Uwewnętrznienie procesu działania Ducha

Świętego, jego tajemnicza niejawność, widoczna jedynie w samym Zwiastowaniu – oto intuicja Wschodu wyrażona w ikonie. Ma to swoje konsekwencje w dwoistości kultur.

Znaczenie różnego sposobu przedstawiania figury Ducha Świętego wydaje się zatem podstawą rozdzielenia, przynajmniej systemowego kultur i religii dwóch obszarów Europy. Sztuka, filozofia i Kościół zachodni są włączone w historię, czują się odpowiedzialne za zmiany świadomości politycznej, społecznej, narodowej, traktują fakty dziejowe, biblijne, symbole i mity jako składniki rzeczywistości i wpisują w stałą strukturę (uzupełnianą oczywiście różnymi zjawiskami, w zależności od czasu, w którym się rodzą) opozycji *sacrum* i *profanum*, czasem w jej bardziej liberalną wersję, kiedy obszary te, jak w religioznawstwie Mircei Eliadego, wzajemnie przenikają się. Uwiarygodnienie procesów historycznych, które jest obsesją Zachodu, weryfikacja faktów i instytucja świadka wydarzeń wymusza na religii, nauce i sztuce Zachodu realizm tymczasowy, historyczny a więc umowny w takim sensie, że jest wynikiem uzgodnionej konwencji określania prawdy i fałszu. Wszelkie obrazy męki ciała na krzyżu, naturalizm przebitego boku, a w szerszej perspektywie wszelkie alegorezy, hagiografia, apokryfy, warianty, konfabulacje i utopie cechują myśl zachodnią, która właśnie na naszych oczach rozpuszcza się w ponowoczesności, jeśli mogę tak ująć konsekwencje idei Nowosielskiego. Zachodowi przyświeca nagle go konieczność rozwoju, mylnie zwanego ewolucją, pogoń za realizacją struktur historycznych jako struktury religijnej. Nadmierne obciążenie koniecznością supremacji indywidualizmu sprawia, że – wracając do sztuki – to artysta staje się osobowością charyzmatyczną i coraz częściej to właśnie jego indywidualna wizja sięga poziomu prawdy objawionej. Pozycja taka musi być udokumentowana – a dokumentem staje się zazwyczaj to, co realne, fotograficzne, cielesne, choć przecież przetworzone w procesie tworzenia czy przenoszenia artefaktu w dziedzinę sztuki.

Mentalność artysty, filozofa, a także Kościoła wschodniego, jest oparta na przekonaniu albo lepiej na nauce płynącej z intuicji, że możliwe jest unieruchomienie zjawisk świata metafizycznego w kanonie. Jest to możliwe dlatego, że, jak mówi Nowosielski, „twórczość artystyczna stanowi jedność z aktem teologicznym”²⁴. Ujęcie fenomenów w matryce obrazów jest wyrazem „esencji ikonicznej”, a jej symptomem bywa pojawienie się charyzmatyków, którzy

²⁴ Tamże, s. 43.

poprzez „świadomość wzrokową dotykając realności Królestwa Bożego”²⁵. To oni właśnie piszą ikony jako esencję niezmienności, która ujawniona zostaje przez „realizm eschatologiczny”. Ikona nie może podlegać prawom rozwoju, ponieważ nie oddziela *sacrum* od *profanum*, jak czyni to Zachód. Dlatego – jak mówi Nowosielski – ikona przestała być prawdą, kiedy zaczęła zawierać elementy sztuki zachodniej, a więc kiedy stała się obrazem artystycznym (malowane ikony Uszakowa). Malarski rozwój ikony jest jej upadkiem. Dopiero w XX wieku, kiedy w sztuce Zachodu nastąpiło podważenie procesów rozwojowych, ikona odrodziła się w kanonie zaprzepaszczonej w sztuce wieków dawnych (od baroku począwszy) i wraca jako stały kanon teologiczny, ponieważ wrażliwy człowiek Zachodu po doświadczeniu abstrakcji, czyli doznania transcendencji przez sztukę abstrakcyjną, rozpoznał w doświadczeniu ikony również graniczne doświadczenie najwyższych tajemnic abstrakcyjnego obrazu; abstrakcja i ikona wymagają bowiem kontemplacji, a nie rozumienia, skupienia na znaku, a nie na narracji, bezpośredniego spotkania, a nie relacji o spotkaniu. Dodałbym jeszcze, że w takim doświadczeniu – kontemplujący (czytający) ikonę staje się nagim świadkiem jej znaków. W tym sensie powtórzona jest owa ważna dla prawosławia figura nagiego młodzieńca, który pojawia się w Ewangelii św. Marka jako świadek pojmania Chrystusa, który, dojrzany przez żołnierzy rzymskich i schwytany przez nich – uciekł, pozostawiając w ich rękach swoją szatę.

III

Mojemu ideałowi jest najbliższe to wyobrażenie, które stanowi po prostu w ikonie Golgotę. To jest ukrzyżowanie, które nie wyłącza aspektów katastrofy i tragedii, cierpienia i tortury, lecz potrafi je przepoić takim duchowy, światłem, że te aspekty zamiast być aspektami poniżenia i udrczenia stają się znamionami chwały. Jest to wielka tajemnica sztuki. Bliskie są mi wyobrażenia gotyckie czy obrazy Grünewalda, ale ideałem mojego wyobrażenia Ukrzyżowania jest to, które przedstawia samą katastrofę, nagą katastrofę, ale w znamionach chwały. W szczytowych osiągnięciach sztuki czy w wyobrażeniach Grünewalda, bo on malował kilka Ukrzyżowań [...] jest coś z charyzmatycznego przekazania aspektu grozy. Jest tam coś z tego, co w pełni występuje w wyobrażeniu

²⁵ Tamże, s. 44.

ikonowym, ale ujawnia się w jakiś inny, bardziej ukryty sposób. W obrazach Grünewalda na przykład prześwieca aspekt chwalebny (jest to bardzo trudne do uchwycenia). Wyobrażenia Grünewalda są mi bardzo bliskie, chociaż nie dochodzą do tej pełnej syntetycznej równowagi tak jak kanoniczne wyobrażenia ikony²⁶.

W przedstawiony wyżej sposób Nowosielski ujmował figurację Ukrzyżowania i powtarzał wielokrotnie w różnych latach przekonanie, że realizacje w sztuce są właściwie religijnym i malarskim aktem granicznym, na granicy analitycznego języka sztuki, któremu potrzebna jest harmonia na wyższym poziomie. „Syntetyczna równowaga”, o której mówi, wynikać miałyby ze skierowania przeżycia wyłącznie na ciało Chrystusa pozostawionego w samotności, ciała określonego geometrią kanonu, ciała przepasanego najczystsza, jaką można zastosować bielą malowanej tkaniny. Syntetyczność wynikałaby wprost z punkowego skupienia wzroku na tej bieli, która jest znakiem Zmartwychwstania. W ten sposób ciało i cielesność, tak eksploatowane w malarstwie Zachodu, które ma charakter analityczny, zostają zastąpione przez podstawowy symbol bieli spajający rzeczywistość ziemską i niebiańską Chrystusa. Przedstawienie Zmartwychwstania na ikonie i w malarstwie zachodnim zatem różnią się od siebie w kwestii podstawowej: w sposobie ujmowania ciała ze względu na obecność lub nieobecność rzeczywistego świadka zdarzenia.

Obrazy Zmartwychwstania w sztuce Zachodu Nowosielski ocenia w taki sposób:

To są według mnie fantazje i to jest jakaś aberracja. Dlatego, że sceny Zmartwychwstania nikt nie widział, nie było świadków tego wydarzenia, widziało tylko Zmartwychwstałego Chrystusa w różnych sytuacjach. Nikt natomiast nie widział Zmartwychwstania, więc malowanie Chrystusa wychodzącego z grobu jest wyobrażeniem również symbolicznym, podobnie zresztą jak malowanie Chrystusa schodzącego do piekieł, z tym, że zawartość teologiczna obrazu Zmartwychwstania powstałego na zachodzie jako symbolu jest o wiele mniejsza, a może nawet i zupełnie fałszywa. Dlatego się wydaje, że słuszny był w Kościele prawosławnym zakaz malowania w ten sposób Zmartwychwstania. Dopiero od XVI wieku pod wpływem zachodnim zaczęły się pojawiać tego rodzaju malowane sceny – zupełnie już nieprawomocne²⁷.

²⁶ Tamże, s. 64.

²⁷ Tamże, s. 69. Dz. cyt., s. 123.

Jednak w książce zatytułowanej *Mój Chrystus* Jerzy Nowosielski w rozmowie ze Zbigniewem Podgórcem referuje związek Ukrzyżowania z figurą św. Franciszka w taki oto sposób:

Wyobrażenie Ukrzyżowanego Chrystusa było najbardziej rozpowszechnionym typem ikony w średniowiecznej Italii. Na szczycie każdego ikonostasu w średniowiecznym Kościele włoskim, bo były w nich przecież ikonostasy, typowe klasyczne ikonostasy, umieszczano zawsze olbrzymich rozmiarów Ukrzyżowanie. [...] Krzyż franciszkański to nic innego, jak właśnie italski typ Ukrzyżowania ze szczytu włoskiego ikonostasu. Takie Ukrzyżowanie jest uzupełnione postaciami Matki Bożej i św. Jana Teologa oraz często scenami pasyjnymi. To bardzo rozbudowana, wspaniała, majestatyczna kompozycja, pełna niesamowitej ekspresji. I właśnie jedno z takich Ukrzyżowań ze szczytu ikonostasu stało się przedmiotem kontemplacji św. Franciszka. Takie Ukrzyżowanie przetrwały we włoskich kościołach od zarania renesansu. Stanowiły one jakby zwornik, były tym czymś, co wiązało duchowo chrześcijaństwo zachodnie ze wschodnim. W ostatnich czasach znów się do tego rodzaju wyobrażeń ikonograficznych, wspólnych dla całego chrześcijaństwa, wraca²⁸.

Jerzy Nowosielski wiedział o tym, że istnieją ikony Drogi Krzyżowej, w których jako XV stacja przedstawione bywa Zmartwychwstanie. Nie występował w nich jednak, wedle malarza, realizm ikony, lecz pojawiło się przystosowanie obrazu do zasady *Biblia pauperum*. Miernikiem wartości stał się tu przede wszystkim brak świadka samego Zmartwychwstania (nawet straż rzymska postawiona u grobu spała); a przecież „ikona pokazuje tylko to, co naprawdę można malować, co można wyrazić dlatego, że jest ona świadkiem świętego wydarzenia: przedstawia zatem prawdziwy i zaświadczony związek rzeczywistości empirycznej z rzeczywistością transcendentną”²⁹.

Obszarem, na którym jako podstawowe dominanty kultury i religii współistnieją cechy sztuki i religii Wschodu i Zachodu, jest Polska, w jej historii i współczesności. Jako teren granicy kultur stanowi rodzaj „laboratorium kontaktów międzykonfesyjnych chrześcijaństwa”³⁰. Nie tylko w przestrzeni tematów sztuki i sposobów prezentacji *sacrum* rywalizowały z sobą lub się uzupełniały tradycje malarstwa ikonicznego i hagiograficznego, „punktowego” i „narracyjnego”, jakbym to określił, ale prze-

²⁸ Tamże, s. 123.

²⁹ Por. tamże, s. 69.

³⁰ Określenie Z. Podgórcza, *Mój Chrystus...*, s. 68.

ciwstawały się sobie różne religie pochodzące z tego samego źródła, to znaczy z wiary w Chrystusa. Podobnie jak w dziejach malarstwa można dostrzec proces dialogu idei teologicznych, tak też – równoległe – widać ten proces w historii i geografii religii.

Na terenie Polski, gdzieś na linii Krosno–Sanok–Bielsk Podlaski–Siedlce spotkały się Kościoły dwóch tradycji: bizantyńskiej i łacińskiej. Jest jeszcze w polskiej kulturze religijnej obecny islam, który dość istotnie się w niej zaznaczył, ale nie o nim chciałbym mówić, gdyż pyta mnie Pan o kontakty międzychrześcijańskie w Polsce, o kontakty między Kościołem Wschodnim i Kościołem Zachodnim. Każdy z nich występuje w dwóch zasadniczych odmianach. Jeśli chodzi o Kościół Zachodni to w odmianie rzymskokatolickiej i protestanckiej różnych ugrupowań, zaś w przypadku Kościoła Wschodniego w odmianie ściśle wschodniej – prawosławnej i mieszanej – unickiej. W pewnym momencie, a moment ten nastąpił gdzieś w siedemnastym wieku, właśnie Kościół unicki stał się platformą przenikania i asymilowania pewnych elementów kultury duchowej chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Później jednak zaczęły się procesy odwrotne, nastąpił okres oczyszczeni, jeśli chodzi o przynależność do takiej czy innej duchowości³¹.

Według Nowosielskiego, teologia nie rozwinęła się w takich obszarach, które można nazwać pogranicznymi, choć wydawałoby się, że właśnie tam było naturalne miejsce dla sporów, kontynuacji i nawiązania we wzajemnej dialektyce różnych wyznań. Na Kresach, na pograniczu religii Kościół Zachodu wystąpił jako polski katolicyzm, a Kościół Wschodu jako ukraińskie prawosławie i również jako ukraiński Kościół unicki:

Kościoły lokalne, ukraińskie prawosławie i ukraińska unia, nie rozwinęły interesującej teologii, mieli wyłącznie kompilatorów. Były to właściwie Kościoły buforowe, skupiały się bardziej na wzajemnej konfrontacji niż na rozwoju myśli teologicznej. Ich zadaniem był atak i obrona, dlatego ani w ukraińskim Kościele prawosławnym, ani w ukraińskim Kościele unickim nie nastąpił rozkwit teologii w takim stopniu, w jakim rozwinęła się rosyjska prawosławna myśl teologiczna na przełomie XIX i XX wieku. Zresztą również w Kościele rzymskokatolickim w Polsce też jakichś szczególnie oryginalnych myśli teologicznych nie widać...³²

³¹ Tamże.

³² Tamże.

Brak myśli teologicznej, która odpowiadałaby rozwojowi kultury i świadomości człowieka, a więc brak dialogu jako źródła tej myśli, wynika, zdaniem Nowosielskiego, z niewystarczającego poziomu intelektualnego partnerów rozmowy. Na terenie Polski ten warunek nie został spełniony, więc teologia znalazła się w pułapce zacofania. Podobnie jak w malarstwie – ożywczy duch nowoczesności, który tak wiele znaczy dla rozwoju myśli i obrazu w dziejach kultury – ożywczy ducha abstrakcji tylko w nielicznych przypadkach doprowadził do możliwej syntezy idei malarstwa Wschodu i Zachodu na poziomie teologii i ikony.

Nowosielski sądzi, że choć literatura teologiczna katolicyzmu i protestantyzmu jest ogromna, to jednak nie dotarła do istoty transcendencji, inaczej niż – dzięki doświadczeniu abstrakcji – malarstwo. Dzięki niemu zwrócono uwagę na świętość ikony, a jednocześnie to ono spowodowało ujawnienie „walorów artystycznych sakralnego malarstwa chrześcijańskiego Wschodu, co dokonało się dzięki sztuce nowoczesnej”³³.

LITERATURA

- Czerni K., *Nietoperz w świątyni. Biografia Jerzego Nowosielskiego*, Kraków 2011.
- Czerska K., *O poszukiwaniu sacrum w malarstwie abstrakcyjnym Jerzego Nowosielskiego*, „Acta Slavica” 2014.
- Evdokimov P., *Sztuka ikony, Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999.
- Jerzy Nowosielski. *Katalog Muzeum Narodowego w Poznaniu*, red. A. Kostołowski, W. Nowaczyk, Poznań 1993.
- Kalinowski L., *O możliwościach odczytywania dzieła sztuki*, [w:] *Tessera. Sztuka jako przedmiot badań*. Na Jubileusz Profesora Mieczysława Porębskiego przygotowało Muzeum Narodowe w Krakowie i Wydawnictwo Literackie, (red. zbior.), Kraków 1981.
- Klinger J., *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983.
- Madeyski J., *Jerzy Nowosielski*, Kraków 1973.
- Nowosielski J., *Zagubiona bazylika. Refleksje o sztuce i wierze*, wstęp i red. K. Czerni, Kraków 2013.
- Nowosielski J., *Sztuka po końcu świata. Rozmowy, wybór i układ K. Czerni*, Kraków 2012.
- Podgórzec Z., *Mój Chrystus Rozmowy z Jerzy Nowosielskim*, Białystok 1993.

³³ Tamże, s. 121.

- Podgórzec Z., *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Warszawa 1985.
- Szturc W., *Oko ikony*, [w:] tenże, *Moje przestrzenie. Szkice o wrażliwości ludzkiej*, Kraków 2004.
- Tytko M. M., *Jerzy Nowosielski. Rys biograficzny*, „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze” 1992–1993, t. 1/2.
- Uspienski L., *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2009.
- Ziembicka B., *Nowosielski na Azorach*, www.bognaziembicka.pl/2225/nowosielski-na-azorach.

Włodzimierz Szturc
Jagiellonian University

SUMMARY

Jerzy Nowosielski. Painter and Monastic Theologian

The author re-reads Jerzy Nowosielski's thoughts on East and West as two spaces of art and religion. Analyzing the figures of memory and imagination appearing in Nowosielski's writings, conversations, and paintings, he reveals that today they raise questions that have not been answered over the centuries of the development of theology and painting.

The most important issue in this area is the importance of the painting of the Way of the Cross and the Crucifixion as icons that can be made thanks to the experience of abstract painting. It is thanks to him that the theology contained in the painting representation is possible.

Nowosielski's works on theology and the performance of an icon can be viewed in terms of monastic thought, because the very idea of an icon, resulting from the practice of painting and Orthodoxy, is for this artist the focus of the project of “a monastery of those who see the invisible”, created by a community of people who adore the invisible icons and those who feel their stigmatizing presence.

Keywords: icon, abstract painting, Orthodox Church, art of the East, art of the West.

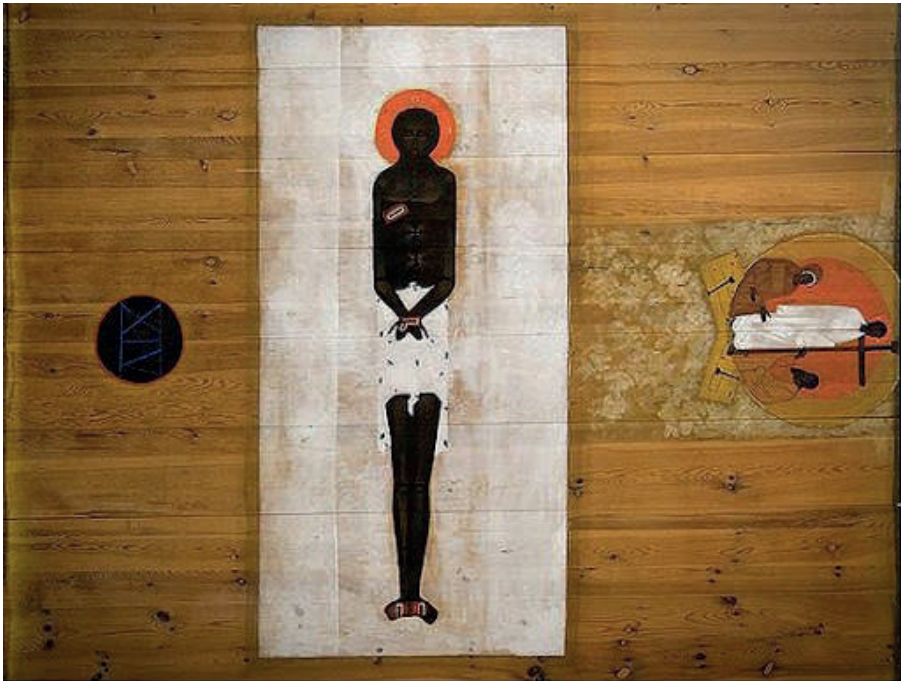
Słowa kluczowe: ikona, malarstwo abstrakcyjne, Cerkiew prawosławna, sztuka Wschodu, sztuka Zachodu.



Jerzy Nowosielski, *Ukrzyżowanie*, stacja *Drogi Krzyżowej*, na ścianie eucharystycznej kościoła Niepokalanego Poczęcia NMP, Kraków-Azory, za artykułem: Bogna Ziembicka, *Nowosielski na Azorach*, www.bognaziembicka.pl/2225/nowosielski-na-azorach [dostęp: 3.11.2020]



Jerzy Nowosielski, ikona Matki Boskiej w części ołtarzowej kościoła pw. Opatrzności Bożej w Warszawie-Wesołej, źródło: www.wesola.waw.pl > spotkania-ze-sztuka-gerzego-nowosielskiego [dostęp: 3.11.2020]



Jerzy Nowosielski, *Chrystus po śmierci leżący na całunie*, stacja Drogi Krzyżowej na ścianie eucharystycznej kościoła Niepokalanego Poczęcia NMP, Kraków-Azory, za artykułem: Bogna Ziembicka, *Nowosielski na Azorach*, www.bognaziembicka.pl/2225/nowosielski-na-azorach [dostęp: 3.11.2020]

Michał Piętniewicz

Uniwersytet w Białymstoku

ORCID: 0000-0001-6000-1409

PŁONĄCA ROSĄ RÓŻA. ASPEKTY FILOLOGICZNE I TEOLOGICZNE PISM ŚW. JANA OD KRZYŻA. KOMUNIKAT

Po przeczytaniu dzieł św. Jana od Krzyża, Doktora Kościoła, w tłumaczeniu Ojca Bernarda Smyraka (OCD), nie mogę oprzeć się intuicji, że droga duchowa tego hiszpańskiego mistyka Karmelu, który tak bardzo wpłynął na literaturę światową, poezję i duchowość, w tym bardzo znaczącym stopniu na polską duchowość i polską literaturę, opiera się na generalnym zawierzeniu Panu, że wszystko, co czynimy, choćbyśmy nie czynili tego w stopniu doskonałym, do Niego w rezultacie zmierza, do pełnego miłości i słodczy zjednoczenia z Nim.

Chrześcijaństwo w wydaniu św. Jana od Krzyża jest niezwykle specyficzne i osobliwe, bo jakby oderwane od tak ważnego przecież podglebia instytucjonalnego, a nawet można zaryzykować stwierdzenie, że w dużym stopniu liturgicznego. Czas spotkania z Bogiem w Jego krzyżu, męce i chwale odbywa się bardzo cicho, jakby po kryjomu, w izdebce serca. Jest ono spotkaniem sam na sam, twarzą w twarz, w ciemnej, mistycznej nocy, wypełnionej cudownymi zapachami i wonnościami. Rozkosz duchowa jest większa aniżeli zmysłowa, erotyczna, a Oblubieniec, jakim jest Pan Bóg w osobie Jezusa Chrystusa, daje już tutaj, na ziemi, najwyższe spełnienie duchowe.

Miłość Boża nie zna granic, ale w granicach ziemskiego bytowania możemy jedynie doświadczać Boga na sposób ziemski, o czym pisze św. Jan od Krzyża. Pierwiastek nadprzyrodzony jest niewątpliwie niezwykle istotny w drodze duchowej, którą opisuje, ale zarazem zastrzega mistrz, że nie

sposób pojąć, objąć ani zrozumieć Boga, że możemy jedynie mieć do czynienia z mrokiem i ciemnością, być pogrążeni w słodkiej niewiedzy o Nim.

Zjednoczenie miłosne z Bogiem, bo tak je nazywa św. Jan od Krzyża, polega na przebyciu bardzo trudnej drogi duchowej, na której więcej można spotkać wyrzeczeń, trudów i udręczeń aniżeli czegoś łatwego, co przychodzi ot tak, jak błysk zapalki. Jak zinterpretować to, o czym często św. Jan pisze, mianowicie wystrzeganie i wyrzekanie się rzeczy ziemskich, zmysłowych, które mistyk nazywa niskimi? Myślę, że należałoby tutaj zastosować kategorię miłosierdzia i Bożego przebaczenia. Bóg nigdy nie odrzuca ludzi słabych i ulegających pokusie. Droga św. Jana od Krzyża nie wiedzie bowiem poprzez prostą i wulgarną negację rzeczy ziemskich, jest o wiele bardziej wyrafinowana i skomplikowana. Pisze mistyk, że poprzez dogłębne rozoznanie trzeba w sobie przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie, czy dana rzecz pochodzi od Złego czy od Pana Boga. Nawet rzeczy piękne bowiem, cudowne zapachy, mogą być mamiące, mamiące właśnie zmysły, które tutaj, w drodze ziemskiej, przeszkadzają w drodze do pełnego zjednoczenia się z Oblubieńcem, którym jest Jezus Chrystus. Zmysły zatem nie są złe same w sobie, ale ich niedoskonałość polega na tym, że odciągają ku prawdziwemu zjednoczeniu, które św. Jan od Krzyża określa najpierw jako „zaręczyny duchowe”, w których pierwiastki ciemności jeszcze tkwią, a potem jako „zaślubiny duchowe”, kiedy można już cieszyć się ze słodczy przebywania z Umiłowanym. Warunkiem dobrych i owocnych zaręczyn i zaślubin duchowych, jest dogłębne poznanie siebie, ergo zanurzenie się w swojej samotności, w swojej, samotnej izdebce serca.

Drogę duchową św. Jana od Krzyża można też w pewnym sensie nazwać drogą podziękowania za życie. Choć św. Jan był więziony i bardzo wiele przecierpiał, jego życie było spełnione. Życie jest darem od Boga. Należy się za nie wdzięczność i miłość wobec tych, którym je zawdzięczamy. Gdzieś między wersami pięknej poezji św. Jana od Krzyża, ukryta przecież, wybrzmiewa jasne źródło miłości dla rodziców za dar życia i wdzięczność Panu Bogu. Być może można wysnuć interpretację, że połączenie z Oblubieńcem jest w jakimś sensie połączeniem z rodzicami: z matką w jej łonie, bo św. Jan na końcu pisze o głębokości łona Bożego, w którym człowiek szczęśliwy prawdziwie zawsze znajdzie odpoczynek. I za Ojcem, który jest, jak pisze mistyk, *łagodny*, zawsze się troszczy o swe dzieci, nawet wtedy, kiedy, przepraszam za kolokwializm, broją albo są niedoskonali względem swego Ojca.

Oczyszczenie duszy, noc ciemna, która dzieli się na noc czynną i bierną, w którą wpada jasne, łagodne światło kontemplacji, można nazwać nie tylko zjednoczeniem się z Bogiem i w samym Bogu, co również z tym, co istnieje w człowieku najgłębiej, co jest jego wewnętrznym konarem, korzeniem oraz rozgałęzieniem, odnogami. O ile odnogi są, by tak rzec, światowe, zmysłowe, kiedy upadamy pod wpływem np. nadmiernego pożądania, ale wtedy Pan Bóg i tak nam wybaczy i zawsze nas z tego upadku podnosi – jak Miłosierny i zawsze wybaczący Ojciec. O tyle konary i korzenie, ta ciemna moc podziemna, to mieszkający w nas Bóg. Psychologicznie oraz psychoanalitycznie interpretując św. Jana od Krzyża, można powiedzieć, że w nocy ciemnej jakoś jednoczymy się z animusem i animą, z pierwiastkiem męskim i żeńskim mieszkającym w nas, czyli właśnie z matką i ojcem. Bóg przecież zawiera w sobie te dwa pierwiastki wedle psychoanalizy Jungowskiej i zjednoczenie z Nim, to psychoanalitycznie bezgraniczna wdzięczność i miłość dla swoich rodziców za dar życia. Jednak droga przez życie jest drogą udręczeń, utrapień, cierpień. Często człowiek na tej drodze jakby zaprzecza swoim rodzicom, nie kocha ich, albo kocha za mało, albo nie potrafi właściwie wyrazić swoją miłość do nich. A w nocy oblubieńczej do duszy wlewa się przedziwne i przepiękne światło pojednania – tak jakby matka i ojciec byli w tym świetle w wielkiej chwale Bożej. Tyle może tytułem psychoanalizy, która jako metoda badania tekstu literackiego okazuje się często efektywna.

Święty Jan od Krzyża posiłkuje się w wyrazie zaślubin z Bogiem obrazami wyjętymi z *Pieśni nad Pieśniami*. Czym jest *Pieśń nad pieśniami*, tak naprawdę do tej pory nie wiemy.

Wyrzeczenie się zmysłów w drodze duchowej św. Jana od Krzyża, wyrzeczenie się nędzy i przywiązań ziemskich jest, jak się zdaje, równoznaczne z wyzbyciem się nienawiści do świata stworzonego przez Boga. Nie chodzi bowiem w ogołoceniu zmysłowym o wyzbycie się miłości do dzieła Pana, ale tym mocniejsze jego ukochanie, poprzez uwypuklenie tych aspektów dzieła Bożego, które szczególnie przemawiają jako to, co można określić mianem możliwości nieskończonego piękna, nieskończonej miłości, nieskończonej adoracji.

Chwała Boża płynie u św. Jana od Krzyża, poprzez chyba głównie pojednanie się z samym sobą na drodze ogołocenia i nocy ciemnej, w której nie maleje, ale właśnie wzrasta miłość do tego, co jest, nie antymetafizyczna, wielbiąca nicność, ale metafizyczna, wielbiąca dzieło Boże. Trzykrotnie powtórzone słowo

„nic” „W drodze na górę Karmel”, oznacza tak naprawdę trzykrotną afirmację i umiłowanie tego, co jest, co dzieje się i co już się stało.

Na uwagę w drodze mistycznej św. Jana od Krzyża zwraca uwagę przede wszystkim aspekt cierpienia. Bez trudów, wyrzeczeń, utrapień i udręczeń, dusza nie osiągnie stanu zaślubin duchowych. Jednak to nie same zmysły dręczą duszę jako nieczystość, ale nieczystość, która jest w środku, spowodowana przez niedoskonałe poznanie zmysłowe, które jakby mąci i zaciemnia obraz prawdy. Proste utożsamienie cierpienia ze światem zmysłowym nie będzie u św. Jana od Krzyża prawdziwe. Zmysły bowiem raczej, paradoksalnie mogą służyć budowaniu relacji z Bogiem, kiedy zostaną dobrze użyte i przeżyte. Przypomnijmy, że piękny zapach, cudowna wonność mirry i kadzidła mogą pochodzić zarówno od Złego jak i od Pana Boga. Potrzeba tutaj głębokiego rozeznania w samym sobie. Temu służyłaby właśnie noc ciemna zmysłów, w której dochodzi do głosu cały nurt podziemny człowieka, to, czego on w zwykłej codzienności nie uświadamia sobie. Prawdziwe piękno światła Bożego dochodzi do głosu, kiedy ten nurt ciemny zostanie w odpowiedni sposób oswojony, kiedy wylecą z niego, mówiąc poetyckimi słowami mistyka, „synogarlice”, na jasne, dzienne światło i zaczną śpiewać. Prawdziwa wieczerza Pańska, jak pisze mistyk, zaczyna się właśnie w owym prawdziwym widzeniu, które jest przede wszystkim widzeniem wewnętrznym, czyli poszukiwaniem właściwej i głębokiej prawdy w sobie samym, prawdy o tym, kim Bóg nie jest, ponieważ Boga poznać nigdy nie możemy, więc zbliżyć się możemy do Niego tylko przez negację. Jednak ta negacja świata zmysłowego prowadzi do głębokiej afirmacji czegoś, czyli właśnie świata Bożego, pojmowanego na sposób metafizyczny, jako coś, co jednak można zobaczyć, co się widzi właśnie przy pomocy zmysłów, a nie na zaprzeczaniu czegoś.

Najważniejsza jest u św. Jana od Krzyża prawda wewnętrzna, w której dokonuje się akt zaślubin z Oblubieńcem, czyli z Jezusem Chrystusem. Ogołocenie w nocy ciemnej z pożądania nie polega na negacji świata zmysłowego, ale raczej na pokazaniu tego, jak jednak niedoskonałe są zmysły w obliczu samotnej, wewnętrznej prawdy.

Mistyka św. Jana od Krzyża wyrażona jest głównie przy pomocy słów poezji. Pełno w niej rozmaitych metafor. Mamy tutaj do czynienia na przykład z przyrównaniem Ducha św. do lekkiego powiewu, który wieje, kędy chce. Lekkie i słodkie brzemie przebywania z Chrystusem Oblubieńcem nie bie-

rze się jednak od razu, znikąd. Trzeba przejść drogę. Tak jak wskazał Chrystus w Ewangelii, że do Boga prowadzi właśnie droga. Jest to droga niebywale trudna droga, w której centralnym punktem jest Krzyż. Ale Krzyż staje się Drzewem Życia, ponieważ zawiera zapowiedź Zmartwychwstania.

Jak odnieść, może nieco prostacko, tę niezwykłą mistykę do dnia codziennego, tak aby tzw. zwykli ludzie mieli z niej korzyść? Otóż moim zdaniem polega ta mistyka przede wszystkim na zawierzeniu, na ufności. Należałoby ufać Chrystusowi na naszej drodze życia. W miarę możliwości rozpoznawać Go.

Święty Jan od Krzyża daje nam trudne zadanie. Wprowadza najambitniejsze dusze w Ciemną Noc Zmysłów, która polega na ogołoceniu duszy z wszelkich pożądań. Bycie duszą ogołoconą to tyle, co bycie duszą mądrą Mądrością Bożą.

Nie wiemy, w jakim czasie rozgrywa się dramat tego misterium zaślubin duszy z Bogiem. Można jednak podejrzewać, że nie chodzi w nim o dni, miesiące, nawet lata. Ale ten czas jest o wiele dłuższy, jest to całe życie pojedynczego człowieka, który Bogu zaufa.

Święty Jan od Krzyża, doktor Kościoła, uczy nas, że brzemie Krzyża może być słodkie i lekkie. Uczy nas, że życie wieczne osiąga się przez post, modlitwę i cierpienie.

Jakże poetyckie są obrazy, które ukazują Oblubieńca w postaci śpiewu słowika, lekkiego powiewu, pięknych zapachów. Mistyka karmelu to nie tylko bowiem modlitwa, to również przepiękna poezja, pełna rozbudowanych metafor. W tej poezji chłód pali, róża ociekająca rosą płonie, kiedy dusza przechodzi przez trudny etap wewnętrznego oczyszczenia. Ale ten etap jest konieczny, aby zaznać prawdziwego orzeźwienia Bogiem.

Święty Jan od Krzyża pisze, że nasza codzienność jest przede wszystkim obowiązkiem, a uciekanie od obowiązku jest równoznaczne z ucieczką od Boga. Pisze też, że Bóg Izraela nigdy nie śpi, ciągle czuwa, ciągle pracuje. To trudna droga. Wymaga wielkiego, duchowego wysiłku. Cierpienie jest czymś dobrym w mistyce św. Jana, jest słodkim jarzmem, brzemieniem, lekkim Krzyżem do niesienia. To z ran Chrystusa właśnie dobywają się te cudowne zapachy, wonności. Warunkiem jest posłuszeństwo i pokora, które są w człowieku znalezione poprzez miłość.

Należy zapamiętać z tej lekcji, że przeciwstawienie państwa Bożego państwu ziemskiemu jest pozorne, ponieważ pisze św. Jan od Krzyża, że w tym,

ziemskim życiu, już możemy dostąpić cudownej łaski. Bóg chce, abyśmy byli szczęśliwi już tu, na ziemi. Nie należy zapominać o swoich obowiązkach – jeśli Pan Bóg czegoś chce to tego, abyśmy dobrze i gorliwie wypełniali swoje obowiązki ku Jego nieskończonej chwale.

Małżeństwo duszy z Oblubieńcem poprzedzone jest długim okresem przygotowań i zasadniczo wieńczy pewien etap. Ten etap to nasza ziemská droga, przez którą powinniśmy iść z miłością i obdarzać ją naszych bliskich, przyjaciół i wszystkich ludzi dookoła nas. Lekcja św. Jana od Krzyża jest przede wszystkim lekcją pokory. Pycha ze swojego duchowego bogactwa jest sprawą szatańską. Należy się ukorzyć przed najmniejszym. Wtedy dopiero prawdziwa miłość nabierze właściwego sensu.

Świętym paradoksem pism św. Jana od Krzyża jest fakt, że metafory tam użyte niezwykle działają na zmysły i pobudzają wyobraźnię – a z drugiej strony nie należy zbyt ufać zmysłom i wyobraźni. To jednak jedyne, choć niedoskonałe, którym dysponujemy w ziemskim życiu, które, jak pisałem, należy docenić jako szczególny dar metafizyczny i obszar specyficznego działania Bożej łaski. Ziemská nicość może być piękna i obrodzić w specyficzne, bo paradoksalne świadectwo metafizyczne, które zawarte jest w tych pismach. Jeśli mowa o metafizyce, trzeba powiedzieć od razu o poezji. Poezja św. Jana od Krzyża, również ta wyrażona przy pomocy pięknych, obrazowych metafor w prozie, jest głęboka metafizyczna, a to znaczy tyle, co ufna w dzieło Boże, w Stworzenie.

Głównym obszarem wydarzania się poezji mistycznej św. Jana od Krzyża jest coś, co określił mianem „gęstwiny krzyża”. Jak rozumieć to sformułowanie? Nasuwa ono trop, że Krzyż nie jest czymś prostym, choć wydaje się zbudowany w sposób prosty. W rzeczywistości w „gęstwinie krzyża” dochodzi do głębokiego dramatu i równocześnie głębokiego misterium pojednania ze światem i Bogiem, więcej – do odkupienia świata. Świat zostaje odkupiony przez trud i mękę pojedynczego życia naszego Zbawiciela, które stanowi prefigurację wszystkich partykularnych istnień ludzkich, dźwigających swój własny krzyż, swoje własne brzemie. W nich, w tych życiach, które się odnoszą do krzyża, dochodzi do specyficznego zaciemniania sensu znaczeń. W gęstwinie cichego boru gdzieniegdzie rozbłykuje światło, ale więcej jest niejasności, właśnie owej gęstwiny sensu, gdzie trudno rozeznaczyć znaczenie. Zamiast znaczenia obcujemy raczej ze zmaczeniem, zatarciem, mgłą, niejasnością semantyczną. Żeby wyklarować niejasności, właściwa droga, wydaje się, że powinna

prowadzić od semantyki do semiotyki. Mowa tutaj o semiotyce krzyża. Krzyż obwarowany „gęstwina” znaczeń, powinien stać się w życiu każdego chrześcijanina wyraźnym znakiem i centralnym punktem odniesienia wszystkich działań. Dopiero krzyż pojmowany jako wyraźny znak, a nie tylko ciemne, niejasne znaczenie, daje odpowiedni drogowskaz. Zresztą jako znak można go jedynie tutaj, na ziemi, pojmować. Człowiek ma za słabe moce duchowe oraz intelektualne, aby w pełni pojąć tak niezwykle bogatą i skomplikowaną semantykę krzyża, nie bójmy się tego powiedzieć, bogatą przede wszystkim w sens Boski, będący poza zasięgiem umysłu ludzkiego, przywiązanego przede wszystkim do spraw ziemskich i myślącym przede wszystkim podług praw ziemskich. Krzyż staje się znakiem hierofanii oraz przymierza między niebem a ziemią, wyznacza jedyne i oryginalne *axis mundi* każdego człowieka wierzącego. Staje się Drzewem Życia. I w ten sposób pojęty stanowi u św. Jana od Krzyża jarzmo słodkie i lekkie.

Życie chrześcijańskie przedstawione jest w pismach tego mistyka karmelitańskiego w sposób niezwykle poetycki. Można powiedzieć, że droga mistycznej przemiany jest również w pewnym sensie przeobrażeniem poetyckim, przeobrażeniem językowym – zresztą przyznaje św. Jan na samym początku jak niezwykle ważny jest dla niego język jako budulec drogi prowadzącej do zaślubin duchowych z Bogiem. Jak pisze św. Jan od Krzyża, „lepsze jest opanowanie języka niż post o chlebie i wodzie”¹.

Lekcja, którą wnosimy z mistyki św. Jana od Krzyża, to przede wszystkim lekcja nocy ciemnej, która dzieli się na noc czynną i noc bierną. Jedynie prawdziwie ogołocona dusza przez ogień wewnętrzny jest w stanie przyjąć Boga i napełnić się Bożą miłością.

LITERATURA

Św. Jan od Krzyża. *Doktor Kościoła. Dzieła*, tłum. O.B. Smyrak OCD, Kraków 1986.

¹ Por. Św. Jan od Krzyża. *Doktor Kościoła. Dzieła*, tłum. O.B. Smyrak OCD, Kraków 1986 s. 103.

Michał Piętniewicz

University of Białystok

SUMMARY

A Rose Burning with Dew.

The Philological and Theological Aspects of Works of Saint John of the Cross. The Message

The article is focused basically on works written by Saint John from Cross. It is referring the Saint's view of life going from birth to death. Both life and death are going from nothingness. However nothingness is not the main meaning of life. Nothingness is the road to God, but a man should not neglect the visible world – this is the main interpretation of the works by Saint John from Cross. In the middle of the nothingness we join into ourselves our archetypes – anima and animus, our mother and our father. This could be God inside us, because in fact we know nothing about God. The road to God is full of despair and suffering, we are going to the God through the Cross. We don't know really the true meaning of the Cross – our view comes from semantic sense of Cross to the semiotic sense of Cross. The Cross should be the sign for us, only the sign because the semantic meaning is too much for our intellectual abilities. The very important tool to know anything about God is language. This is the reason why the language of Saint John from Cross is poetic, full of paradoxes and metaphors.

Key words: Jesus Christ, cross, the dark night of the soul, senses, Lover, language, poetry.

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, krzyż, ciemna noc duszy, zmysły, Oblubieniec, język, poezja.

Marcello Ruta

Uniwersytet w Bernie (Szwajcaria)

ORCID: 0000-0002-2357-2939

FROM REVERSE PERSPECTIVE TO PERFORMATIVE SPACE: GADAMERIAN REFLECTIONS ON FLORENSKY'S AESTHETICS

1. Introduction

The hermeneutical approach I adopt in this paper is neither historical-philosophical, nor purely systematic. On the one hand, I do not dare to broach a historic-philosophical account of Florensky's aesthetics, something which would exceed both the bounds of this essay and the range of my competences; nor, on the other hand, do I even intend to offer any theoretical considerations concerning Florensky's aesthetic writings, his theory of space, of perspective or of cult, from a systematic point of view. The paper does not aim to try to classify Florensky's approach under any label – whether aesthetic *formalism*, aesthetic *realism* or aesthetic *symbolism*.

Rather, here I dare to attempt a *parallel reading* of certain texts by Pavel Florensky and Hans-Georg Gadamer. Again, this approach should not be considered historical-philosophical – which is to say: I do not seek to establish, as Leon Chernyak did in an essay published more than thirty years ago¹, a problematic historical-philosophical connection between Florensky

¹ “The Heidegger-Gadamer hermeneutic starts (both in a positive and in a negative sense) from Husserl's teaching. We cannot say the same about the philosophy of Pavel Florensky. How would Florensky's views have evolved had he experienced the influence of Husserl's ideas? Fortunately, history has done this extrapolation for us. Let us consider A.F. Losev. One of the most prominent Russian Platonists,

and Gadamer. I do not even intend (at least, not as a main objective) merely to establish some parallels or affinities on some particular points in the aesthetics of the two authors. In fact, as will soon become clear, I deal with texts which tackle very different topics (in one case reverse perspective, in the other the notion of aesthetic consciousness). I will rather analyze some notions and considerations by both thinkers in order to *allow the emergence of some common views*, or at least of *common orientations*, in relation to some overarching aesthetic topics. I don't claim that Florensky anticipated Gadamer, or conversely that Gadamer was repeating statements already formulated by Florensky. But I do believe that by reading both authors together, and two of their texts in particular, one can reach a better understanding of what is implied in *both* texts, particularly in relation to two main general topics: on the one side, what can preliminarily be labelled a *critique of modern aesthetics* (this topic will occupy sections three and four); on the other, an idea of the aesthetic experience as taking place in what I will call a *performative space* (this topic will be treated in a preliminary fashion in section two and more in detail in the fifth and final section).

2. Florensky's Essay *The Church Ritual as a Synthesis of the Arts: Between Synesthesia and Performative Space*

I start my investigation with a short text by Pavel Florensky, *The Church Ritual as a Synthesis of the Arts*, which, Nicoletta Misler notes, was written "in October 1918 for a lecture he was invited to give to the Commission for the

Losev, by his own admission, formulated his ideas directly from those of Florensky. At the same time, Losev is one of the most significant Russian Husserlians. So, we have good grounds to compare the Russian and German lines of the philosophical comprehension of language" (Chernyak, 1988, 203–204). In fact, I don't share Chernyak's hermeneutical justification (as I don't concur with other arguments employed in his essay, as will become clear). On the one side, the fact that Losev is both Husserlian and influenced by Florensky's aesthetics does not constitute per se a ground to think that a comparison between the two authors would be pertinent. On the other, two authors can arrive totally independently at common conclusions about a particular topic. Given the absence of an established historical connection, in terms of the reception of texts I prefer to directly take *hermeneutical responsibility* concerning the common views I claim to identify in the two authors: this seems to me to be a more transparent approach.

Preservation of Monuments and Antiquities of the Lavra. This Commission was organized immediately after the October Revolution by the new government in an effort to counteract the vandalism and pillaging that threatened the property and treasures of the Lavra, the vital center of Russian Orthodoxy.”²

In this essay, after a first introductory paragraph, Florensky takes a quite radical position against museums, as, so to speak, *institutionalized collections of artworks*:

In the ensuing discussion it will perhaps become apparent that a museum – to bring my idea to its conclusion – a museum that functions autonomously is false and essentially pernicious to art, because although the work of art is classified as an object, in no sense is it merely an *object*. It is not an ἔργον, an immobile, stagnant, dead mummy of artistic production. It should be understood as an unquenchable, eternally beating flow of creativity itself, as the creator’s living, pulsating activity. Even though it is removed from the artist in time and space, it remains inseparable from him. It still radiates and plays with the colours of life, it still flows with the ἐνέργεια of the spirit.³

The following lines of the essay seem to suggest that Florensky here pledges allegiance to a sort of historicist view of art: works of art, as living beings, have to be placed in their own environment. The crime of museum is so to say to *deracinate* them from their own habitat and put them artificially together in a collection. A true, genuine museum should, on this basis, reconstruct such an environment in order to allow a more appropriate aesthetic experience.

This reasonable criticism of museums as *deracinated collections of artworks* is, however, to be set alongside the considerations offered at the end of this short essay, where explicit reference is made to Scriabin’s *Prefatory Act*:

I could understand a fanatical demand to destroy the Lavra and leave not a stone standing, made in the name of the religion of socialism. But I absolutely refuse to understand a *Kulturträger* who, on the basis of nothing more than a fortuitous overabundance of specialists in the visual arts in our day, fervently protects the icons, the frescoes and the walls themselves, and remains indifferent to other, no less valuable achievements of ancient art. But most importantly he doesn’t take into account the highest goal of the arts, their

² Misler in Florensky 2002, 97. See also Misler’s considerations included in the general introduction to Florensky’s aesthetic writings (Misler 2002, 42–46).

³ Florensky 2002, 101–102.

ultimate synthesis, so successfully and distinctively resolved in the church ritual of the Troitse-Sergieva Lavra, and sought with such insatiable thirst by the late Scriabin. It is not to the arts but to Art that our age aspires, to the very core of Art as a primordial unifying activity. And for Art it is no secret, where not only the text, but the entire artistic embodiment of the *Prefatory Action* is concealed.⁴

It is well known that in other texts Florensky explicitly formulated negative judgments about Scriabin's music, and that the reference to him in this context was possibly dictated by non-musical and non-theoretical reasons.⁵ But this is not relevant; the point, rather, is to ask what makes this reference to the last unfinished work of Scriabin *plausible* in this context. The answer can be found in Scriabin's words about how he imagined a performance of *Mysterium* (for which the *Prefatory Act* would have constituted a preliminary act):

In this artistic event there will not be a single spectator. All will be participants. The work requires special people, special artists and a completely new culture. [...] The cast of performers includes, of course, an orchestra, a large mixed choir, an instrument with visual effects, dancers, a procession, incense, rhythmicized textual articulation.⁶

Here there are two points to be noted: one, the evident importance of the notion of synesthesia, which is implicitly endorsed by Florensky in his idea of church ritual as synthesis of arts, as valorizing not only the visual and acoustical elements, but all the sensual inputs related to it.⁷

As aesthetically relevant this aspect might be, however, it is not what I am interested in as regards the argument I intend to develop. In Scriabin's excerpt there is a second, less evident aspect, which not only makes his (more or less politically induced) reference *plausible*, but also *relevant* for Florensky's general aesthetic approach. It is the idea of what we can call a *performative space*, i.e. a space which is characterized (to put it briefly) by the fact of *participating* in something. The spectators in a performative space are *witnessing* something by *taking part in it*.⁸ In this respect, a historicist attitude towards art, according

⁴ Florensky 2002, 111.

⁵ See in this respect Mislner 2002, 41–42.

⁶ Morrison 2019, 151.

⁷ Florensky 2002, 108.

⁸ See on this notion Fischer-Lichte 2008, 107–114. More on this in the last section of the essay. See also Gadamer's considerations about the notion of *Theoros* in Note 55.

to which we should enjoy a work of art by placing it within its environment, i.e. its historical context (a classical example of such an attitude consists in the historically informed musical performance), would not be the right alternative to the modern museum, in Florensky's eyes. The recipient envisaged by Scriabin, which *takes part* in the cult, shares nothing in common with the modern *art connoisseur*, who reads all the historical information in the program note or elsewhere before going to listen to a concert. The *recipient* envisaged by Scriabin (and Florensky) does not aim at the *appropriate consumption* of an artistic cultural good: he intends rather to *participate in an event*. The real *sin* of the museum, accordingly, is not only that it would *deracinate the works of art* from their environments and put them together in a collection, but also (and possibly more importantly) that it *deracinates the recipient*, by fostering a detached position in front of a work of art as a *disinterested, unengaged spectator*. What Florensky implicitly envisages by the reference to Scriabin is in fact a *criticism of a Kantian-inspired aesthetic approach* which is, in Florensky's view (and in Hegel's terms), *alienated*.⁹

This interpretation of Florensky's approach is supported by the fact that a criticism of the notion of an unengaged subject, observing from an external point of view a piece-of-the-world placed in front of it – a sort of *pictorial representative of Kant's transcendental subject* – is at the very center of one of Florensky's most influential aesthetic writings, namely the essay "Reverse Perspective." There he explicitly takes a stance not only against Kant, but against an entire *Weltanschauung* that, in his view, was so to speak *implicitly aesthetically exemplified* in the Renaissance by the invention of perspective, before being *explicitly theoretically formulated* in Kant's *Critique of Pure Reason*. I tackle this text in the fourth section of this essay. First, however, I introduce the *second voice in this dialogical composition*, namely Hans-Georg Gadamer. In his main work *Truth and Method* a criticism of the notion of the museum is also to be found, namely in the chapter consecrated to the notion of *aesthetic consciousness*. This, in my view, furnishes hermeneutical tools that are valuable for understanding Florensky's criticism of modernity formulated in his above-mentioned major essay.

⁹ More on this point in the fourth section of the essay.

3. Gadamer's Criticism of Aesthetic Consciousness as Criticism of Modernity

It is obviously no coincidence that aesthetic consciousness, which develops the concept of art and the artistic as a way of understanding traditional structures and so performs aesthetic differentiation, is simultaneous with the creation of museum collections that gather together everything we look at in this way. Thus we make every work of art, as it were, into a picture. By detaching all art from its connections with life and the particular conditions of our approach to it, we frame it like a picture and hang it.¹⁰

This passage from *Truth and Method*, whether we like it or not, almost literally repeats Florensky's criticism of the institution of modern museums as deracinating both artworks and recipients. Here, however, we have not only a *crime* – embodied in the museum as a collection of artworks severed from “their connections” – but also a *murder*. The perpetrator of this crime are not the political powers which have instituted museums in different countries, but rather a particular attitude to works of art, rooted in Kant's and Schiller's aesthetics, which *encouraged* and, in Gadamer's eyes, *demanding* such institution, which he calls *aesthetic consciousness*:

The idea of aesthetic cultivation – as we derived it from Schiller – consists precisely in precluding any criterion of content and in dissociating the work of art from its world. One expression of this dissociation is that the domain to which the aesthetically cultivated consciousness lays claim is expanded to become universal. [...] Through reflection, aesthetic consciousness has passed beyond any determining and determinate taste, and itself represents a total lack of determinacy. It no longer admits that the work of art and its world belong to each other, but on the contrary, aesthetic consciousness is the experiencing (*erlebende*) center from which everything considered art is measured. [...] By disregarding everything in which a work is rooted (its original context of life, and the religious or secular function that gave it significance), it becomes visible as the “pure work of art.”¹¹

As in the case of Florensky, it seems that the obvious consequence of such premises would be praise of historicism: if the sin of the aesthetic con-

¹⁰ Gadamer 2004, 130–131.

¹¹ Gadamer 2004, 73–74.

consciousness it is to consider a work of art as a pure aesthetic object, then the correct attitude should be on the contrary to see it as a historical object, whose characteristics are to be understood in relation to its social, cultural, economic, and mainly historical context. Only through this additional information we can *read* and *interpret* the work of art appropriately.

Hermeneutical aesthetics, including Gadamer's, is indeed sometimes reduced to such an attitude – according to which (to put it provocatively) we have to read the *Bach-Lexikon* before listening to the *St Matthew Passion*: and once we have done that, having accomplished our hermeneutical duties, we can buy the ticket for the concert and be accepted into the paradise of the art connoisseurs. Such a view, at least in Gadamer's case, is totally misleading. In fact, according to Gadamer, the historicist attitude is only a *sophisticated version of the aesthetic attitude*. In order to understand such an apparently paradoxical statement we have again to read Gadamer:

Since aesthetic consciousness claims to embrace everything of artistic value, it has the character of simultaneity. As aesthetic, its form of reflection in which it moves is therefore not only present. For inasmuch as aesthetic consciousness makes everything it values simultaneous, it constitutes itself as historical at the same time. It is not just that it includes historical knowledge and uses it as a distinguishing mark: rather dissolution of all taste determined by content, as proper to aesthetic taste, is also seen explicitly in the creative work of artists who turn to the historical. [...] De facto contemporaneity (Gleichzeitigkeit) becomes simultaneity (Simultaneität) in principle only when one is fundamentally prepared to resist denigrating any taste that differs from one's own "good" taste. In place of the unity of a taste we now have a mobile sense of quality. The "aesthetic differentiation" performed by aesthetic consciousness also creates an external existence for itself. It proves its productivity by reserving special sites for simultaneity: the "universal library" in the sphere of literature, the museum, the theater, the concert hall, etc.¹²

In Gadamer's view, and according to the approach of aesthetic (and historical) consciousness, we might not only look, on Monday, through the program notes before going to listen to the *St Matthew Passion*, but, on Tuesday, we might also inform ourselves about the use of psychedelic drugs in the seventies in order to appreciate, that evening, a concert of *progressive pop*; and after that we can listen to some Paganini and Kreutzer in order to appreciate the

¹² Gadamer 2004, 74–75.

quotations in the solos of a Heavy Metal concert given on Wednesday; while on Thursday, we can cast a glance at the political movements of the sixties in Europe and North America in order to appreciate the significance of the predicate “free” in a concert of free-jazz given that same day. On Friday we rest, in order to assimilate all these heterogeneous aesthetic experiences. This is a hyperbolic exemplification of what Gadamer calls the *dissolution of taste*. *We can appreciate anything whatsoever*, as we are able, each time, to place the artwork in the appropriate historical and cultural context.

But for Gadamer this is *not at all* how artworks should be experienced, and this is also *not at all* how texts, including philosophical, jurisprudential and theological texts, should be read. This idea of hermeneutics as form of contextual historicism is rooted in the idea (shared also by Chernyak at the end of his essay)¹³ that artworks, according to hermeneutics, are, in the last instance, *texts to be deciphered*, and that the historical information will provide us with the *passwords to enter into the beautiful world of the artistic pantheon*. But in fact, as already claimed on other occasions,¹⁴ this is not at all what Gadamer’s hermeneutics intends to achieve. Gadamer does not want to ground aesthetics on hermeneutics, but the other way round. He endorses an approach to textual goods which is in some sense grounded in our (real, not ideologically biased) experience of artworks, and more specifically of artworks of performing arts:

The following investigation starts with a critique of aesthetic consciousness in order to defend the experience of truth that comes to us through the work of art against the aesthetic theory that lets itself be restricted to a scientific conception of truth. But the book does not rest content with justifying the truth of art; instead, it tries to develop from this starting point a conception of knowledge and of truth that corresponds to the whole of our hermeneutic experience. Just as in the experience of art we are concerned with truths that go essentially beyond the range of methodical knowledge, so the same thing is true of the whole of the human science.¹⁵

I don’t want to deny the importance of language in Gadamer’s hermeneutics. I do believe, however, that in order to adequately evaluate its importance

¹³ “The most adequate form for representing culture is, from Gadamer’s point of view, a text” (Chernyak 1988, 217).

¹⁴ See for example Ruta 2019.

¹⁵ Gadamer 2004, XXII.

we have to take into account the whole hermeneutical project of *Truth and Method*. To put it briefly: for Gadamer, if culture is text, we have to add that *texts, in order to be accessed, also by simply reading them, are to be performed*.¹⁶

Once we have said this, we have consequently to answer two questions:

- 1) What is wrong with the experience of art (and of truth) adopting the approach of aesthetic consciousness?
- 2) What is right about the real experience of artworks of performing arts, which can be also applied to any hermeneutical praxis?

The first question will be answered in the last part of this third section, while the second question will constitute part of the topics discussed in the fifth and final section of the essay.

In order to understand what is wrong in the aesthetic and historical consciousness, according to Gadamer, we can again refer to the text by Florensky. According to Gadamer, the kind of attitude reinforced by the aesthetic-historical consciousness, consisting in *framing* the artwork or the historical fact to be understood in its *aesthetic or historical framework*, implicitly endorses an idea of the object to be approached as *dead object*, as simply a *thing*: in Florensky's words, as an "immobile, stagnant, dead mummy of artistic production." The following excerpt about historicism sets out such a characterization almost literally:

In historical studies this experience has led to the idea that objective knowledge can be achieved only if there has been a certain historical distance. It is true that what a thing has to say, its intrinsic content, first appears only after it is divorced from the fleeting circumstances that gave rise to it. The positive conditions of historical understanding include the relative closure of a historical event, which allows us to view it as a whole, and its distance from contemporary opinions concerning its import. The implicit presupposition of historical method, then, is that the permanent significance of something can first be known objectively only when it belongs to a closed context – in other words, when it is dead enough to have only historical interest. Only then does it seem possible to exclude the subjective involvement of the observer.¹⁷

¹⁶ "Like a public reading or performance, being read belongs to literature by its nature. They are stages of what is generally called 'reproduction' but which in fact is the original mode of being of all performing arts, and that mode of being has proved exemplary for defining the mode of being of all art" (Gadamer 2004, 154).

¹⁷ Gadamer 2004, 294.

The last excerpt is important, as it allows us to understand both the *meta-physical sin*, which the aesthetic and historical attitudes have in common, as well as the label *unresolved Cartesianism* which Gadamer attaches to Dilthey,¹⁸ and according to which he was not able, in fact, to free himself from the model of *Naturwissenschaften*, even while officially being the philosopher who claimed the methodological independence of *Geisteswissenschaften*. The Cartesianism of this operation consists, in brief, in the movement of *bringing the object of investigation before the consciousness*, which gains, through this very movement, a *non-engaged and alienated* position. The historical consciousness, according to Gadamer's interpretation, *contextualizes the historical objects in order to take a (scientific) distance from them*: it puts them in the right *historical frame*: this is, metaphorically put, what these two apparently different phenomena have in common.

There is more: this *alienating movement* of putting the object in front of oneself in order to know it, this movement of *eradicating himself from the reality in order to better know and control it*, is also, and in fact eminently, characteristic of the scientific enterprise as research-program, which happens to be the distinguishing phenomenon of *modernity*.¹⁹ The following excerpt from Gadamer shows how the critique of aesthetic consciousness leads finally to a critique of modernity, as the age where *the only legitimate knowledge is the one driven by method*:

Just as the age of mechanics felt alienated from nature conceived as the natural world and expressed this feeling epistemologically in the concept of self-consciousness and in the rule, developed into a method, that only "clear and

¹⁸ Gadamer 2004, 231. It remains of course open whether this characterization of Cartesianism and its ascription to Dilthey are correct. In fact *Truth and Method*, by providing an encompassing framework of both aesthetics and hermeneutics, has to pay the price of such an ambitious project in terms of simplification (or at least stylization) of many philosophical questions and answers. But this is a problem common to all theoretical enterprises with such scope and ambitions. The same considerations are valid for Florensky's views about modernity, set out in the next section. For a criticism of Gadamer's reading of Dilthey's hermeneutical project see particularly Makkreel 1975, 413–421.

¹⁹ This point has been eminently treated by Heidegger in his seminal essay "The Age of the World Picture". See particularly Heidegger 1977, 126–127. In his Lectures on Nietzsche, Heidegger pledges also for a notion of modern aesthetics as re-proposing the Cartesian subject-object structure. In this respect, his diagnosis of modern aesthetics is compatible with Gadamer's one. This does not at all mean that is a good diagnosis. For a criticism of it, see Menke 2002, 31–32.

distinct perceptions” are certain, so also the human sciences of the nineteenth century felt a similar alienation from the world of history. The spiritual creations of the past, art and history, no longer belong self-evidently to the present; rather, they are given up to research, they are data or givens (*Gegebenheiten*) from which a past can be made present. Thus the concept of the given is also important in Dilthey’s formulation of the concept of *Erlebnis*.²⁰

As we can see, both aesthetic consciousness and historical consciousness, according to Gadamer, repeat the Cartesian configuration enforced by the *Naturwissenschaften*. They configure themselves in the form of both an *alienated subject* on the one side, and a *reified object* on the other. The very notion of *method* is the price paid by modern subjectivity in order to regain access to a reality from which it has alienated itself, and in which it *no longer takes part*, in order to better control it. Now the point I intend to make is that such a metaphysical configuration is very much in line with the way Pavel Florensky characterizes the *Weltanschauung* implied by the notion of linear perspective. This is the subject of the next section.

4. Florensky’s Reverse Perspective as Criticism of Modernity

In this fourth section, I intend to show how the diagnosis of modernity as an *age of alienation and reification*, articulated in Gadamer’s notion of aesthetic (and historical) consciousness, is implicitly adopted by Pavel Florensky in the analysis of perspective developed in his seminal work “Reverse Perspective.”

The approach and content of Florensky’s essay is very well synthesized by Stephen C. Hutchings:

“Inverse Perspective” begins with an account of peculiarities in the representational structure of ancient icons. [...] Much of the essay is taken up with condemning those who would explain such peculiarities by reference to the painters’ inability to see “naturally.” [...] The fact that these artists did not submit entirely to its laws was a matter of choice, not ignorance. The choice was conditioned by the fact that medieval culture was of the “contemplative-creative” rather than the “appropriative-mechanical” type. Whereas post-Renaissance civilization posits the individual subject and the

²⁰ Gadamer 2004, 56.

desires peculiar to it as the fulcrum of existence and therefore involves a retreat into subjectivism and self-gratification, pre-Renaissance man – the true realist – understood that “in order to desire, it is necessary first to be a reality among other realities.” The corollary of this is the recognition of *other centers of being* outside the human subject, each with its own laws and its own form.²¹

It is immediately curious that, in spite of its ostensibly focusing on a specific technical problem, Florensky's essay relates to far more general questions, such as the supposed subjectivism of modern civilization as opposed to the realism of the Middle Ages. Such puzzlement is only reinforced by looking at the structure of the essay, where an entire section out of two is dedicated to an historical analysis not of reverse perspective, but rather of linear perspective and its metaphysical presuppositions. Why so much space dedicated to something which does not directly concern the object of the essay? And why start the essay with a long and challenging historical preamble, instead of entering directly into the technical questions?

In order to answer these questions, we have to glance over the circumstances of the composition of Florensky's essay and its relation with his essay on church ritual. Despite treating different topics, the two texts share the same *addressee* (both intended as a “lecture for the Commission for the Preservation of Monuments and Antiquities of the Lavra of the Trinity and St Sergius”²²) and the same *intent*, that of defending the artistic and religious patrimony of Lavra against the acts of vandalism which were taking place in the era.²³ Given this situation, the strategic approach adopted in “Reverse Perspective” and as synthesized by Hutchings, becomes understandable: Florensky's priority is not to enter into the aesthetical or iconographical details of the technique used in the art of icons, but rather to provide a “theoretical system of art-historical appreciation,”²⁴ which could be endorsed by the commission in order to support the safeguarding of the artistic and religious patrimony.

²¹ Hutchings 1999, 103. Hutchings proposes in his article an alternative translation of the title of Florensky's essay.

²² Mislér in Florensky 2002, 300.

²³ The new Commission instituted in the years immediately following the Revolution initially shared the same objective of the representatives of the Orthodox Church, like Pavel Florensky. See on this point Mislér, in Florensky 2002, 97.

²⁴ Mislér 2002, 42.

All this becomes quite visible in the organization of the argument. Florensky has to establish the aesthetic value of an artistic artifact, the Russian Orthodox icon, which exemplifies a technique of representation that transgresses the dominant one, namely linear perspective, whose authority is grounded on its claim to possess two interrelated properties: *naturalism* and *realism*.

Both historians of painting and theoreticians of the visual arts aspire, or at least did so until recently, to convince their audience that a perspectival depiction of the world is the only correct one, since it is the only one that corresponds to actual perception, because natural perception is presumed to be perspectival. According to such a premise, deviation from perspectival unity is thereupon regarded as a betrayal of the law of perception, a perversion of reality itself, whether because the artist lacks training in drawing, or because drawing has been consciously subordinated to decorative, ornamental aims or, in the best case scenario, compositional aims. Either way, according to this estimation, deviation from the norms of perspectival unity appears as unreality.²⁵

In order to legitimate the aesthetic legitimacy of such transgressions, Florensky chooses a clever two-stage approach:

1. In the first stage, his aim is to provide a legitimation of the transgression of linear perspective as being not a mistake or a fallacy, and so something less appropriate than linear perspective, but rather as an *alternative way* to depict reality. In fact, perspective is not a *natural* way of depicting reality, but a *conventional* one, which has its rights and its limits, relative to its historical and cultural context, just like any other convention:

Is perspective, the perspectival image of the world, the perspectival interpretation of the world, a natural image that flows from its essence, a true word of the world, or is it just a particular orthography, one of many constructions that is characteristic of those who created it, relative to the century and the life-concept of those who invented it, and expressive of their own style – but by no means excluding other orthographies, other systems of transcriptions, corresponding to the life-concept and style of other centuries?²⁶

In this first operation we can say that Florensky *dismantles a vertical arrangement*, according to which linear perspective, as a *natural* and *objective* way of representing, is a *better* (the *best*) way of depicting three-dimensional

²⁵ Florensky 2002, 251.

²⁶ Florensky 2002, 207. Underlines are included in the original formatting.

reality on a two-dimensional surface. By delegitimizing the supposed superiority of linear perspective against other techniques, Florensky thereby puts the linear and reverse perspective in a *horizontal position, one beside the other*, as alternative possible ways of depiction. The first argumentative move of Florensky is thus a *pledge for pluralism*.

2. However, almost immediately afterwards Florensky makes a second move, consisting in *restoring a vertical line, a sort of hierarchy, but inverted*. Now the question is no longer one of claiming a peer-to-peer relation between linear and reverse perspective, but rather the superiority of the second against the first in terms of realism. The argument used by Florensky is the following: linear perspective in fact is not only *unnatural* (it is a convention), but also *unrealistic*, as a *subjectivist* and *illusionistic* presentation of reality. It presents the world as it would appear to a hypothetical observer: thus in fact, and surprisingly, it isn't a triumph of objectivity but rather of subjectivity.

The absence of linear perspective among the Egyptians, as also in a different sense among the Chinese, demonstrates the maturity of their art, and even its senile overripeness, rather than its infantile lack of experience. It demonstrates the liberation from perspective, or a refusal from the very beginning to acknowledge its power – a power which, as we will see, is characteristic of subjectivism and illusionism – *for the sake of religious objectivity and suprapersonal metaphysics*. Conversely, when the religious stability of a Weltanschauung disintegrates and the sacred metaphysics of the general popular consciousness is eroded by the individual judgement of a single person with his single point of view, and moreover with a single point of view precisely at this specific moment – then there also appears a perspective, which is characteristic of a fragmented consciousness.²⁷

As can be easily detected here, and as will become clearer in what follows, Florensky here *de facto* adopts (as in essence so does Gadamer) an implicitly *Hegelian reading of modernity*, characterized by the *rise of subjectivity* which is, in one and the same move, the *rise of alienated subjectivity*. In Hegel's approach, as was well summarized by Jürgen Habermas, in order to claim its own right and freedom this subjectivity has to pay the price of alienating itself – alienating itself from traditions and their unjustified prejudices (theoretical subjectivity), from the collectivity and its coercive and unjusti-

²⁷ Florensky 2002, 208–209

fied customs (moral subjectivity), and finally from reality itself (aesthetic subjectivity):

The principle of subjectivity determines the forms of modern culture. This holds true first of all for objectifying science, which disenchant nature at the same time that it liberates the knowing subject: [...] The *moral concepts* of modern times follow from the recognition of the subjective freedom of individuals. [...] *Modern art* reveals its essence in Romanticism; and absolute inwardness determines the form and content of Romantic art. The divine irony conceptualized by Friedrich Schlegel mirrors the self-experience of a decentered self “for which all bonds are broken, and which only will endure to live in the bliss of self-enjoyment.”²⁸

That Florensky not only superficially adopts, or at least shares, such a reading of modernity, can be verified by the fact that the two opposing figures in which the alienated modern subjectivity manifests itself – namely the theoretical subjectivity which aims at *controlling* reality by *dominating* it through science and technology, and the aesthetic subjectivity which on the contrary *escapes* reality by programmatically *refusing to compromise* with it – are presented in his essay, in reverse order.

The *first claim* is that the *Weltanschauung* entailed in the adoption of linear perspective is that of an *unengaged viewer*, a spectator which has *no sense of responsibility*: this bold claim almost exactly mirrors the critique of romantic irony formulated by Hegel:²⁹

Perspective is rooted in the theatre not simply because historically and technically perspective was first used in the theatre, but also by virtue of a deeper

²⁸ Habermas 1987, 17–18.

²⁹ Robert Brandom’s analysis of the end of the first section of *The World of Self-Alienated Spirit* of Hegel’s *Phenomenology of Spirit* stresses how the so-to-speak *destiny of alienated subjectivity* is nihilism, as announced in the discussion of the ironic consciousness which, literally repeating Florensky’s words, *does not undertake responsibility* for its own speech: “The practical understanding this disrupted consciousness has of its own attitudes is *ironic*. It still makes distinctions and employs concepts, but it does not take its commitments seriously, does not take itself to be undertaking responsibilities by its talk. [...] Its ironic stance consists in not identifying even with its own attitudes, which it knows to be in the end vain and contentless. [...] Still the adoption of this nihilistic recognitive attitude remains a characteristically modern assertion of the authority of the individual – a manifestation of the rise of subjectivity, even in a perverse overreaction. It is a ‘self-centered self’ [Hegel 2010, 526], which seeks recognition of itself in its exercise of the power to *make* the norms vain by *taking* them to be so” (Brandom 2019, 513–514).

motivation: the theatricality of a perspectival depiction of the world. For in this consists that facile experience of the world, devoid of a feeling for reality and a sense of responsibility, that sees life as just a spectacle, and in no sense a challenge.³⁰

In the lines immediately following, Florensky analyzes the *second aspect* of modern subjectivity, the detachment from reality in the sense of the Kantian disinterested aesthetic recipient, which approaches reality according to its own categories, structuring its own perspectival and subjective space. This second aspect consists in assuming that reality, in itself, is so to speak *formless*, a sort of *amorphous material* to be formed by the (theoretical and practical) work of the subject:

If one sums up every charge that is leveled against mediaeval art on formal grounds, it amounts to the criticism: "There's no understanding of space," and this criticism, if openly expressed, signifies that there is no spatial unity, no Euclidean-Kantian schema of space [...] On this basis it is suggested (and what's most dangerous is suggested unconsciously) as quite self-evident or absolutely proven somewhere or by someone, that no forms exist in nature, in the sense of each form living in its own little world, for in general no reality exists that has a centre within itself and is therefore subject to its own laws. Therefore, it is suggested, everything visible and perceptible is only simple material for filling in some general regulatory schema imposed on it from without, a function fulfilled by Euclidean-Kantian space. Consequently, all forms in nature are essentially only apparent forms, imposed on an impersonal and indifferent material by a schema of scientific thought.³¹

In his analysis, Florensky shows how this second, theoretical, side of the modern Kantian subjectivity has a destiny symmetrical to the first, the aesthetic-ironic one (see n. 29), namely a commitment to what nowadays is named *nihilism*, the *negation of all reality*. Theoretical (and in fact practical) nihilism consists in the negation of reality by its "predatory attitude" towards it: the modern subjectivity *does not accept reality, but rather submits it to its own laws*. This attitude, finally, is emphatically opposed to the medieval one, where reality is recognized and accepted:

The pathos of modern man is to shake off all realities, so that 'I want' establishes the law of a newly constructed reality, phantasmagoric even though it

³⁰ Florensky 2002, 211.

³¹ Florensky 2002, 216

is enclosed within ruled-out squares. Conversely, the pathos of ancient man, and of mediaeval man too, is the acceptance, the grateful acknowledgment, and the affirmation of all kinds of reality as a blessing, for being is blessing, and blessing is being. The pathos of medieval man is an affirmation of reality both in himself and outside himself, and is therefore objectivity. [...] in the final analysis there are only two experiences of the world – a human experience in a large sense and a scientific, i.e., ‘Kantian’ experience, just as there are only two attitudes towards life – the internal and the external, and as there are two types of culture – one contemplative and creative, the other predatory and mechanical.³²

Before concluding this section and passing to the next, let me make two (in my view) important points:

1. This explicit opposition between the pre-modern and modern *Weltanschauung* has, *de facto*, both a strategic and tactical function. It is by this very characterization of modernity as predatory, as *reifying* activity, that the traditional point of view upheld by Florensky can find a counterpart in the (supposedly) progressive attitude of the newly instituted Commission. It is sufficient to read some passages of György Lukács’ *History and Class Consciousness*, written in 1920, to realize how Florensky’s reading of modernity is compatible with a (orthodox) Marxist-inspired one.³³ Of course, I don’t presume that Florensky developed his theory simply in order to please the Commission. But it is a fact that such a view, which Florensky evidently developed out of an independent interest, plays an important tactical role in the economy of the essay.

2. The second point to be made is that the centrality given to Kant in this reading of modernity determines both a point of contact and of distance with Gadamer’s approach: Florensky, like Gadamer, sees Kant as one of the main culprits of the situation that characterizes modern consciousness. But while Florensky sees in Kant the *theoretical point of arrival* of a characterization of consciousness as one alienated from the world, which has to dominate it in order to access it,³⁴ Gadamer sees in Kant rather an *aesthetic point of departure*, according to which art has nothing to do with truth, and therefore should be enjoyed in a reflexive, disinterested way, in order to guarantee

³² Florensky 2002, 217–218.

³³ See particularly Lukács 1971, 111–112.

³⁴ This characterization of Kant’s philosophy as opposed to reality is present in Florensky as early as his dissertation, as well shown by Frank Haney (see particularly Haney 2001, 94).

the universality of aesthetic judgement, which cannot refer to anything objective, but only to a subjective (but not individually determined) free play of faculties, purely contemplative.

Beyond simply critiquing modernity, however, it is their aim to provide an *aesthetic alternative* where Florensky and Gadamer again formulate positions about art and truth which, without being simply coincident, seem to look in the same direction. As we will see, both authors in this case adopt a position which is incompatible with the Hegelian one (or at least with one of the several Hegelian positions that could be formulated). Here I refer specifically to excerpts from the *Lectures on Aesthetics* where the passage of art, which “sets truth before our minds in the mode of sensuous configuration,”³⁵ into more abstract and therefore more accomplished forms of truth-setting, and most eminently in philosophy, is theorized together with the consequent *Vergangenheitscharakter der Kunst*.³⁶

There is a deeper comprehension of truth which is no longer so akin and friendly to sense as to be capable of appropriate adoption and expression in this medium. [...] Thought and reflection have spread their wings above fine art. [...] The development of reflection in our life today has made it a need of ours, in relation both to our will and judgement, to cling to general considerations and to regulate the particular by them [...] Consequently the conditions of our present time are not favourable to art. [...] In all these respects art, considered in its highest vocation, is and remains for us a thing of the past.³⁷

Unlike Hegel, Gadamer and Florensky both think that art *still has something important to say about “setting the truth.”* Theirs is, however, not simply the reactionary position of re-sensualizing the truth; nor is it even a progressive position about such a re-sensualization, which might to draw valuable support from observations concerning the rise of the new forms of media which have re-shaped our domain of perception, and in which the truth can find a *new sensuous configuration*.³⁸ According to the Hegelian scheme, such a position

³⁵ Hegel 1975, I, 101.

³⁶ See on this formula particularly Gethmann-Siefert 2005, 347–360.

³⁷ Hegel 1975, I, 10–11.

³⁸ Without referring to the countless studies on the subject, the classical analysis by Walter Benjamin about cinema and its medial revolutionary impact on art can in this respect be taken as a falsification of Hegel’s diagnosis of romantic art, according to which “every form and every material is now at the service and command of the artist whose talent and genius is explicitly freed from the earlier limitation

would be only a repetition of the previous process: once the new forms of media are fully aesthetically exploited, then the need for abstractness would again require the passage from art into philosophy.

Both Florensky and Gadamer think rather that art has primarily to do with truth in a way which *cannot be substituted* by philosophy (unless this itself adopts some key characteristics of art experience), and even less by scientific knowledge as it has shaped itself in the modern age. If art has something to say about truth, is something revolutionary, not reactionary, since it has to do with the *performative aspect of art experience*. In this respect, both thinkers implicitly assume that art is not only a thing of the past, but contains also a significant potential for our future ways of *dealing with truth*. In order to rightly evaluate the contribution of art in “setting the truth,” we have, however, to reshape our notion of truth as modeled on the subject-object configuration, which according to both authors characterizes modernity. Truth cannot consist in the Kant’s inverted (Copernican) version of the notion of *adaequatio rei et intellectus*, explicitly adopted in the first Critique, according to which the material of reality is submitted to the forms of subject. The truth is not the result of *adequacy*, but rather of an *active interaction* between subject and object, in which the exposure of the subject to the reality is not conceived primarily in terms of *perception* (as already Kant grants), but rather in terms of *participation*. If art can still say something, and something important, about truth, it is because knowledge has to be reconfigured according to the performative space envisaged by Scriabin in the passage quoted at the end of the second section: a space in which, in Russell’s terms,³⁹ *we can get acquainted with something only by taking part in it*.

5. Art, Truth and Performative Space: Intersections of Past and Future in Gadamer’s and Florensky’s Aesthetic Theories

Having analyzed the critique of modernity implicit in Florensky’s and Gadamer’s texts, as it were the *pars destruens* of their aesthetic theories, I do not intend in this section to provide an account of the *pars construens* of the art

to one specific art-form” (Hegel 1975, I, 606). See in this respect Benjamin 1969, particularly Sections VII–XIII.

³⁹ See Russell 1999, Chapter 5.

theories of both thinkers (assuming that they have *one*), in order thereafter to see whether they share some common points. The objective is much more modest: I intend to identify some elements that both authors propose as alternative to the notion of art and aesthetics developed in the modern times, which they claim to be inadequate. Again, the aim is not to detect a similarity or identity of theses, but rather to identify common lines of questioning along which both authors travel, according to exigencies which, in my view, point in the same direction.

I have identified three items. Two were anticipated at the end of section four, referring respectively to the question of the *truth-value of art* and to its *performative dimension*. They will take respectively the first and third positions in this short list. In the second place, I will mention a further element that refers to the question of *plurality*. These three elements do not have the same weight. The first two items, despite occupying spaces of their own, play an almost introductory role for the third, which has to be considered the most important, and indeed almost the central topic of this last section.

In tackling the first item I start with Gadamer, and specifically with the claim I made in the last section according to which in Kant he identified a sort of point of departure of the subjectivization of aesthetics, which he heavily criticized throughout the whole first section of *Truth and Method*, and which is exemplified most clearly in the notion of aesthetic consciousness. In this respect, Kant is guilty of having declared the *epistemological irrelevance* of art, since aesthetic judgment does not concern the *Erscheinungen*, and even less the *Ding an sich*, but rather our cognitive reactions to them. Through the aesthetic judgement we gain no knowledge about the world, but only about ourselves. This is the main target of Gadamer's criticism:

The binding quality of the experience (Erfahrung) of art must not be disintegrated by aesthetic consciousness. This negative insight, positively expressed, is that art is knowledge and experiencing an artwork means sharing in that knowledge. This raises the question of how one can do justice to the truth of aesthetic experience (Erfahrung) and overcome the radical subjectivization of the aesthetic that began with Kant's Critique of Aesthetic Judgment. [...] Is there to be no knowledge in art? Does not the experience of art contain a claim to truth which is certainly different from that of science, but just as certainly is not inferior to it?⁴⁰

⁴⁰ Gadamer 2004, 84.

The example which Gadamer chooses in order to show, against Kant, that Art can (and should always have) a truth value, is the Greek tragedy. For the sake of synthesis, I extrapolate three main points from this section of *Truth and Method* which are particularly significant for my argument:

1. The aesthetic experience of Greek tragedy is characterized by Gadamer with the strong term *communion* (*Kommunion*). This is not, however, to be understood as a sort of compassion for the tragic destiny of the characters on the stage. Things are much more interesting than that. The notion of communion is to be understood in the sense that what is experienced is something *common to everyone* – not only the spectator, but ideally also the actors and the author. It is a *common truth*. And, according to Gadamer, this is valid also in modern art, including fiction literature: “The writer’s free invention is the presentation of a common truth that is binding on the writer also.”⁴¹

2. The common truth presented in the work of art, and eminently in the Greek tragedy, is not the truth of an event. The realism does not lie in the presentation of *true facts*. The truth presented in the work of art is rather a metaphysical one: “Tragic pensiveness does not affirm the tragic course of events as such, or the justice of the fate that overtakes the hero but rather a metaphysical order of being that is true for all.”⁴² Art is not simple reproduction of reality, but rather presentation of the metaphysical structures which inform reality. In this respect, again, fiction can be more “realist” than a newspaper article, as it gives us a glimpse into the structure of reality, beyond its variables and the contingent elements which characterize the single events. *Art describes reality by stylizing and typifying it.*

3. The second element claims a specific theory of mimesis, which is not simply restored by Gadamer, but rather reformulated in order to exhibit its epistemological value. This operation consists in two main steps: (a) mimesis is not to be considered as simple repetition, or as imitation of reality: as Gadamer says, “mimesis has a cognitive import”, always, and including (indeed, possibly eminently) when exercised by children; when we (and not only the artist) imitate something, we come to know it better; and on the other side, we can imitate something if we, somehow, understood it in a certain way; (b) this cognitive import of mimesis is identified in the notion

⁴¹ Gadamer 2004, 129.

⁴² Gadamer 2004, 128.

of *recognition*, which makes the connection with the previously mentioned notion of “metaphysical order” clear:

The joy of recognition is [...] the joy of knowing more than is already familiar. In recognition what we know emerges, as if illuminated, from all the contingent and variable circumstances that condition it; it is grasped in its essence. [...] The ‘known’ enters into its true being and manifests itself as what it is only when it is recognized. As recognized, it is grasped in its essence, detached from its accidental aspects.⁴³

Both the idea that art has an epistemological import, and that its significance should not be reduced to a subjective or intersubjective reaction to (material or formal) stimuli, are to be considered central issues in Florensky’s article on reverse perspective. The last lines of the passage quoted in Note 27 are significant in two respects:

1. Florensky opposes an *art of illusion* (exemplified by the adoption of linear perspective) to the demand for objectivity which he asserts should animate genuine art. That this bears upon the notion of *truth* is explicitly stated in the lines immediately following the quoted passage, where it is stressed how, and not by chance, linear perspective originated (according to Vitruvius’ *De Architectura*) in decorative art: “when Aeschylus staged his tragedies in Athens around 470 BC, and the famous Agatharcos provided him with sets and wrote a treatise about them, the Commentarius, it was this that prompted Anaxagoras and Democritus to explain the same subject – the painting of stage sets – scientifically.”⁴⁴ So the technique of linear perspective was devised originally “not in pure art, which is essentially always more or less metaphysical, but in *applied* art, as an element of decoration, which has as its task not the *true essence of being, but verisimilitude to appearance.*”⁴⁵

2. In the excerpt quoted it is not only stated that genuine art has to do with *truth* and not with *appearance*, but also that, in order to accomplish

⁴³ Gadamer 2004, 113–114. Adorno’s statement, according to which the musical interpretative act, even in the case of pure instrumental music (so an interpretation of an artwork which paradigmatically neither denotes nor exemplifies images or meanings, to be eventually imitated) entails a mimetic dimension, can be considered as the symmetrical position to Gadamer’s, according to which any mimetic act entails a hermeneutical dimension. See for example Adorno 2006, 169–170.

⁴⁴ Florensky 2002, 209. Also in this case, the question is not whether such reconstruction is correct, or fully correct. This has no role in my argument.

⁴⁵ Florensky 2002, 209.

such a task, it has to tackle with *essence* of reality. It is therefore implicitly assumed that the (traditionally understood) notion of *mimesis* as simple imitation, as duplication of reality, is *not* what genuine art should do. This point is confirmed, among others, in another passage: “The task of painting is not to duplicate reality, but to give the most profound penetration of its architectonics, of its material, of its meaning.”⁴⁶ It is clear that Florensky, unlike Gadamer, does not here provide a theory of *mimesis* which would satisfy the demands of genuine art: and this is possibly also due to the fact that Florensky’s main Greek reference is not Aristotle, as in Gadamer’s case, but rather Plato, whom he considered virtually as an *objective counterpoint to Kant’s subjectivism* in the Western tradition,⁴⁷ and who notably formulated, in the 10th Book of the *Republic*, one of the most radical criticisms of art as mimetic activity. As paradoxical it may sound, however, it remains that art, in order to be *realist*, has to deal (in Gadamer’s words) with the *metaphysical order* of reality.

In assigning such a task to genuine art, and in criticizing the subjectivism of linear perspective, Florensky develops a further argument that constitutes my *second item* of comparison between Florensky and Gadamer. This argument is in fact formulated in three (points two to four) of the six points in which Florensky articulates the main features of linear perspective. The *Kantian-subjectivist sin* of linear perspective, in Florensky’s eyes, is actually a *triune error*: linear perspective is *subjective* because it is *individual* (that is, it depicts reality from a single point of view), *monocular* (that is, this point of view is constructed as if constituted by a single eye), and *immobile* (as no ocular movement is, so to speak, *registered* in the painting). Rather than being realistic, linear perspective, in a sort of repetition of Plato’s criticism of poets, provides a copy of a copy, specifically an *imitation of photography*:

The above-mentioned lawgiver is thought of as forever inseparably chained to his throne. If he quits this absolutized place or even stirs slightly on it, then the whole unity of the perspectival construction is immediately shattered and the

⁴⁶ Florensky 2002, 209.

⁴⁷ “In his philosophy of cult, Florensky compares Kant and Plato in one direct opposition as intellectual antipodes. In a tabular overview he tries to prove that Kant’s philosophy, in its inner structure, corresponds point to point with Plato’s, while contentwise he always asserts the opposite of the respective Plato’s statement” (Haney 2001, 92).

whole perspectival system falls apart. In other words, in this conception the viewing eye is not the organ of a living creature, who lives and labours in the world, but the glass lens of the camera obscura.⁴⁸

What Florensky proposes in order to overcome such a deplorable situation, and as is already exemplified by the Russian icons, is not to *eliminate* the point of view, but rather to *pluralize* it. *Realism* is here *de facto* put into close connection with *pluralism*:

The closest dissemination of the methods of reverse perspective to be noted is the use of *polycentredness* in representations: the composition is constructed as if the eye were looking at different parts of it, while changing its position. So, for example, some parts of buildings are drawn more or less in line with the demands of ordinary linear perspective, but each one from its own particular point of view, with its own particular perspectival centre; and sometimes also with its own particular horizon, while the other parts are, in addition, shown using reverse perspective.⁴⁹

This passage provides further clarification of the critique of linear perspective. The question of *having a point of view* is not, *per se*, problematic. Florensky, as far as I understand him, does think of the artist as a human being and so as a *finite creature*, not as a god which has direct access to the metaphysical truth. It is rather the contrary which should be maintained. The point of view of the artist painting with linear perspective is in fact *tacitly assumed to be the point of view of God*, as it is not *declared* and put in relation with other, finite, points of view (as in the polycentric reverse perspective); it is therefore *absolutized*. So, Florensky concludes, the position of the artist

is declared to be the centre of the world; it claims to reflect spatially the Kantian absolute, gnoseological significance of the artist. Truly, he looks at life 'from a point of view', but without any further definition, for this point, elevated into an absolute, is definitely no different from all the other points of space, and its elevation over the rest is not only unjustified, it is unjustifiable, given the entire world view under discussion.⁵⁰

The question of pluralism in our understanding is central to Gadamer's hermeneutical project. The classic excerpt which addresses it is the following:

⁴⁸ Florensky 2002, 263–264

⁴⁹ Florensky 2002, 204.

⁵⁰ Florensky 2002, 262.

Every age has to understand a transmitted text in its own way, for the text belongs to the whole tradition whose content interests the age and in which it seeks to understand itself. The real meaning of a text, as it speaks to the interpreter, does not depend on the contingencies of the author and his original audience. It certainly is not identical with them, for it is always co-determined also by the historical situation of the interpreter and hence by the totality of the objective course of history. [...]. Not just occasionally but always, the meaning of a text goes beyond its author. That is why understanding is not merely a reproductive but always a productive activity as well. Perhaps it is not correct to refer to this productive element in understanding as “better understanding.” [...] It is enough to say that we understand in a different way, if we understand at all.⁵¹

An obvious objection which could be made in this context is that, in fact, the pluralism advocated by Gadamer is a *hermeneutical, interpretive* one, while the one advocated by Florensky is an *artistic, productive* one. Yet in fact such objection would miss the real point at stake here (and this is why the task of this essay does not consist in simply individuating some affinities, since in some cases these can be deceiving). Gadamer’s considerations related to understanding in fact indirectly concern the artistic production as well. This can be easily verified if we again refer to the very notion of *mimesis*, as described above, which is the base of the artistic act. In Gadamer’s eyes, as we have shown, *mimesis* is never simple reproduction, and therefore cannot be perfectly accomplished. In a certain sense, *there is no perfect mimesis*, but only more or less *felicitous* *mimesis*. There is not a sort of model which can be perfectly reproduced. As Gadamer points out,

In imitating, one has to leave out and to heighten. Because he is pointing to something, he has to exaggerate, whether he likes it or not [...]. Hence there exists an insuperable ontological difference between the one thing that is a likeness and the other that it seeks to resemble.⁵²

If *mimesis*, as such, not only has an *epistemological import* (concerning truth and knowledge) but also a *hermeneutical import* (concerning understanding), it is reasonable to assume that the question of pluralism is also relevant to

⁵¹ Gadamer 2004, 296.

⁵² Gadamer 2004, 114. It is very instructive to notice that, in a specific musical context, Hermann Danuser says substantially the same thing in relation to musical interpretation, which cannot, per definition, actualize all the structures exemplified by the musical score. See Danuser 1994, 1055–1056.

it. The *pointing* to some aspects of the imitated object constitutes, so to speak, the *hermeneutical act* which is at the base of mimesis, and which enables it. This aspect is evident, for example, in the performances of caricaturists, who imitate on the stage particular individuals by exaggerating some aspects of them, thereby casting a sort of *theoretical light* on their whole personality, which is thereby *typified* and assumes a sort of universal character. Finally, there is a hermeneutical act which is performed both in the creation of the artwork and in the interpretations of them, a hermeneutical act which, as such, can never be considered perfectly accomplished. Pluralism thus concerns art in all its aspects.

My intention here is not to deny the difference between the composition of a theater piece, its performance, and the critique made of it by an art critic. I want on the contrary to stress that, in Gadamer's approach, besides the many aspects which differentiate these three acts, there is also something which they have in common, and that this common element is the mimetic (and therefore hermeneutical) act, which, as specified in the previous passage, brings with it a sort of unilaterality, and therefore calls for a pluralism. Given these specifications, the following passage from Gadamer, and the provocative formula of *double mimesis*, becomes easier to understand:

What the actor plays and the spectator recognizes are the forms and the action itself, as they are formed by the poet. Thus we have here a *double mimesis*: the writer represents and the actor represents. But even this double mimesis is one: it is the same thing that comes to existence in each case. More exactly, one can say that the mimetic representation (*Darstellung*), the performance, brings into existence (*zum Dasein*) what the play itself requires. [...] It is to move out of the real experience of the play if the spectator reflects about the conception behind a performance or about the proficiency of the actors.⁵³

The last aspect I intend to take into consideration, as anticipated at the outset, is the notion of *performative space*, which, despite not having been explicitly formulated in these terms by either thinker, I consider to be the central element in a proper understanding of the aesthetic proposals of both Gadamer and Florensky, as the space in which a genuine relation between subject and object can be thought and realized, and which is alternative to the one formulated and put in place in the modernity.

⁵³ Gadamer 2004, 116.

I take this notion by Erika Fischer-Lichte, who uses it to characterize the space in which a performance takes place, as a specific space to be distinguished from our normal, geometrical notion of space:

First, the space in which a performance takes place represents an architectural-geometric space that pre-dates the performance and endures after it has ended. [...] In contrast, the space in which a performance occurs can be regarded as a performative space. It opens special possibilities for the relationship between actors and spectators and for movement and perception. Whatever the ways in which these possibilities are used, applied, realized, treated, or, alternatively, subverted, they affect the performative space. Every movement of people, objects, lights, and every noise can transform this unstable and fluctuating space. The performance's spatiality is brought forth by the performative space and must be examined within the parameters set by it.⁵⁴

In the chapter dedicated to it, Fischer-Lichte clarifies how the performative space can assume different configurations in which spectators and actors interact in quite different ways. On the other side, Fischer-Lichte's analysis raises the following questions: *What specificity* does the performative space acquire by being a space where performances are performed? And *what are the theoretical implications of such a factual difference?*

The thesis that I endorse here is the following: the specific nature of a performative space, independently from the different configurations it can acquire, consists in the fact that, in that space, *one can get acquainted with something only by taking part in it*. It is in this specific sense that in the performative space there are no pure theoretical, epistemologically disinterested behaviors. This is because, in such spaces, knowledge cannot be attained without active participation. Even the spectator, sitting in the parquet of the most traditional theater, can get acquainted with the performance, can know it, only by participating in that event. Thus we say, when someone claims that something magical transpired in a concert at which he was present: "I know what you mean. I was there too". This constitutes the break with the Cartesian constitution of subject-object, where the object sits in front of the subject as an empty box in which things are there to be perceived and known. The acquaintance with a performance in a performative space does not consist in a simple cognitive or perceptual operation, where some "information" is

⁵⁴ Fischer-Lichte 2008, 107.

received by a subject which somehow internalizes and elaborates it, in order to extract some knowledge from it. Participation is not mere elaboration of information.

The theoretical import of this specificity can be underscored by referring to Gadamer's considerations about drama as an *event to be celebrated*:

A festival exists only in being celebrated. [...] The same is true of drama: it must be presented for the spectator, and yet its being is by no means just the point of intersection of the spectators' experiences. Rather, the contrary is true: the being of the spectator is determined by his "being there present" (Dabeisein). [...] To be present means to participate. If someone was present at something, he knows all about how it really was. [...] Thus watching something is a genuine mode of participating. Here we can recall the concept of sacral communion that lies behind the original Greek concept of *theoria*. *Theoros* means someone who takes part in a delegation to a festival. Such a person has no other distinction or function than to be there. Thus the *theoros* is a spectator in the proper sense of the word, since he participates in the solemn act through his presence at it and thus sacred law accords him a distinction: for example, inviolability. In the same way, Greek metaphysics still conceives the essence of *theoria* and of *nous* as being purely present to what is truly real, and for us too the ability to act theoretically is defined by the fact that in attending to something one is able to forget one's own purposes. But *theoria* is not to be conceived primarily as subjective conduct, as a self-determination of the subject, but in terms of what it is contemplating. *Theoria* is a true participation, not something active but something passive (*pathos*), namely being totally involved in and carried away by what one sees.⁵⁵

We have to be careful here, as words can be misleading: while in the Kantian configuration, even as (more or less legitimately – but this is not the point) understood by Florensky as an eminent expression of the Cartesian metaphysical configuration of modernity, passivity plays a strategic role in order to avoid metaphysical dogmatism, such a passivity is not at all to be understood as in the previous passage from Gadamer. The passivity at work in the First Critique, as characteristic of one of the two sources of knowledge, is much more compatible with a kind of knowledge based on cognitive psychology, and modeled on information systems, according to which knowledge is the product of a working-out of the material provided by the reality. Passivity, in

⁵⁵ Gadamer 2004, 121–122.

this respect, would be considered as almost synonymous with a “registering” of raw data in order to transform it into knowledge. But this is not what is meant by Gadamer. The passivity at work in the previous passage, in Kantian terms, means that even the categories are so to speak *exposed*, and indeed the whole subject is exposed in the notion of “sacral communion that lies behind the original Greek concept of *theoria*.” This is very well expressed in the following excerpt, where the notion of “being present” is understood as “being outside oneself.” This is a radical exposition, not one limited to the registration of “data” provided by reality (while the categories remain protected in the locked realm of subjectivity):

We started by saying that the true being of the spectator, who belongs to the play of art, cannot be adequately understood in terms of subjectivity, as a way that aesthetic consciousness conducts itself. But this does not mean that the nature of the spectator cannot be described in terms of being present at something, in the way that we pointed out. Considered as a subjective accomplishment in human conduct, being present has the character of being outside oneself. [...]. In fact, being outside oneself is the positive possibility of being wholly with something else. This kind of being present is a self-forgetfulness, and to be a spectator consists in giving oneself in self-forgetfulness to what one is watching. Here self-forgetfulness is anything but a privative condition, for it arises from devoting one’s full attention to the matter at hand, and this is the spectator’s own positive accomplishment.⁵⁶

In what does the performative character of all this consist? We saw that taking part in something is akin to being outside oneself. But what makes the link between such a configuration and the typical aspects of artistic experience which are labeled under the notion of performativity? My answer consists in the following: only through this notion of *taking part*, of being outside oneself, can one understand what Erika Fisher Lichte calls the *transformative character of performance*. And this constitutes the point of contact of the whole constellation of performativity with the notion of Hegelian experience, which is a central notion of Gadamer’s hermeneutics. Experience, in the Hegelian sense, is not a simple *transformation of raw data*, but a *transformation of oneself*; after a real experience, we are no longer the same individuals. And the experience of art is in this respect paradigmatic, only if it has the characteristics

⁵⁶ Gadamer 2004, 122.

described before by Gadamer, and only if the subjectivity, in some Hegelian sense, *alienates itself in the situation* instead of *alienating itself from it*, as the modern Cartesian configuration seems to suggest.

The notion of taking part in something as being outside oneself appears in several considerations offered by Florensky, and not only in relation to the phenomenon of cult. Of course in his study on cult he states that “The real way to approach the sacraments is to participate in them,”⁵⁷ but this is not the real point. In my view, such a vision of getting acquainted with something by participating in it, although eminently exemplified by the cult, actually informs the whole of Florensky’s aesthetics, and is the counterpart of his criticism of modernity. This can be seen in two different excerpts, from two different works, where the same expression *living contact* is used:

1. In his paper “On realism” he clearly states that aesthetic realism can only be achieved on the basis of a realistic *Weltanschauung*, consisting precisely in an idea of a subject which is not *looking at* reality from an exterior point of view (just as, in our pre-theoretical idea of realism, we often presuppose that in order to avoid subjectivism we must avoid ‘getting involved’), but is rather a subject which *comes into living contact with reality*:

Realism in art has as its necessary prerequisite the realism of an entire world-understanding. But to go further, can we express a worldwide reality, if we ourselves stand outside it and do not come into contact with it? Obviously our living remoteness from reality must again destroy realism in art as well. There are realities in the world; one comes to know them by coming into living contact with them through work in the worldwide sphere. This cognition may be expressed by means of art; works of art can unite us with realities that are inaccessible to our senses – such are the formal prerequisites of any artistic realism, and a tendency that rejects even one of them thereby forfeits its right to be called realism.⁵⁸

2. Such an approach is re-stated in his essay on reverse perspective, where it is explicitly opposed to that informing linear perspective, which is declared to be deceptive:

The task of painting is not to duplicate reality, but to give the most profound penetration of its architectonics, of its material, of its meaning. And the pene-

⁵⁷ Florensky 2016, 204.

⁵⁸ Florensky 2002, 180–181.

tration of this meaning, of this stuff of reality, its architectonics, is offered to the artist's contemplative eye in *living contact* with reality, by growing accustomed to and empathising with reality, whereas theatre decoration wants as much as possible to replace reality with its outward appearance. The aesthetics of this outward appearance lie in the inner connectedness of its elements, but in no way is it the symbolic signifying of the prototype via the image, realised by means of artistic technique. Stage design is a *deception*, albeit a seductive one; while pure painting is, or at least wants to be, above all *true* to life, not a substitute for life but merely the symbolic signifier of its deepest reality.

We are now in a position to reconsider the theoretical import – beyond its purely practical/rhetorical function in that particular context – of the reference to Scriabin's *Prefatory Act* quoted at the end of the first Section: the performative space envisaged by Scriabin is, in Florensky's eyes, *de facto* epistemologically paradigmatic, beyond the specific theological question of the cult. It is only in such a space that the word "realism" can acquire an adequate exemplification. For Florensky, as for Gadamer, acquaintance is not simple *registration* of data, but *participation* and, consequently, *involvement*. The active interaction with the environment is not seen as an obstacle to realism, as interfering with the objective view of reality, but rather as its necessary condition.

It is worth noticing how the ideas of both Florensky and Gadamer, despite referring to the history of art (that is, Greek Tragedy and medieval art), come to conclusions which are shared nowadays by the many aesthetic approaches which are premised on what is called the performative turn. For its part, the performative turn has developed its own aesthetics, in many respects opposed to modern (and more specifically Kantian) aesthetics, by reflecting both on contemporary theatrical performances and on the pre-modern notion of cult. This is not to claim, though, that in order to find a way out of modernity, we have either to look *before* or *after* it. What is at issue here is rather to show how human history, including the history of art and history of aesthetics, must retain an essential element of *reflection* if it is properly to be called *human*. Human history is a process powered (amongst others) by the act of reflecting, including reflecting on its past. In this respect, and beyond the criticism which might be levelled at their diagnoses, both Gadamer and Florensky can be said to have generously contributed to this process, by providing us with valuable tools with which to orient ourselves.

REFERENCES

- Adorno T. W., 2006, *Towards a Theory of Musical Reproduction*, Polity Press.
- Benjamin W., 1968, *Illuminations*, Schocken.
- Brandom R., 2019, *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*, Harvard University Press.
- Chernyak L., 1988, *The Theme of Language in the Works of P.A. Florenskii and in the Hermeneutics of H.-G. Gadamer*, "Studies in Soviet Thought", Vol. 36, No. 3, p. 203–220.
- Danuser H., 1994, *Interpretation*, [in:] *Musik in Geschichte und Gegenwart*, Bärenreiter.
- Fischer-Lichte E., 2008, *The Transformative Power of Performance: A New Aesthetics*, Routledge.
- Florensky P., 2002, *Beyond Vision – Essays on the Perception of Art* (ed. by N. Misler), Reaktion Books.
- Florensky P., 2016, *La filosofia del culto*, San Paolo.
- Gadamer H.-G., 2004, *Truth and Method*, Continuum.
- Gethmann-Siefert A., 2005, *Einführung in Hegels Ästhetik*, UTB.
- Habermas J., 1987, *The Philosophical Discourse of Modernity*, MIT Press.
- Haney F., 2001, *Pavel Florenskij und Kant – eine wichtige Seite der russischen Kant-Rezeption*, „Kant-Studien“, Bd. 92, p. 81–103.
- Hegel G.W.F., 1975, *Aesthetics: Lectures of Fine Arts*, 2 Vol., Clarendon Press.
- Hutchings S.C., 1991, *Making Sense of the Sensual in Pavel Florenskii's Aesthetics: The Dialectics of Finite Being*, "Slavic Review", Vol. 58, No. 1, p. 96–116.
- Lukács G., 1971, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, MIT Press.
- Makkreel R., 1975, *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press.
- Menke Ch., 2002, *Wahrnehmung, Tätigkeit, Selbstreflexion: Zu Genese und Dialektik der Ästhetik*, [in:] *Falsche Gegensätze*, ed. A. Kern, R. Sonderegger, Suhrkamp, p. 19–48.
- Misler N., 2002, *Pavel Florensky as Art Historian*, [in:] P. Florensky, *Beyond Vision – Essays on the Perception of Art* (ed. by N. Misler), Reaktion Books, p. 29–93.
- Morrison S., 2019, *Russian Opera and the Symbolist Movement*, University of California Press.
- Russell B., 2019, *The Problems of Philosophy*, Dover.
- Ruta M., 2019, *Hermeneutics and the Performative Turn: The Unfruitfulness of a Complementary Characterisation*, "Proceedings of the European Society for Aesthetics", Vol. 10, p. 557–597.

Marcello Ruta

University of Bern

SUMMARY

From Reverse Perspective to Performative Space: Gadamerian Reflections on Florensky's Aesthetics

In this paper I attempt a parallel reading of certain texts by Pavel Florensky and Hans-Georg Gadamer, particularly, although not exclusively, Florensky's seminal essay "Reverse Perspective", and Gadamer's main work *Truth and Method*. I do not thereby seek to establish a problematic historical-philosophical connection between the two thinkers. I rather analyze some notions and considerations developed by both of them in order to allow the emergence of some *common views*, or at least of *common orientations*, in relation to two overarching aesthetic topics: on the one side, what can preliminarily be labelled a *critique of modern aesthetics*, and on the other an idea of the aesthetic experience as taking place in what I will call a *performative space*. While, in relation to the first point, both authors seem to adopt a Hegelian reading of modernity, characterized on the one side by an alienated subjectivity, on the other side by the reduction of the world to a collection of dead objects, the second point indicates a possible alternative to this lamentable situation, consisting in the conception of a (performative, space, where *acquaintance with objects can only be achieved via participation in events*. In this respect, while both authors developed their views in the course of reflection on cultural and artistic phenomena of the past (medieval visual arts and Greek tragedy respectively), they come to results which have been reached autonomously by those aesthetic approaches that are premised on the so-called *performative turn*.

Key-words: philosophy, Hans-Georg Gadamer, Pavel Florensky, connection, subjectivity.

Słowa kluczowe: filozofia, Hans-Georg Gadamer, Paweł Florenski, podmiotowość, relacja.



Melecjusz Smotrycki (1577–1633),
portret z XVIII wieku (autor nieznany)

Elena Titovets

Centralna Biblioteka Naukowa im. Jakuba Kołasa
Narodowej Akademii Nauk Białorusi (Białoruś)
ORCID: 0000-0002-8542-7446

ИЗДАНИЯ ТИПОГРАФИЙ ВИЛЕНСКОГО СВЯТО-ДУХОВСКОГО БРАТСТВА В ФОНДЕ ЦЕНТРАЛЬНОЙ НАУЧНОЙ БИБЛИОТЕКИ ПАН БЕЛАРУСИ

Возникший около 1609 г. православный монастырь в честь сошествия Святого Духа на апостолов стал на некоторое время оплотом православия в столице Великого Княжества Литовского. После перехода в унию Троицкого монастыря оставшиеся в православии члены виленского братства со своим имуществом и типографией перешли под его крыло. Братство, которое теперь стало называться Свято-Духовым, продолжило книгоиздательскую деятельность, составлявшую для того времени одну из его важнейших заслуг¹.

Процесс книгопечатания происходил в сложных условиях: издание полемической антиуниатской книги Мелетия Смотрицкого *Өринос (Тренос)*² вызвало правительственные репрессии. 1 апреля 1610 г. великий князь литовский Сигизмунд III издал указ, в котором запрещал под угрозой штрафа покупать и продавать «пасквили» и книги антиправительственной направленности, изданные в типографии Виленского православного Свято-Духовского братства. В результате правительственного

¹ *Виленский Св.-Духов монастырь: историческое описание*, Вильна 1888, с. 26.

² Плач Восточной церкви на отступление некоторых сынов от древнего греческого исповедания и от повиновения патриарху Константинопольскому.

давления типография закрылась, но ненадолго. В Евье в монастыре Успения Богородицы при поддержке и защите троцкого подкамория Богдана Огинского была организована другая братская типография, которая продолжала печатать богослужебные книги и душеполезные богословские сочинения³.

Некоторые издания одновременно выходили в Вильне и в Евье, но с разными титульными листами, разными предисловиями и посвящениями. Известно, что в типографиях Виленского братства Святого Духа трудились «отец Самуил, што з Вильна немец, друкар», «Самоил Рogaля, друкар братства виленского», одним из руководителей, вероятно, был «Гавриил Иоаннович, игумен евейский, типограф общего жития»⁴.

В 1640 г. митрополит Петр Могила постановил, чтобы все богослужебные книги, предназначенные к печатанию, присылались в Киев для его рассмотрения и исправления. Это решение поставило в тяжелые условия православные типографии в Речи Посполитой. Число православных церквей и монастырей здесь сократилось, литературу на церковнославянском языке можно было теперь получать из Киева и Москвы. В сложившихся обстоятельствах отпала необходимость в печатании богослужебных книг⁵. В 1646 вышло последнее еввинское издание (*Полуустав*, [не ранее 22.04.1646]), в 1652 г. – последнее виленское издание (*Букварь*, 1652), и типографии Виленского Свято-Духовского братства прекратили свою работу⁶.

В Центральной научной библиотеке имени Якуба Коласа Национальной академии наук Беларуси (далее ЦНБ НАН Беларуси) хранится 4 издания Виленского православного Свято-Духовского братства: *Новый завет с Псалтирью* (Евье, 1611); *Новый завет с Псалтирью* (Вильна, 1623); *Духовные беседы* Макария Египетского (Вильна, 1627); *Евангелие* (Виль-

³ *Виленский Св.-Духов...*, с. 24–25.

⁴ Н.В. Николаев, *Цензура книг в Великом Княжестве Литовском*, [в:] *Цензура в России: история и современность*, ред. В.Р. Фирсов и др., вып. 3, Санкт-Петербург 2006, с. 200–209.

⁵ *Виленский Св.-Духов...*, с. 89–91.

⁶ А.В. Вознесенский, Н.В. Николаев, *Каталог белорусских изданий кирилловского шрифта XVI–XVIII веков: из собрания отдела редких книг Российской национальной библиотеки*, вып. 2: 1601–1654 гг., Санкт-Петербург 2019, с. 6; А.С. Зернова, Т.С. Горбунов, *Книгопечатание в Белоруссии в XVI–XVII вв.*, [в:] *400 лет русского книгопечатания, 1564–1964*, т. 1, Москва 1964, с. 109.

на, 1644). В них, как и во всей продукции типографий братства Святого Духа, нашли отражение традиции, заложенные Франциском Скориной и Петром Мстиславцем⁷.

В начале изданий помещены титульные листы, в которых отмечены Свято-Духовские монастырь, храм и братство. *Новый Завет с Псалтирью* (Евье, 1611) – толстый сборник (в 611 листов) небольшого формата (4°) вышел, как указано на титульном листе, «працею и пильнымъ стараньемъ иноковъ церкви братское С[вятого] Духа общезлюбного жытіа»⁸. В продолжение издательских традиций Франциска Скорины издание содержало все, что «нужно людемъ подорожнымъ до ѿправована набожества».

Виленское издание *Нового завета с Псалтирью* (1623) также предназначено для «для подорожного уживаня» и издано еще меньшим форматом, чем предыдущее – 8° (607 листов)⁹. На титульном листе указаны те же исполнители: «тщаніемъ иноковъ с[вятой] общеж[ительной] вбител[и] Сошествіа прес[вятаго] и жив[оначального] Д(у)ха»¹⁰.

Книга небольшого формата (4°) и объёма (226 /228 листов) *Духовные беседы* христианского монаха-отшельника Макария Египетского (около 300–391) была предназначена «всѣм старающимся в спасеніе д(у)ши своеи». Переведенные с греческого на «русский [белорусский] язык» *Духовные беседы* вышли в 1627 г. в Вильне также «працею і странемъ інокввъ вбщежително монастыра Б[ольшой] ц(е)ркви С(вя)того и животворящаго Д(у)ха»¹¹.

Третье виленское издание в коллекции ЦНБ НАН Беларуси – книга большого формата (2°) *Евангелие на престольное* (308 листов). Сведения об исполнителях на его титульном листе несколько отличаются от предыдущих книг: «тщанием Братства ставроп[игиального] храма сошествия С(вя)того Д(у)ха в Вилни» (иноки монастыря не упоминаются). На

⁷ В.Ф. Шматаў, *Беларуская кніжная гравюра XVI–XVIII стагоддзяў*, Мінск 1984, с. 109.

⁸ А.В. Вознесенский, Н.В. Николаев, там же, № 15.

⁹ А.В. Вознесенский, Н.В. Николаев, там же, № 68.

¹⁰ Г.Я. Галенчанка, *Старадрукаваныя кірылічныя выданні XVI–XVIII стст.*, [в:] *Кніга Беларусі, 1517–1917: зводны каталог*, № 100, Мінск 1986.

¹¹ А.В. Вознесенский, Н.В. Николаев, там же, № 72.

отдельных экземплярах местом издания указано Евье¹². Примечательно, что в конце книги помещен список опечаток «Ко читателю», под которым подпись типографа: «Гавриил Иоаннович, игумен евейский, типограф общего жития»¹³.

Три издания Виленского православного Свято-Духовского братства из коллекции ЦНБ НАН Беларуси содержат посвящения именитым людям, которые поддерживали и финансировали выпуск книг. *Новый Завет с Псалтирью* (Евье, 1611) вышел с посвящением подкоморию троцкому Богдану Огинскому, который дал приют типографии в Евье после правительственных репрессий. В книге помещен магнатский герб князей Огинских и вирши на герб.

Новый Завет с Псалтирью (Вильна, 1623) содержал герб и вирши на герб подкомория витебского Феодорита Сапеги. В большинстве экземпляров, однако, листы с посвящением отсутствуют, а в единственном экземпляре из коллекции Российской национальной библиотеки герб заклеен. Вероятно, этот раздел книги уничтожали специально, причем еще в типографии – в связи с переходом в униатство всех представителей фамилии Сапег¹⁴.

Духовные беседы Макария Египетского (Вильна, 1627) были посвящены разным покровителям: часть тиража – Коментарію, игумену Киевского Межигорского монастыря, другая часть – Николаю Максимовичу Ломскому. В коллекции ЦНБ НАН Беларуси первый вариант с посвящением Коментарію. *Евангелие на престольное* (Вильна, 1644), изданное по благословению константинопольского патриарха Парфения II, не содержит посвящения конкретному лицу.

Издания отличаются совершенным шрифтом, наличием многочисленных элементов украшения (заставками, концовками, инициалами разного рисунка). Три издания напечатаны удобным для пользования форматом (4° и 8°), *Евангелие на престольное* – большим (2°). Основная роль в украшении книг принадлежит декоративным элементам оформления, основными компонентами которого являются титульный лист и фи-

¹² *Каталог белорусских изданий кирилловского шрифта XVI–XVII веков*, составитель В.И. Лукьяненко, вып. 2: 1601–1654 гг., № 100, Ленинград 1975.

¹³ *Евангелие*, Вильна 1644, л. [1].

¹⁴ *Каталог белорусских...*, с. 90.

гурный фронтиспис. Для оформления изданий были использованы как старые доски, использовавшиеся для предыдущих изданий, так и новые.

Рамки титульных листов для евьянского и виленского *Нового завета с Псалтирью* были выгравированы заново. В *Духовных беседах* рамка оттиснута со старой доски, которая использовалась уже в *Вертограде душевном* Фикары Святогорца ([Вильна], 1620)¹⁵. Для гравюр *Духовных бесед* также использованы старые доски: более ранний оттиск гравюры «Христос Спаситель» использовался в *Служебнике* (Киев, 1620)¹⁶, «Сошествие Христа во ад» – в *Служебнике* (Киев, 1624).

Примечательны отличия в изображении евангелистов в евьянском и виленском изданиях *Нового завета с Псалтирью*. В евьянском гравюры выполнены в стиле Мстиславца и оттиснуты со старых досок *Нового Завета* (Вильна, 1596). Эти же образы на ксилографиях виленского издания выглядят не такими отстраненными и каноническими, как в евьянском, они более реалистичные, живые, будто выписанные с натуры с белорусских ремесленников и крестьян.

Самое красивое и богато украшенное издание – *Евангелие* (Вильна, 1644). Его титульный лист представляет собой сложную архитектурно-декоративную рамку с изображениями апостолов и пышной грациозно оформленной орнаментикой. Отдельные части титульного листа напечатаны с разных досок, использованных ранее в типографиях братства Святого Духа: гравюра «Троица» взята с *Диоптры* (1642), средняя часть титула – с *Нового завета* (1641), апостолы Пётр и Павел – с *Полустава* ([1640]). На ксилографии неизвестный мастер, работавший в стиле Мстиславца, оставил дату «1593» и монограмму «НІV». Изображения четырех евангелистов полностью скопированы с гравюр Мстиславца в *Евангелии* (Вильна, 1575)¹⁷.

Не все книги из коллекции ЦНБ НАН Беларуси сохранили свой первоначальный объем. Наибольшее количество листов утрачено в двух экземплярах *Нового Завета с Псалтирью*, в которых отсутствует ветхозаветная *Псалтирь*, а из книг *Нового Завета* сохранился в основном

¹⁵ А.В. Вознесенский, Н.В. Николаев, там же, с. 43.

¹⁶ *Украинские книги кирилловской печати XVI–XVIII вв.: кат. изданий, хранящихся в Государственной библиотеке СССР им. В.И. Ленина*, составители Т.Н. Каменева, А.А. Гусева, вып. 1: 1574 г. I половина XVII в., № 409, Москва 1976.

¹⁷ В.Ф. Шматаў, там же, с. 108–109.

только *Апостол*. Экземпляр *Нового Завета с Псалтирью* (Евье, 1611) содержит 41% полного текста, экземпляр *Нового Завета с Псалтирью* (Вильна, 1623) – 45%.

Книги большую часть своей «жизни», вероятно, функционировали под названием *Апостол*. Экземпляр *Нового Завета с Псалтирью* (Евье, 1611) состоит из *Апостола*, л. [1–64] (IV); 1–160 (V) и *Соборника 12 месяцам*, л. [1–4], [7–28] (VI). Книга реставрирована в XVIII в., тогда же, очевидно, под сократившийся объем книги и был сделан переплет. Бытование книги под новым названием подтверждает библиотечная помета, сделанная в конце XIX – начале XX в. карандашом на форзаце в начале книги: «Апостоль Евѣ, 1611».

Если преобразованный в *Апостол* экземпляр *Нового Завета с Псалтирью* (Евье, 1611) выглядит как цельная книга, то экземпляр *Апостола*, собранный из издания *Нового Завета с Псалтирью* (Вильна, 1623), содержит еще и *Апокалипсис* (л. 423–450 (IV)). Бытование книги под новым названием подтверждает переплет XVIII в. из картона в темно-коричневой коже с вытисненным названием на корешке: «АПОСТОЛЬ», а также библиотечная помета, сделанная в конце XIX – начале XX в. чернилами на верхнем форзаце в начале книги: «Апостоль № 9».

Духовные беседы сохранились лучше, в книге отсутствуют 37 листов: титульный лист, л. [1], [12–15] (I); страницы: 345–384 (II); л. [1–11] (III). В *Евангелии* отсутствует только один лист (л. 11).

История бытования трех книг связана с российскими землями, две из них находились в Москве, одна – в Ржеве. На обоих экземплярах *Нового завета с Псалтирью* (впоследствии *Апостола*) (Евье, 1611 и Вильна, 1623) проставлены штампы библиотеки Московской духовной академии и экслибрисы Московской синодальной библиотеки. Экземпляр *Духовных бесед* принадлежал ранее купцу из Ржева Трифону Трифоновичу Долгополову. Об этом свидетельствуют владельческие записи: «Сия книга Трифона Трифонова сына Долгополова купца ржевскага»; «Сия книга Трифона Трифонова сына Долгополова съ 1791 года 14^{го} ноября»¹⁸.

Экземпляр Евангелия использовался на белорусской территории, в местечке Смиловичи (теперь Смиловичи – городской поселок в Чер-

¹⁸ Макарий Египетский, *Духовные беседы*, Вильна 1627, с. 182–183.

венском районе Минской области). В книге сохранились записи Самуэля Богдановского и Антона-Якуба Шафаловича.

Самуэлю Богдановскому принадлежит полистная запись на польском языке: «Te҃ хie҃gę nazwaną Ewangeliję odda҃ł na wieczne czasy do cerkwi Uspenskiej Smi҃owickiej Samuel Bohdanowski z żoną swoią Jewhimią Petuszkową»¹⁹. Возможно, это тот Самуил Богдановский, который упоминается в связи с «определением на приход Бобрской церкви 13.09.1833» (теперь Бобр – городской посёлок в Крупском районе Минской области) в справочнике документов фонда «Канцелярия митрополита грекоуниатских церквей в России» Российского государственного исторического архива в Санкт-Петербурге²⁰.

Антон-Якуб Шафалович оставил запись на церковнославянском и польском языках: «A w҃teць Шафаллович aktualny 1778 m(ese)ca je 14 fevr[alia] dostalem plebaniją Smi҃owicką do smierci... a Pan Bog pobłogosłowi X: Jakub Antoni Szaffa҃łowicz paroch Smi҃owickiej cerkwi»²¹.

Известно, что в местечке Смиловичи были две церкви – Успенская и Юрьевская (Георгиевская). Первоначально они действовали как униатские, впоследствии их преобразовали в православные. Антон-Якуб Шафалович (1760–1807) служил в обеих: был викарием церкви Святого Юрия (до 1783) и священником церкви Успения Богородицы (1777–1783)²². В 1865 году на месте обветшавшей деревянной Свято-Георгиевской церкви была построена новая кирпичная церковь. В числе прочей духовной литературы ней хранились два печатных *Евангелия* – издания 1644 и 1842 гг. Церковь была взорвана в 1937 году.

Одна из этих книг (*Евангелие* 1644 г.) попала в академическую библиотеку, она была приобретена в букинистическом магазине № 2 г. Минска в 1982 г. Экземпляры *Нового завета с Псалтирю* (Евье, 1611; Вильна,

¹⁹ *Евангелие...*, л. 1–9.

²⁰ *Архіў уніяцкіх мітрапалітаў*. Дакументы па гісторыі царквы ў Беларусі XV–XIX стст. у фондзе «Канцэлярыя мiтрапалiта грэка-унiяцкіх цэркваў у Расіі»: даведнік, складальнікі С.І. Паўловіч, Т.М. Мальцава, Мінск–Полацк 1999, с. 165, 323.

²¹ *Евангелие...*, л. [5].

²² Д.В. Лісейчыкаў, *Святар у беларускім соцыуме: праспаграфія ўніяцкага духавенства 1596–1839 гг.*, Мінск 2015, с. 560; *Фонды Нацыянальнага історычнага архіва Беларусі: справочнік*, сост. Г.Е. Акулович и др., Мінск 2006, с. 180.

1623) и *Духовных бесед* Макария Египетского (Вильна, 1627) поступили в 1965 г. из Музея книги Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина (теперь Российская государственная библиотека).

Книги из коллекции ЦНБ НАН Беларуси дают представление об особенностях оформления изданий Виленского православного Свято-Духовского братства, содержат материал об использовании продукции типографий представителями православной и униатской конфессий на российских и белорусских землях.

БИБЛИОГРАФИЯ

Архіў уніяцкіх мітрапалітаў. Дакументы па гісторыі царквы ў Беларусі XV–XIX стст. у фондзе «Канцылярыя мітрапаліта грэка-уніяцкіх царкваў у Расіі»: даведнік, складальнікі С.І. Паўловіч, Т.М. Мальцава, Мінск–Полацк 1999.

Виленский Св.-Духов монастырь: историческое описание, Вильна 1888.

Вознесенский А.В., Николаев Н.В., *Каталог белорусских изданий кирилловского шрифта XVI–XVIII веков: из собрания отдела редких книг Российской национальной библиотеки*, Санкт-Петербург 2019.

Галенчанка Г.Я., *Старадрукаваныя кірылічныя выданні XVI–XVIII стст.*, [в:] *Кніга Беларусі, 1517–1917: зводны каталог*, Мінск 1986.

Евангелие, Вильна 1644.

Каталог белорусских изданий кирилловского шрифта XVI–XVII веков, составитель В.И. Лукьяненко, вып. 2: 1601–1654 гг., Ленинград 1975.

Лісейчыкаў Д.В., *Святар у беларускім соцыуме: праспаграфія ўніяцкага духавенства 1596–1839 гг.*, Мінск 2015.

Макарий Египетский, *Духовные беседы*, Вильна 1627.

Николаев Н.В., *Цензура книг в Великом Княжестве Литовском*, [в:] *Цензура в России: история и современность*, ред. В.Р. Фирсов и др., вып. 3, Санкт-Петербург 2006.

Украинские книги кирилловской печати XVI–XVIII вв.: кат. изданий, хранящихся в Государственной библиотеке СССР им. В.И. Ленина, составители Т.Н. Каменева, А.А. Гусева, Москва 1976, вып. 1: 1574 г. I половина XVII в.

Фонды Национального исторического архива Беларуси: справочник, сост. Г.Е. Акулович и др., Минск 2006.

Шматаў В.Ф., *Беларуская кніжная гравюра XVI–XVIII стагоддзяў*, Мінск 1984.

Elena Titovets

Yakub Kolas Central Scientific Library
of the National Academy of Sciences of Belarus

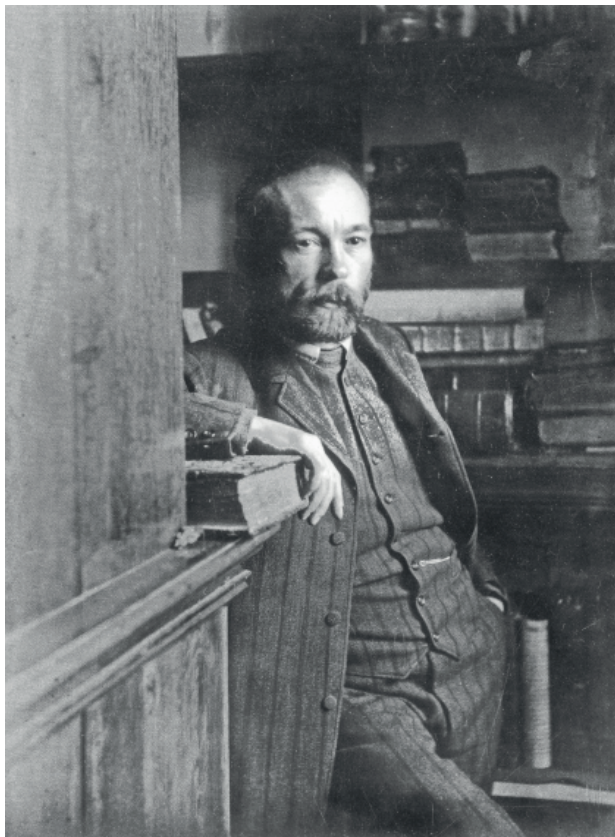
SUMMARY

Books of the Printing Houses of the Vilno Holy Spirit Brotherhood in the Fund of the Central Scientific Library of the NAS of Belarus

The author describes 4 copies of Cyrillic editions of the first half of the 17th century of the printing houses of the Vilno Holy Spirit Brotherhood from the collection of the Central Scientific Library of the NAS of Belarus. He notes the features of the design of editions (title pages, woodcuts), provides information about the history of the existence of copies, the use of printing houses products by representatives of the Orthodox and Uniate faiths in Russian and Belarusian lands.

Keywords: old printed Cyrillic books, title pages, woodcuts, provenances.

Ключевые слова: старопечатные кириллические издания, титульные листы, ксилографии, провененции.



Harion Swencicki (1876–1956)
fotografia sprzed 1939 r. (autor nieznany)

Hanna Sokil

Narodowy Uniwersytet
im. Iwana Franki we Lwowie (Ukraina)
ORCID: 0000-0002-8352-2124

РЕЦЕПЦІЇ ХРИСТИЯНСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ У НАРОДНОПІСЕННІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНЦІВ

Святе Письмо гласить: «І я піснею буду хвалити ім'я Боже, співом вдячним Його величати му»¹. Кожен народ намагається прославляти Господа словом, піснями, засвідчуючи про свою присутність у цьому світі. Ми, українці, маємо оригінальний і багатий фольклор, у якому відображено духовну культуру народу. А культура – це знаковий простір довкілля, який по-своєму влаштований, проявляє своєрідні закономірності, особливості різних вимірів, систем і цінностей, чимало яких можна знайти в усній словесності, зокрема в народних піснях.

Українська культура має тисячолітню традицію і фольклор у її системі виступає надзвичайно потужним національним скарбом, що здатний творити позитивні емоції, виражати внутрішній світ людини, віддзеркалювати неповторність довкілля і світовідчуття етносу. Християнська ідеологія повноправно ввійшла у духовне буття нації, влилася у сферу календарних і родинних обрядів, торкнулася ліро-епосу, виявилася у родинній та становій народній поезії. Власне кажучи, стала її органічним ідейно-тематичним компонентом, впливаючи і визначаючи подальший напрям духовного і мистецького саморозвитку. У результаті цих позитивних зрушень відчутно активізувалося всебічне дослідження феномену християнської культури.

¹ *Біблія, або Книга Святого Письма Старого й Нового заповіту*, Москва 1989, с. 581.

Вивченню різнопланових впливів християнства на фольклор усе ж не так багато присвячено наукових і науково-популярних праць. Дотично його торкалися наші класики – Іван Огієнко², Михайло Грушевський³. Іларіон Свенціцький, скажімо у своїй праці «Різдво Христове у поході віків» проаналізував чимало спільного в українських колядках з різдвяними піснями інших народів⁴. Займалися цим питанням і сучасні науковці, зокрема Григорій Дем'ян проаналізував християнську тематику в історичних піснях⁵. Про християнізацію обходів та пісень в річному ритуальному циклі йдеться в монографічному дослідженні Галини Сокіл (Коваль) «Українські обхідні календарно-обрядові пісні»⁶. Зацікавлення до зимової календарної пісенності, особливо до семантики та свята Різдва виявив Іван Денисюк у своєму есе «Торжество святого збору» (семантика і символіка Різдва)⁷. Релігійну основу морально-етичного виховання молоді розглянула Ірина Бокало на матеріалах українських народних пісень про кохання⁸. Ольга Беринда підготувала збірник «Християнська мораль в українській усній народній творчості»⁹.

Християнство найбільше влилося до календарно-обрядового пласту – пісень зимового циклу. Різдво – це свято Любові та миру, свято Збору, яке особливо актуальне сьогодні. З народженням Ісуса народилася Любов. Різдво українців оригінальне тим, що це пора, коли збирається уся родина, цілі села і, зрештою, ціла Україна. Де б хто не був, кожен намагається в цей вечір прийти додому і разом зі своєю родиною прославити Христа. Ще одна унікальність українського Різдва – це пісні. Різні

² Митрополит Іларіон, *Дохристиянські вірування українського народу. Історично-релігійна монографія*, Київ 1992, с. 313–411.

³ М. Грушевський, *Історія української літератури в 6 томах, 9 книгах*, Київ 1993, т. 1, с. 167–227.

⁴ І. Свенціцький, *Різдво Христове у поході віків (Історія літературної теми й форми)*, Львів 1933.

⁵ Г. Дем'ян, *Християнська тематика в повстанських піснях*, [в:] *Визвольний шлях*, 2002, кн. 7, с. 86–98; кн. 8, с. 100–110; кн. 9, с. 104–117.

⁶ Галина Сокіл, *Українські обхідні календарно-обрядові пісні: структура, функції, семантика*, Львів 2004, с. 127–143.

⁷ І. Денисюк, *Торжество Святого Збору (семантика і символіка Різдва)*, [в:] І. Денисюк, *Літературознавчі та фольклористичні праці*, Львів 2005, т. 3, с. 55–57.

⁸ І. Бокало, *Релігійна основа морально-етичного виховання молоді (за матеріалами українських народних пісень про кохання у записах П. Чубинського)*, [в:] *Література. Фольклор. Проблеми поетики*, Київ 2009, с. 64–70.

⁹ О. Беринда, *Християнська мораль в українській усній народній творчості*, Львів 2010, с. 235–335.

народи мають свої різдвяні звичаї та обряди, але українці вирізняються і славляться саме колядками й щедрівками, які несуть любов від серця й до серця. Це незрівнянний потенціал, що відображає світовідчуття народу.

У науці прийнято виділяти умовно два основні періоди, пов'язані з зародженням і розвитком фольклору – доісторичний (міфологічний) та історичний. Якщо ж ідеться про календарно-обрядову традицію загалом, то її генеза, безперечно, сягає глибокої давнини і виникла вона задовго до часів християнства. Колядки і щедрівки є дуже давніми суто українськими словесними творами. Наші предки поклонялися рікам, озерам, деревам. Святиною для них був гай. У цьому зеленому храмі під відкритим небом вони молилися, приносили жертви. Природу символізували поганські божества, зафіксовані у літописах: культ сонця – Сварог, Дажбог, Хорс; грому, блискавки – Перун; вітру – Стрибог; вологи, сирої землі – Мокош. «З бігом віків так постав т. зв. Синкретизм, правильніше – двоєвір'я: поєднання дохристиянської віри даного народу з Вірою Новою, Християнством»¹⁰. В усних творах українців тісно переплітаються християнські та поганські образи, чого немає в більшості світових культур. В обрядах і піснях Різдва інших народів, навіть сусідніх слов'янських (зокрема поляків) яскраво домінує християнський зміст, а поганства мало що залишилося. Натомість ми маємо колядки й щедрівки, в яких поєднуються ці мотиви. До господаря в гості приходять і Сонце, і Місяць, і дробен Дощик, які можуть сидіти за одним столом із християнськими персонажами – самим Ісусом Христом, святими Петром чи Павлом, як, скажімо, це передано у колядці з Бойківщини: *«Поза столове сидять панове, Межи ними господарове на їмня Андрійко. З правого боку його сыноійко, З лівого боку сам Ісус Христос»*¹¹. Це також своєрідний національний феномен Різдва. Завдяки такому поєднанню ми зуміли зберегти те, що було в українській культурі і водночас прийняти нове.

Різдво – це Символ Материнства і прославлення народженого Дитяти. У нашій культурі споконвіку був культ жінки-матері як берегині роду, як культ родючості та життя. І як можна було не сприйняти образ Матері Божої з маленьким Дитятком? Мати Божа народила Ісуса Христа.

¹⁰ Митрополит Іларіон, там само, с. 6.

¹¹ *Фольклорні матеріали з отчого краю*, збір. В. Сокіл та Г. Сокіл, Львів 1998, с. 22.

У самій її номінації закладений мотив материнства. В одній з колядок ідеться про обряд першої купелі та пеленання Дитяти, котре Богородиця «в тонкі пелюшки повшла, Повивши його, в золоті яселка вложила»¹². За біблійною легендою, ясла – місце першого сповитку новонародженого Ісуса Христа. Художні засоби у пісні створюють поетичний образ «золотих яселок» (в демінутивній формі). Тут епітет указує на чистоту, унікальність, адже у незвичайному «ліжечку» перебуває незвичайне Дитя – Боголюдина. В окремих фольклорних творах трапляється образ «золотої колиски» з аналогічною функцією – першої земної обителі Богочоловіка. Золото – метал, що символізує багатство, красу, довговічність зі сфери, пов'язаної з вищими цінностями, і в народній культурі виступає (поряд зі сріблом) не в конкретному значенні, а найчастіше як елемент фольклорної образності. Ознака «золотий» у традиційній культурі має безпосередній стосунок до сакральних образів, які пов'язуються з релігійним культом, деякими обрядами та ритуалами. Особливо часто епітети «золотий», «срібний», означають предмети, які належать Богородиці – одному з найпоширеніших християнських персонажів українського фольклору¹³. Тому такі образи з прийняттям християнства так гарно втілилися у наших прадавніх текстах.

Етнокультурна традиція українців передає у світлих тонах деякі інші обрядові реалії, пов'язані з народженням Ісуса Христа, зокрема йдеться про предмети опоясування Дитяти:

*Свого Сина породила,
Ізкупала і повшла.
Ясний місячечко – повивачейко,
А зоронька – пелюшенька,
А сонічко – подушечка*¹⁴.

Астральні символи сприяють передачі радісних емоцій про народження Божого Сина. До того ж, усе, що його оточує, що належить йому, також зображено у незвичайних тонах. Саме з допомогою астральних

¹² *Колядки і щедрівки*, зібрав В. Гнатюк, т. 1, [в:] *Етнографічний збірник*, т. 35, Львів 1914, с. 26.

¹³ *Богородиця в українському фольклорі*, зібрала та впорядкувала Галина Коваль, Львів 2006, с. 8.

¹⁴ *Колядки і щедрівки...*, с. 39.

образів прості речі, предмети, які застосовують для малят, набувають надзвичайних ознак, бо вони призначені для маленького Ісуса. Художній паралелізм створює яскраву картину зіставлення із астральними образами «місячечка», «зороньки» й «сонічка» простих дитячих речей: повивача, пелюшечки, подушечки. Насиченість демінутивами надає народному твору атмосфери ніжності, любові та піклування про новонародженого.

Етнічні архетипи українців впливають на думку, почуття, символіку, релігійні уявлення. Безумовно, вони можуть зазнавати певних змін, адже уявлення поганина і християнина відрізняються. На думку дослідників, серед архетипів українського народу чільне місце посідає архетип доброї матері. Він виявився вже в часи трипільської культури. Раніше згадувалась трипільська богиня родючості – Велика Матір усього суцього. Вона пов'язана з хліборобським характером життя наших пращурів, що підтверджують домішки до глини борошна і зерен злаків у виліплених фігурках з магічним значенням. Одним з різновидів вербалізації архетипу доброї матері є матір-природа (добра земля), що переноситься на рідну землю взагалі (неньку-Україну).

У колядках українці просять Бога глянути на їхній рідний край. Архетип доброї землі як матері в цих народних творах часто втілюється в образі української господині. Олекса Воропай з цього приводу зазначив, що «господиня в колядках і щедрівках – це уособлення тихого і мирного родинного життя; вона гарна, спокійна і найкраща в світі жінка, живе серед достатку й розкошів, дає всьому лад і сама виконує деякі роботи: пряде золоті нитки, шиє для чоловіка сорочку, вишиває золоті ризи, біль білить, будить челядь і виряджає її до роботи»¹⁵. Безумовно, йдеться про роботу в полі, на добрій рідній землі. Інколи таке заняття в колядках виконують святі (орють, сіють, а Мати Божа несе їм обід). Усе це зображено з метою возвеличення хліборобської праці. Тому в українському фольклорі поєдналися риси жінки-господині, жінки-матері з ознаками Матері Божої. Господь Бог у величальних піснях заступив образ самого господаря: він обходить дім, комори, сховки, добираючи худобу, коней, отару:

¹⁵ О. Воропай, *Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис*, т. 1, Київ 1991, с. 95.

*Гей у нашого пана
Ходит Бог Господь по загороді.
Даєт му воли, сірі корови¹⁶.*

Ми, українці, й досі маємо можливість чути збережені фольклорні твори в їхньому природному виконанні, а деякі обряди спостерігати в живому побуті. Вчені вважають, що колядування і щедрування своїм походженням сягають в епоху патріархально-родового та суспільно-економічного устрою. Упродовж багатьох віків обряд видозмінювався, поступово включалися нові компоненти, але основний його зміст залишався тим самим: силою слова та обрядових дій сприяти добробуту селянської родини й рясному врожаю на полі і в саду, гарному приплоду худоби на оборі. Звернення до Бога, до святих та Богородиці мало забезпечити все багатство.

Архетипи в усній народній словесності українців закорінені на ґрунті прадавнього хліборобства (свята матінка-земля, хліб-сіль, щедра нива, орання, сіяння, жнивування, жито-пшениця, поетизація волів, плуга та ін.), родинних селянських традиціях з культом предків і батьків, міфологізацією гостя, громади і їх звичаєвих законів, лицарського побратимства у захисті батьківщини, гідності і чесності людини. Етнокультурні архетипи у значній мірі визначають особливості національної ментальності, символіки, орнаментування і колористики. У старовинних колядках вони проявляються на різних рівнях – на рівні морально-етичних цінностей взаємин (рід, родина, громада, суспільство), речових предметних образів (астральних, природних стихій, предметно-речових) і віддзеркалюють характерні особливості старовинного естетичного мислення наших пращурів.

Народна поезія відобразила дуже тісний зв'язок землянина-хлібороба з небом, з космосом, тому навіть величання Різдва Спасителя у піснях поєднане із небесними світилами – зорями, місяцем, сонцем. Ці архетипні астральні елементи підсилюють прославляння Господа. Християнські образи розкривають картини сприйняття довікля, незаперечної ролі божественних сил у світотворенні. На місці астральних образів згодом виступають Різдво, святий Василь, Іван Хреститель.

¹⁶ В. Шухевич, *Гуцульщина*, вид. 2, т. 5, Верховина 1999, с. 85.

Особливо рельєфно вимальовується відзначення нашими далекими предками пробудження природи, приходу весни. Гаївки, як один із видів давніх весняних пісень, також призвичаїлися до нового християнського календаря, їх виконання, пов'язане зі святом весняного сонця, приурочене до Великодня – Воскресіння Христового. Таке поєднання гаївкової традиції з центральним святом літургійного року містить у собі повну гармонійність – пробудження, буяння природи і Воскресіння («оживлення») Господа. Приуроченість пісень весняного циклу до Великодня частково відбилася і в текстах, насамперед як християнські великодні привітання: «Христос воскрес!» – «Воістино воскрес»; «*Слава тобі, Божий цару*» – «*Слава тобі, святий Боже*» (гаївка «Коструб»); у початкових рядках гаївок («*Великодні файні свята*», «*На Великодні свята*», «*Наша церква на горбочку*», «*А на церкві хрест, хрест*» та інші).

Риси християнського світогляду, біблійних переказів чітко видно у волочільних піснях, де називаються імена християнських святих, як правило тих, що замінили більш ранніх патронів і перейняли їхні функції¹⁷. Під час посту (Пилипівка чи Великий піст) виконували постові пісні про муки Христа, а також про християнські цінності, яких варто дотримуватися людям, інакше на тих, хто виконує заборонені роботи у невідповідний для цього час, чекає покарання: «*За розчиняйко тяжке конанійко, А за звар'янійко в смолі кипіти, А за співанійко в огни горіти*»¹⁸. Абсолютно християнізувалися царинні пісні, з якими обходили поля під час Святої Трійці (Зелених свят). У багатьох з них міститься безпосереднє звернення до природи, надприродних сил, але найбільше до Бога, яке передається у формі молитви:

*Спусти, Божеїку, чорну хмаройку,
Чорну хмаройку дрібного дожджу,
Чей би ся пріяло зелене вино*¹⁹.

Упродовж цілого року господарі повинні достойно зустріти гостей – «колядників», «волочільників», «риндзювальників», «Куста» та ін., їх

¹⁷ Л. Соловей, *Песня волочебная*, [в:] *Восточнославянський фольклор*, Мінск 1993, с. 196.

¹⁸ Г. Сокіл, *Из доробку Михайла Зубрицького*, [в:] *Михайло Зубрицький. Зібрані твори і матеріали у трьох томах*, т. 2, Львів 2016, с. 460.

¹⁹ *Народные песни Галицкой и Угорской Руси*, собранные Я.Ф. Головацким, т. 2, Москва 1878, с. 241.

називають «роковими гостями», «Божими служеньками», «небувалими гостями», які прийшли здалека. Тобто вони йшли «звідти – сюди», «із птьми до світла», «із холоду в тепло». Тому так часто в художню тканину народних творів вплітається мотив пошуку дому господаря, який розкриває процес блукання обрядового гурту. Блудити, блукати – значить ходити навмання, не знаючи шляху, напрямку. Вважалося, що здебільшого можна заблудитися вночі, в «глуху північ», «до півнів». За народними повір'ями, водити людину може блуд, який появляється найчастіше вночі напередодні Різдва навесні чи восени. Саме в таку пору відбувалися обходи, тому колядники, волочільники (риндзювальники) могли заблудитися, тобто необережно потрапити в межі небезпечного («нечистого») місця, що належить злим силам. Основним оберігаючим заходом для гуртів було прагнення відвернути контакт з нечистою силою, що й робили вони за допомогою співу, музики, шуму тощо. Мотив «колядники (чи волочільники) блукають цілу ніч» підкреслює прагнення цих гуртів, як сказано в одній з волочільних пісень, якнайшвидше потрапити у зазначене місце (*«Волочільники волочилися, Христос воскрес, Сине Божий! І к новому двору та й прибилися»*). Значну роль у подоланні труднощів відіграють християнські святі, які допомагають обрядовим гуртам «приблукати» до господаря. Інколи в подібних ситуаціях у календарно-обрядових піснях трапляється образ моста. За народними віруваннями, міст, – це локус, який поєднує земне й потойбічне. Перехід по мосту осмислюється як подолання межі між двома світами. Калиновий міст – це межа між цим і тамтим світом. Він усвідомлюється як віддалена, чужа сторона, де ночує нечиста сила. Позитивним моментом є з'ява образу Божої Матері, з яким пов'язується наближення ритуального переходу з реального світу у світ духовний, замогильний, світ предків. Важливими сакральними елементами в календарно-обрядових церемоніях виступають також хрест, дзвінок, які за релігійними віруваннями, виконують апотропейну (захисну) функцію.

Християнство вплинуло на фольклор і давні традиції досить помітно, воно торкнулося давнього календаря, вплинуло на його деформацію, наклало свою ритуалістику. З моменту прийняття християнства і до нашого часу поганські обряди трансформувалися, повністю набрали християнських ознак, пристосувавшись до нових християнських. Колядки почали співати на Різдво Христове, щедрівки – на Водохреща, гаївки

були приурочені до Воскресіння Христового, поліські проводи русалок та «Куст», лемківські обходи царини – до свята Трійці, петрівчані пісні також орієнтовані на петрівчаний піст, який є рухомим, бо залежить від дати проведення Великодня.

Якоюсь мірою християнство відбилося також і на родинно-обрядовій традиції (весілля, народини). Разом із новим віровченням воно принесло і нову мораль, що будується на біблійних заповідях, основу якої становить любов до Бога та до ближнього, новий погляд на сім'ю та шлюб. Здебільшого весільні пісні на різних теренах України, в тому числі бойківські ладканки, розпочинаються словами, зверненими до Бога чи Богородиці:

*Починається гостина
Від Бога Господина.
Почав єї Богонько
Та й наш любий ксьонзоїко.
Ой і ти, Божа Мати,
Ходи нам помагати,
Ходи нам помагати
Вісіля починати²⁰.*

Подібні зачини побутують на Покутті: «*До нас, Боже, до нас, Бо у нас тепер гаразд. Бо прийшла Божа Мати віночок зачинати*»²¹. Особливим етапом у весільному обряді став церковний шлюб, до якого приурочено спеціальні пісні з подячними мотивами священникові, котрий повинчав молодят.

Визначною подією в житті людини було народження дитини. Більшість обрядових актів, які приурочені до цієї події, скеровані на охорону немовляти від небезпек надприродних, що походять від нечистої сили. Сюди належить насамперед творення над дитиною хреста. Новонародженого вітали молитвою «Во ім'я Отця і Сина, і Святого Духа. Амінь». Як свідчать фольклорні та етнографічні матеріали, появу дитини на світ супроводжувала повитуха, яка обов'язково мала з собою хліб. У піснях найчастіше фігурує проскура – білий хлібець особливої форми що використовується у церковних обрядах:

²⁰ Г. Сокіл, *Весільні ладканки з Верхньої Рожанки*, [в:] *Народознавчі зошити*, № 5, Львів 2019, с. 1332.

²¹ В. Конопка, *Весільний обряд на Покутті*, [в:] *Народознавчі зошити*, № 5, Львів 2019, с. 1343.

*В правій руці да простиц несе
Да Бога просить:
Опростай, Боже, сі дві душечки –
Одну душечку охрещенную,
Другу душечку народженную*²².

Хліб сприймається як святий, як Божий дар, тому у житті українців він був присутній під час найвизначніших подій. На Бойківщині, наприклад, його, клали у перший купель дитини. Такі паралелі простежуємо і в інших етносів, зокрема у Чехії, Болгарії давали зерно чи кусочок хліба. За словацьким звичаєм, у пеленки новонародженого клали шматок хліба, щоб ніхто дитя не врік. Німці, коли несли дитя хрестити, давали у пелюшки потрошки хліба і солі, щоби ні відьми, ні злий дух не мали влади над дитиною. Вважалося, у кого є хліб з собою, над тим не має сили усяка нечисть²³. Та й роль бабусі-повитухи могла виконувати жінка, яка не лише багата досвідом, умінням, ай побожна, ходить до церкви, бере благословення у священника. Недаремно покровителькою породіль, як і бабусь-пупорізок, була Мати Божа. У відповідальну мить повитуха зверталася безпосередньо до Богородиці: «Пресвятая Богородице, стань мені до помочі».

Однією з головних обрядових дій, що виконує захисну функцію, є церковне хрещення. Новонароджене ще не охрещене дитя, як зафіксував Павло Чубинський, знаходиться в великій небезпеці від чортів і відьми, і тому його намагаються охрестити в день народження²⁴. В окремих регіонах України хрещення могло відбуватися і в інший день, але бажано якнайшвидше. Взагалі вважалося, що дитина від народження до хреста підлягає великій небезпеці і тому весь цей час у хаті перед образами постійно горить свічка, а всі домашні утримуються від згадки про чорта, від сварки, лайки та інших грішних вчинків, що могли б накликати злу силу. Народ твердо вірить: похрещене дитя уже опиняється під опікою Бога, захистом Пресвятої Богородиці. Тому в хрестинних піснях прославлялися святі, а деякі обряди розпочиналися від духовного отця, як, скажімо, роздавання квітки, ритуал витання: бабуся, роздаючи усім гостям на хрестинах квіти, починає від священника:

²² *Хрестинні пісні*, зби́рала Ганна Со́кіл, Львів 2007, с. 38.

²³ А. Потебня, *О мифическом значении некоторых обрядов и поверий*, [в:] Потебня А.А. *Слово и миф в народной культуре*, Москва 2000, с. 122.

²⁴ П. Чубинський, *Мудрість віків*, кн. 2, Київ 1995, с. 62.

*Починає від духовного,
Не лишає ані жадного,
Пріймає, частує,
Квіточками всіх дарує*²⁵.

У церковному обряді хрещення на перший план виступають хрещені батьки, ролі яких надавали особливого значення. Їх у родині дуже шанували, вони були для хрещеника другими батьками, бо мали за обов'язок опікуватися дитиною, особливо брати участь у духовному вихованні. Хресні обов'язково повинні перебувати у церковному шлюбі.

Пісні необрядові значно менше християнізувалися. Упісенній традиції народної лірики наявні мотиви звертання до Господа, сподівання на його допомогу, оскільки українці, виховані на щоденній молитві, не мислять своє життя поза Божим законом. Ще Микола Гоголь наголосив, що «їхня (українців) віра настільки невинна, настільки зворушлива, така непорочна, як непорочна душа немовляти. Вони звертаються до Бога, як діти до батька, вони вводять його у побут свого життя з такою наївною простотою, що немистецьке його зображення перетворюється у них на величне у своїй простоті»²⁶. Наскрізним мотивом пісень про кохання є роздуми про долю, яка часто ототожнюється з Божою волею і суджена Всевишнім. «Не дав мені Господь долі» – наскрізний мотив пісень про долю. В українців побутує вірування, що добру долю можна собі забезпечити, якщо постити у певні дні (приміром на свято Катерини), і це стесувалося не лише дівчат, а й хлопців:

*Понеділкував сім понеділків,
Восьму неділечку,
Принеси мені, Боже, кого мені гоже
На мою постілочку*²⁷.

Сподівання на гідну дружину, висловлене у зацитованій пісні, підкреслює думку, що утримання від їжі сім понеділків принесе добру долю. Коли йшлося про почуття кохання й вірності, молодь також насампе-

²⁵ *Хрестинні пісні...*, с. 71.

²⁶ Н. Гоголь, *О малоросійских песнях*, [в:] Гоголь Н. *Собрание сочинений в 7 томах*, т. 6, Москва 1978, с. 103.

²⁷ *Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край*, материалы и исследования, собранные П.П. Чубинским, *Песни любовные, семейные, бытовые и шуточные*, т. 5, Санкт-Петербург 1874, с. 21.

ред керувалася Божими заповідями («Скарай мене, Боже, на гладкій дорозі, Коли подумаю об якій небозі»). Нерідко страх Господньої кари стримував молодь від недобрих поступків, спонукав дотримуватись морально-етичних норм як у спілкуванні з ровесниками, так і старшими в громадських місцях. Подружнє життя визнається найвищим щастям, дружина – самою долею, що визначає мирне існування і взаємну любов. Бог стає опікуном закоханих, які вірять у цей захист від недобрих вчинків, від зазіхань ворогів.

Християнські погляди у родинно-побутовій ліриці демонструють не поверхневе чи вдаване дотримання християнських настанов, а щиру, справжню віру в Бога²⁸. Такі вкраплення у фольклорі засвідчують глибоке осмислення християнських цінностей, які завжди були суголосні із народними цінностями, тому так органічно влилися в життєву практику нації та її світогляд. Простота народних пісень – це не примітив, така простота геніальна. Тексти наповнені глибокою філософічністю, витонченою високою майстерністю, психологічністю, виразністю і красою всього комплексу поетикальних засобів, що становить універсальну рису національної специфіки українського фольклору.

Зараз у народній творчості виникають нові мотиви, пов'язані з політичною ситуацією в країні, з Майданом і війною на сході нашої держави, важливу роль у яких займають християнські цінності. Науковці вивчають феномен давніх і новостворених пісень. Вплив християнських цінностей на фольклор заслуговує ширшого вивчення. Християнські пріоритети оберігають згуртованість української родини, чистоту стосунків молоді і гідність кожної людини, а поєднуючись із національною ідеєю, вони «працюють» на наше сьогодення. Українська фольклористика ще чекає свого концептуального дослідження у цьому плані.

БІБЛІОГРАФІЯ

- Беринда О., *Християнська мораль в українській усній народній творчості*, Львів 2010.
Біблія, або Книга Святого Письма Старого й Нового заповіту, Москва 1989.

²⁸ І. Бокало, там само, с. 69.

- Богородиця в українському фольклорі, зібрала та впорядкувала Галина Коваль, Львів 2006.
- Бокало І., *Релігійна основа морально-етичного виховання молоді (за матеріалами українських народних пісень про кохання у записах П. Чубинського)*, [в:] *Література. Фольклор. Проблеми поетики*, Київ 2009.
- Воропай О., *Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис*, т. 1, Київ 1991.
- Гоголь Н., *О малороссийских песнях*, [в:] *Гоголь Н. Собрание сочинений в 7 томах*, т. 6, Москва 1978.
- Грушевський М., *Історія української літератури в 6 томах, 9 книгах*, т. 1, Київ 1993.
- Дем'ян Г., *Християнська тематика в повстанських піснях*, [в:] *Визвольний шлях*, 2002, кн. 7, с. 86–98; кн. 8, с. 100–110; кн. 9, с. 104–117.
- Денисюк І., *Торжеств Святого Збору» (семантика і символіка Різдва)*, [в:] *І. Денисюк. Літературознавчі та фольклористичні праці*, т. 3, Львів 2005.
- Колядки і щедрівки*, зібрав В. Гнатюк, т. 1, [в:] *Етнографічний збірник*, т. 35, Львів 1914.
- Конопка В., *Весільний обряд на Покутті*, [в:] *Народознавчі зошити*, № 5, Львів 2019.
- Митрополит Іларіон, *Дохристиянські вірування українського народу. Історично-релігійна монографія*, Київ 1992.
- Народные песни Галицкой и Угорской Руси*, собранные Я. Ф. Головацким, т. 2, Москва 1878.
- Потебня А.А., *О мифическом значении некоторых обрядов и поверий*, [в:] *Потебня А.А., Слово и миф в народной культуре*, Москва 2000.
- Свенціцький І., *Різдво Христове у поході віків (Історія літературної теми її форми)*, Львів 1933.
- Сокіл Г., *Весільні ладканки з Верхньої Рожанки*, [в:] *Народознавчі зошити*, № 5, Львів 2019.
- Сокіл Г., *Із доробку Михайла Зубрицького*, [в:] *Михайло Зубрицький. Зібрані твори і матеріали у трьох томах*, т. 2, Львів 2016.
- Сокіл Галина, *Українські обхідні календарно-обрядові пісні: структура, функції, семантика*, Львів 2004.
- Соловей Л., *Песня волочечная*, [в:] *Восточнославянський фольклор*, Мінск 1993.
- Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, материалы и исследования*, собранные П.П. Чубинским, *Песни любовные, семейные, бытовые и шуточные*, т. 5, Санкт-Петербург 1874.
- Фольклорні матеріали з отчого краю*, збір. В. Сокіл та Г. Сокіл, Львів 1998.
- Хрестинні пісні*, зібрала Г. Сокіл, Львів 2007.
- Чубинський П., *Мудрість віків*, кн. 2, Київ 1995.
- Шухевич В., *Гуцульщина*, вид. 2, т. 5, Верховина 1999.

Hanna Sokil

Ivan Franko National University of Lviv

SUMMARY

Receptions of the Christian Values in the Ukrainian Folk Song Culture

The present article discusses the issues of study of the Christian values in various song genres of the Ukrainian folklore – calendar-ritual, family-ritual songs, non-ritual folk lyrics. Christianity substantially influenced the folklore and archaic traditions; it had an especially great impact on the ancient calendar, which led to its partial deformation. Since its adoption and until our times, pagan rituals have transformed and acquired many Christian features. Religious views, concepts, attributes penetrated into folklore genres; new sacred images of Jesus Christ, the Blessed Virgin, apostles, and saints appeared. This impact can be traced in carols, hayivkas (Easter songs), harvest songs, wedding songs, baptism songs and many other songs. This theme also penetrated into folk songs about love, family life and social lyrics – appeals to God in different life situations, thoughts about fate, happy marriage; God becomes the guardian of lovers and the key to their fidelity and happiness; He is the protector of families, soldiers, and defenders of the Motherland. It has been concluded that the Christian spiritual, moral, ethical and aesthetic values (such as humanism, kindness, mercy, beauty, harmony) prevail in the folk song culture. It is proposed to continue studying the axiology of Christianity not only through the lens of the theological approach, but also from the religious and folklore viewpoint.

Keywords: culture, folklore, genres, archetypes, Christmas, carols, volochilnisongs, tsarynnisongs, weddingsongs, baptismsongs, astral images.

Ключові слова: культура, фольклор, жанри, архетипи, Різдво, колядки, волочільні пісні, царинні пісні, весільні пісні, хрестинні пісні, астральні образи.

Halyna Koval

Institut Etnologii

Narodowej Akademii Nauk Ukrainy w Kijowie (Ukraina)

ORCID: 0000-0002-2998-2357

ХРИСТИЯНСЬКІ ФЕМІНООБРАЗИ В УКРАЇНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРИ

Релігія відіграла виняткову роль у житті українського народу. Вона наклала помітний відбиток світовідчуття і поведінку, сформувала ідеали і ціннісні орієнтири, вплинула на моральні установки, знайшла відображення в традиціях, звичаях, фольклорі. Вчений Т. Салига зазначив «релігійність як світогляд, а поетичність як засада людської натури, як категорія психологічна – це наша праоснова, це фундамент нашого духовного розвою, це материк, з якого починається українське поетичне слово. Єдність релігійності й поетиичності є якраз тим, що формувало, різьбило наше художнє слово протягом століть»¹.

Українці органічно сприйняли християнство, яке стало одним з феноменів їх етнічного самозбереження. Це проявилось в різних жанрах українського фольклору. І. Франко писав: «колядка наша черпала зміст прямо з оповідання євангельського, а форму з пісні народної і де надто правдиво релігійний настрій і глибоке чуття автора здужали перетопити ті далекі від себе елементи в одну органічну цілість, там тільки ми одержали пісні справді взірцеві, твори високої поетичної стійкості, яких не повстидалась би жодна література на світі і котрі сміло можуть видержати порівняння

¹ Т.Ю. Салига, *Молимось, Боже єдиний...*, [в:] *Слово благовісту: антологія української релігійної поезії*, Львів 1999, с. 6–7.

з найкращим, що тільки є на полі християнської гімнології, твори, котрі справедливо і по заслuzі здобули собі серед народу таку широку популярність і не стратять її доти, доки серед того народу тривати буде чуття релігійне і прив'язання до своїх гарних та поетичних звичаїв і обрядів»².

Образ **Богородиці** став актуальним для кожного українця, зокрема, нації. Культ Богородиці поширився в часи козаччини й гетьманщини, в наступні історичні періоди аж до сьогодення. Богородичні мотиви проникли в усі закутки душі нашого народу, передусім у його фольклорну пам'ять. Узагалі, це символ Матері, Цариці Небесної, Життя, Світла, Мудрості, Таїни, Любові, Заступництва, радості і смутку, ідеалу жінки-матері, союзу божественного і земного³. Матір Божу в народних поетичних текстах іменують: Богородиця, Божа Матір, Матінонька, Пречиста Мати, Мати Христова, Матінка Божа, Матка Божа, Преславна Мати Божа, Пречиста Свята Мати, Пренепорочна Мати Христа Бога, Діва Марія, Преславна Цариця Небесна, Благодатная та ін. Це символ матері, життя, світла, мудрості. Як зазначила Н. Бабич «це не просто біблійний, фольклорний чи художній образ – а символ, смислові компоненти якого окреслюються як: матір, світло, любов, мудрість і таїна»⁴. В українському фольклорі, зокрема колядках Богородиця – перш за все мати. Подібною є модель образу і в поляків. Дослідник Є. Бартмінський, розкриваючи узагальнений образ-стереотип матері, чітко окреслив одну з основних моделей: мати, котра народжує (*to rodzona matka, Matka Polska, Matka Boska*⁵. Зазначимо, що польська народна уява аналогічно змальовувала Богородицю як звичайну жінку. Про це засвідчують знавці образу Богоматері, які вважають, що саме тут Вона позбавлена ідеологічного забарвлення⁶ і наділена рисами турботливої, люблячої Матері. Заради Сина вона здатна не все: супроводжує його від народження аж до смерті. Фольклорний образ Богородиці розглянуто в праці польської дослідниці Е. Роси, де розкрито основні

² І. Франко, *Наші коляди*, [в:] *Зібрання творів у 50-ти т.*, т. 28, Київ 1980, с. 22.

³ Г.В. Коваль, *Богородиця*, [в:] *Українська фольклористична енциклопедія*, Львів 2018, с. 65–66.

⁴ Н. Бабич, *Магія слова для всього живого. Мовно-народознавчі студії*. Чернівці, Букрек 2012, с. 162.

⁵ J. Bartmiński, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 2007.

⁶ Є. Бартмінський, *Християнство и народная культура: Богоматерь в польской народной традиции*, [в:] *Язык культуры: семантика и грамматика*, Москва 2004, с. 107–130.

функціональні моменти: Мати Божа – це Мати всіх людей, страждаюча, господиня небесного і земного дому, Опікунка й Утішителька, Захисниця знедолених, Милосердна Пані, Чудотворниця, Лікувальниця, Пані Небес – Королева ангелів; Королева Польщі; Надія усіх смертних. Саме польські фольклорні матеріали засвідчують, що образ Богородиці представлено «без німбу святості, без жодних ознак божественності»⁷.

Звісно, що народний культ відрізняється від канонічно-церковного приземленістю, введенням її у побут. У фольклорі образ представлено в різних жанрах: апелюють до нього в замовляннях (господарських, лікувальних, родинно-побутових), у колядках та щедрівках домінує тема народження Ісуса Христа. Основні мотиви: місце, де народжувала Богородиця: у вертепі (печері), стаєнці. Колядки конкретизують місце, де Марія народжувала Ісуса Христа, – переважно у вертепі (печері), стаєнці, яслах:

*Ген високо в темнім небі
Зірочка сіяла,
Пливла, пливла між хмарами,
Над вертепом стала.
Діва Сина спородила,
В ясла положила,
Сухим сіном постелила,
Пеленами вкрила»⁸.*

Народження Ісуса в убогій вертепі та вибір першого «кружка людей для його оточення мають однакове значення», зауважив І. Франко. Думка про те «униження, з яким царство Боже вступає на світ», аж ніяк не є применшенням Богородиці та її Сина, що перебувають в цих обставинах. Навпаки, вертеп – це друге небо, а саме народження – перемога над злим духом⁹.

Богородиця купає, сповиває в «шовки», «обрусочки», «китайочки», колише Сина, кладе в «золоті яселка». Простежуються етапи родильної обрядовості («Та запрягайте коні вороні, та повеземо визину рибу До Пречистої на родини, А й на родини, ба й на хрестини»); іде шукати кумів.

⁷ E. Rosa, *Typy Madonny w literaturze ludowej*, „Literatura Ludowa” 1986, nr 3, s. 19–55.

⁸ Колядки та щедрівки в сучасних записах, упоряд. С.А. Китова, Черкаси 2003, с. 23.

⁹ І. Франко, *Наші коляди*, [в:] Франко І. *Збір. творів: у 50-ти т.*, Київ 1980, т. 28, с. 27.

Образ сприймається як носій долі, що впливає на людське життя, опікується родиною, тому її перебування в гостях обов'язкове «Тут буде вечерять Дєва Марія з Сусом Христом». Важливо наголосити, що образ Богородиці «націоналізований», пристосований до локального середовища¹⁰. Він уведений в контекст селянського життя, наділений рисами, притаманними українському селянинові, як, скажімо, мотив «Мати Божа ходить щедрувати»:

*І дзвін дзвонит, місяць сходить.
Ой на небі дорожечка,
Туда йшла Мати Божа щедрувати.
Защедрувала кружок воску,
Йа зсукала ясну свічку,
Таку ясну, аж до Бога¹¹.*

Просторовим поняття у зазначеному тексті виступає дорога – частина простору між двома точками, що пов'язує об'єкти, суб'єкти з вищою сакральною цінністю. Узагалі, початковим локусом у колядках вважається храм, дім, двір, кінцевим локусом – місце, до якого спрямована мета руху, що прямує до сподіваного центру. Рух по шляху веде до пізнання простору, до досягнення його сокровенних вартостей¹². Під час здійснення ритуального ходу «Туда йшла Мати Божа щедрувати» долається реальний горизонтальний та вертикальний шлях, останній осягається лише фігурально і веде до поєднання з предками, з Богом. Цікавим моментом є те, що так званою «винагородою», яку защедрувала Богородиця, виступає «кружок воску», з якого Вона зсукала ясну свічку – своєрідний дар, офірування Богові. За церковною термінологією така свічка називається офіркою.

Поширений мотив – Богородиця втікає з Дитятком до Єгипту. Варіанти відомі по всій Україні: варіюються дії, вчинки героїні «креше вогонь з льоду» – надприродна сила: на контрасті моделюється поетичний образ чуда; відбувається «чудо з пшеницею»: «нині-сь посіяв, завтра будеш

¹⁰ Л. Ф. Дунаєвська, *Апокрифічна легенда в контексті національного світогляду*, [в:] *Література. Фольклор. Проблеми поетики*, вип. 7, Київ 2000, с. 372.

¹¹ *Колядки і щедрівки*, збір. В. Гнатюк, т. 1, [в:] *Етнографічний збірник*, Львів 1914, т. 35, с. 55–56.

¹² В. Н. Топоров, *Пространство и текст*, [в:] *Текст, семантика и структура*, Москва 1983, с. 258.

жати». Цей мотив присутній і в легендах: «*дерева кланяються Божій Матері та Ісусові*»; «*Богородиця ховає Христа*» в «*мокрій траві*», «*вишневій траві*», «*в високих ялицях*», «*в огні*», «*в криниці*», «*в Чорнім морі*». Підтвердженням постійної опіки Сина Богородицею є мотив втечі з Дитятком до Єгипту. Так, утікаючи, Пречиста креше «*вогонь з льоду*». Власне, цей факт є засобом демонстрування надприродної сили Богородиці, з іншого боку – вимальований на контрасті поетичний образ чуда:

*Марія ся побояла,
До Єгипту утікала.
З Дитятком.
А в тім лісі ночувала,
Із льоду вогню покресала,
На цілий світ засвітила
Синови¹³.*

Важливо наголосити на концепті чуда, що є складовою частиною християнського світосприйняття, у чому й проявляється Божа сила та перевага над природою, у конкретному випадку над пшеницею:

*Та як Пречиста у тім довідала,
Та й до Єгипту з Христом утікала.
Втікали вони через чисте поле,
А там господар на пшеничку оре.
– Помагай, Боже, пшеничку сіяти.
Нині-сь посіяв, а завтра бдеш жати¹⁴.*

Зазначимо, що цей чудесний епізод не варто трактувати буквально, скоріше це можна тлумачити як благодать, надану людині (господареві, якому виконують цю колядку), котра вірить у велику силу Господа.

У великодніх піснях апокрифічні мотиви пов'язані з муками Христа та стражданнями, думками, почуттями. Кульмінаційний момент життя Богородиці передають мотиви страждання Богородиці біля розп'ятого Христа. Тут образ Матері Христової емоційно насичений, це розкривають її окремі дії, вчинки (плачі, переживання). Драма страждань Богородиці відбувається біля хреста, на якому розп'яли Її Сина: «*Матка єго біля*

¹³ Народні пісні з батьківщини І. Франка, збір. та упоряд. В. Сокіл, Львів 2003, с. 32.

¹⁴ Фольклорні матеріали з очого краю, збір. В. Сокіл та Г. Сокіл, Львів 1998, с. 81.

него, Кричит, плаче, жалує го, Кричит, плаче, ламле руці»¹⁵. Деталізоване змалювання мук Христа емоційно нагнітає картину:

*Невірнії жиди мене мучили,
Мене мучили, на муки брали,
Терновий вінець на голов клали.
Гей клали, клали, та й потискали
В тернову постіль спати ложєли,
Гей ожино вперізували,
З постелі брали, навхрест розп'єли,
Вбили їа в ручки залізні цвички,
Вбили їа в ручки, вбили їа в ніжки*¹⁶.

Психологізм колядки підсилюється образом чорного ворона, що прилітає до Ісуса і випиває його кров. Місце страждань Матері постає в колядках не лише біля хреста, а й біля гробу: «*Божя Мати прилинула, На гріб впала, заплакала*»¹⁷. Акумулявання, нагнітання переживань, почуттів підсилюють емоційність твору, допомагають зосередити увагу слухача на центральному образі у конкретному випадку – Богородиці.

Роздумують над муками і терпіннями Ісуса Христа у великодніх піснях, що виконуються під час Великоднього посту. Тому більшість фольклорних творів порушує тему страждань Сина Божого. Водночас уся трагедія проходить через найсвятіше серце його Матері, думки й почуття котрої нерозривні з Сином. Події, що розгортаються в піснях, передаються крізь призму хреста, який символізує тут наближення смерті Ісуса:

*Там хреста закопали,
Ісуса розпинали.
Як Пречиста уздріла,
То впала на коліна*¹⁸.

Зі смертю Ісуса на хресті пов'язуються окремі етіологічні легенди, передусім про походження «одноокої» риби та камбали. У першій з них ідеться про те, що коли Спаситель був розп'ятий, архангел Гавриїл сказав Божій Матері, що її Син воскресне з мертвих. Вона саме снідала рибою і,

¹⁵ Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собран. Я.Ф. Головацким, т. 2, Москва 1878, с. 96.

¹⁶ Колядки і щедрівки..., с. 96.

¹⁷ Народные песни Галицкой...

¹⁸ Зап. Г. Коваль 15 липня 2002 р. на Косівщині.

почувши це промовила: «тоді мій Син воскресне, коли оживе ця рибка». І рибка ожила¹⁹. Подібний сюжет побутує і на Поділлі, лише що Пречиста впустила сушену рибку у море і та ожила²⁰. Г. Булашев твердив, що такі сюжети могли скластися під впливом римо-католицьких зображень Пресвятої Богородиці з рибою, найкращим взірцем яких є відома картина Рафаеля в мадридському Прада²¹. Не заперечуючи цієї думки, гадаємо, що корені мотиву ширші й глибші, оскільки йдеться про зв'язок риби з душами померлих, вірувань, відомих багатьом народам світу. Не випадково риба використовується як поминальна їжа.

Саме Мати Божа стала спасителькою людства і заступницею всіх грішників. Як слушно підкреслив М. Грушевський, Богородиця «мусила вимолити спокій і ласку всім душам без виїмку – коли не абсолютне пробачення, то хоч пільгу на якийсь час»²². Вихід господині з повісом під час колядування, сприймався як порятунок грішників із пекла, бо, за народними віруваннями, саме з повісма Мати Божа плела ризи на Страшний Суд, щоб визволити душі з пекла. Господь Бог дозволив Богородиці виловлювати ті душі з пекла сіттю, зробленою з повісма, яким люди обвивають хрест на Різдво. Очевидно, що колядковий мотив «Мати Божа випускає грішників із пекла» пов'язаний із цим віруванням, оскільки різдвяний період ще й до того був благодатний для прощення грішників і виходу їх із пекла до раю. Все це підтверджує добродушність та велике милосердя Матері Божої до всіх грішних людей:

*Гей сів сам Господь та й вечеряти,
Входить до него Божая Мати:
Ой дай ми, Сину, до пекла ключі,
Повипускати ті грішні душі»²³.*

Сам факт виконання колядок з цим мотивом пов'язується з ідеєю поминання померлих родичів. Інший фольклорний мотив – Мати Божа

¹⁹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел, материалы и исследования д.чл. П.П. Чубинским, Санкт-Петербург 1872, с. 67.

²⁰ Малорусские народные предания и рассказы, свод М. Драгоманова, Киев 1876, с. 386.

²¹ Г. Булашев, *Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях*, Київ 1992, с. 375.

²² М. Грушевський, *Історія української літератури: В 6-ти томах, 9-ти книгах*, Київ 1994, т. 4, кн. 2, с. 242.

²³ *Колядки і щедрівки...*, с. 58.

відкриває пекло «золотими ключами» та випускає праведні душі. Саме ця важлива ознака перетворює звичайний побутовий предмет (ключі) в особливий, сакральний. У нього вкладена виняткова властивість – подолання певної межі між світом живих та мертвих: «*Подай, Синку, золоті ключі: Одімкнути рай і пекло*»²⁴.

Основою культу померлих була віра в безсмертність душі. За народними уявленнями, люди не вмирили, а лише змінювали свою форму існування й побут. Віра в те, що в потойбічному світі є приязні до них істоти, сповнювала людей почуттям безпеки. Чи не тому присутність родичів на святковій вечері сприяла всім господарським справам. «Мандри предків» у цей період співвідносилися із обрядовою ходою, яка здійснювалась щорічно у відповідні календарні цикли. Рух по шляху веде до пізнання простору, до досягнення його сокровених вартостей. Шлях подолання його – можна розглядати символічно, як блукання в загробному світі. В реальному, обрядовому часі цю функцію виконують посередники – ритуальні гурти.

Мати Божа – покровителька українських родин. Тому всі обряди, приурочені до важливих подій у житті людини, не обходилися без активної участі Пречистої. У христинних піснях на Богородицю покладалася велика надія. Вона залучається до звичайної жіночої роботи: допомагає купати, колихати народжене дитя:

- *Ой де ж бо ти, Мати Божа, ой де ж ти бувала?*
- *В Іванихи-породілі дитятко купала.*
- *Ой де ж бо ти, Мати Божа, ой де ж ти бувала?*
- *В Іванихи-породілі дитя колихала*²⁵.

Аналогічне використання образу Богородиці із подібним сприйняттям та тлумаченням властивий і в інших слов'янських етносів. Так, у південнослов'янських духовних та епічних віршах є сюжети про те, як Богородиця допомагає жінці під час пологів, пестить дитину, годує грудьми осиротіле немовля тощо. Постать Божої Матері пошанована в багатьох народів світу, та для українців вона насамперед Мати з Дитятком, заступниця й утішителька. Водночас вона є помічницею тих жінок, які допомагали породілям.

²⁴ *Обрядові пісні Слобожанщини (Сумський регіон)*, фольклорні записи та упоряд. В.В. Дубравіна, Суми 2005, с. 131.

²⁵ Л. Українка, *Зібрання творів: у 12-ти т.*, т. 9, Київ 1977, с. 255.

Поширений мотив – Богородиця пише писанки: «Там Пречиста віск зливала, Писаночки писала, За Ісуса давала». В піснях літного циклу Богородиця пов'язується з надією на багатий урожай: у кустових – «Присвятая Тройца да й святая Богородица, йой посію льон да нихай зародица». Залучення Богородиці до сільської праці: царинні – мотив «Богородиця насіння носить» (зустрічається і в колядках), в обжинкових – Мати Божа допомагає жати: «Прийшла Божая Мати нивоньки дожинати».

Богородиця – покровителька родин, яка брала участь у всіх важливих подіях в житті людини. У христинних піснях основні мотиви: Вона допомагає купати, колихати новонароджене дитя, тому вважається покровителькою породіль. У весільній традиції кожен обрядовий етап розпочинався з благословення Богородиці: просять розпочати весілля, поблагословити молодих, звити вінки, убрати деревце, косу розплести. Мотив «Пречиста бере участь у випіканні короваю» – залучення до ритуального дійства. Неабияке місце займає апелювання до Богородиці «коровай розчинити», «коровай зібгати», «коровай зваляти», «коровай замесити». У весільних піснях, присвячених сироті, Богородиця виконує роль матері: «Не устану, доню, маєш Божу Матір».

У казках Богородиця виступає хрещеною матір'ю, в ошатному вбранні, приїжджає в дорогій кареті. У народних легендах пов'язаних з апокрифами, Богородиця витягує грішні душі з пекла (зустрічається в колядках). Богородиця плете сітку для визволення із пекла та переміщення в рай. Такі легенди близькі до апокрифу «Ходіння Богородиці по муках».

У народній прозі Богородиця – заступниця від ворогів (легенди про чудесне об'явлення перед святиною, або виставляння ікони Пречистої). Мотив пов'язаний із обороною Почаївського монастиря: на хресті святині з'явився силует Богородиці. Вона накрила монастир своїм омофором, турки стріляли, кулі поверталися назад, тому військо змушене було втекти. Сюжет про врятування святині Богородицею від ворогів – міжнародний (про ікону Богородиці Влахернської). Сюжетна схема подібна, різняться національними елементами.

Свята Варвара не так широко відображена в українському фольклорі, проте займає своє особливе місце. Це християнська свята, великомучениця (р. н. невідомий, померла близько 306); день пам'яті відзначається 4 (17) грудня. Згідно з біографічними даними, Варвара відмовилася

виходити заміж, а вирішила присвятити своє життя служінню християнській вірі. За вказівкою батька Діоскора дочку було вбито.

Її мощі спочатку перебували в Царгороді, а 1118 перенесені до Києва у золотoverхий Михайлівський собор, частина була передана до собору св. Софії, сьогодні їм можна вклонитися в соборі св. Володимира. У деяких творах містяться епізоди з її життя. В одній лірницькій пісні вона змальована молодою красивою дівчиною («*Зійшла зора, посеред мора – то ний и зора, лиш свита Варвара*»). З нею хотів одружитися сам король («*Ой казав пан круль Варвару їмити, Та святу Варвару з собов оженити*»). Після відмови Варвару чекали тортури: в олії смажили, по скалі ходила, живу закопали. Про цей факт маємо запис народної пісні М. Зубрицького:

*Ой казав пан круль Варвару їмити,
Та съвяту Варвару з собов оженити.
А съвята Варвара як ся того злякала,
Перед милим Богом на колінка клякла.
Казав пан круль олію набити,
Та съвяту Варвару в олії смажити.
Як съвята Варвара в олію кипіла,
Ще красибила, як на світі жила*²⁶.

В іншій лірницькій пісні йдеться про страждання, яких вона зазнала від батька («*Про святу Варвару, замучену батьком*»). А етимологію назви місяця грудня українці пов'язують з днем великомучениці («*На Варвари груда, бо батько її, коли мучив, то тягав за коси по груді*»). З колядок Варвара постає як вірна християнка, що будує церкву «із трьома верхами», «трьома окнами» (символ Трійці):

*Святая Варвара церков будовала,
Радуйся, радуйся, земле,
І Ти, Сине Божий, нам народивсь.
Церков будовала й з трьома верхами,
Й з трьома верхами й з трьома окнами:
В перше оконце – засвітило сонце,
В друге оконце – ясен місяць світить,
А в третє оконце – янголі щебечуть*²⁷.

²⁶ М. Зубрицький, *Зібрані твори і матеріали у трьох томах. Т. 1. Наукові праці*, Львів 2013, с. 155.

²⁷ *Колядки і щедрівки...*, с. 194.

Свята Варвара зображена у хрестинній пісні: «*Ой чи то так Бог дав, чи свята Варвара, посідали любі гості, аж ся вгнула лава*»²⁸.

З інших творів проглядаються геортологічні мотиви (заборона працювати у святкові дні). Порушення зумовлювало покарання: за легендою, дівчина пряла куделю у святковий день, до неї прийшла «*свята Варвара свій палець в горло встромила*». У цей день не можна було прати, білити і глину місити²⁹. За народною легендою, яка записана на Вінниччині, Свята Варвара була така мудра на вишивання, що вишивала ризи самому Ісусові Христові. Беручись до вишивання, колись дівчата хрестились і шептали: «*Свята Варвара золотими нитками Ісусові ризи шила і нас навчила*»³⁰.

У малих фольклорних жанрах простежуються метеорологічні мотиви: в одних говориться про посилення зимових холодів «*Варвара мостить, Сава гострить, Микола цвяшкує*». З днем Варвари українці пов'язують наближення зимового сонцестояння й скорочення ночі («*Варвара ночи ввірвала, дня приточила*», «*Коли на Варвари мороз, то ховай сани, а витягай віз*»). Деякі мають жартівливий характер. Про невдачу, що зазнає прикрощів чи шкоди кажуть: «*Кому Варвари, а міні лоб нарвали*»; а з парубка, що одружується із старшою дівчиною, жартують: «*Пішов до Варварки, надибав шкварки*».

Як зазначив М. Грушевський, св. Варвара рахується поворотом на весну «церемонії стрічі нового року, одначе, перенеслися відси переважно на Різдво»³¹. Порівнює сербську «варицю-кашу» з варениками, які робили українці на честь мук святої Варвари.

Ще один фольклорний образ – **Параскеви-П'ятниці**, мучениці, яка жила у III ст. в м. Іконії (Мала Азія) у благочестивій сім'ї. Батьки шанували день страждань Господніх, тому назвали дочку Параскевою, що в перекладі з грецької означає П'ятниця. Вона померла мученицькою смертю за християнську віру. День святої великомучениці Параскеви відзначають 28 жовтня. Це досить помітний персонаж українського фольклору.

²⁸ Хрестинні пісні, збір. та упоряд. Г. Сокіл, Львів 2007, с. 76.

²⁹ В. Жайворонок, *Знаки української етнокультури. Словник-довідник*, Київ 2006, с. 64.

³⁰ О. Воропай, *Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис*, т. 1, Мюнхен 1958, с. 34.

³¹ М. Грушевський, *Історія української літератури: В 6-ти томах, 9-ти книгах*, Київ 1993, т. 1, с. 176.

Її вважають покровителькою шлюбів та хранителькою родин. Образ поєднує в собі язичницькі та християнські елементи, ознаки та функції жіночого божества Мокош: зв'язок із жіночими роботами (прядіння, шиття), зі шлюбом та дітонародженням; співвідноситься з Богородицею.

В українців існував звичай водити по селу жінку з розпущеним волоссям, яку називали П'ятницею, її обдаровували подарунками. У християнський період відбувався хід з іконою святої Параскеви, прикрашеною квітами та стрічками. Вшанування п'ятниці – дня Христової муки й смерті злилося зі святом Параскеви, яка має зв'язок із плодючістю, шлюбом, домашніми роботами, душами померлих. Існувала заборона в цей день працювати: пряхти (згоряє прядка, а саму прядільницю забирає вітер), прати білизну, чесатися. У народних легендах П'ятниця вимолює у Бога спасіння тій душі, яка шанувала встановленні дні. В апокрифах свята Середа, свята П'ятниця і свята Неділя виступають у ролі жалібниць: молять Бога потопити грішних людей, що не стримуються від м'яса і сиру в середу та п'ятницю, а в неділю працюють. У царинній пісні мотив – свята П'ятниця скаржиться Богові на людей, які не шанують її, «*Бо мене не хочять люде шанувати*»: «*діжу розчиняють*», «*хусточки зваряють*» та ін.

Поєднання язичницьких мотивів, образів із християнськими підтверджує царинна пісня, в якій наявний геортологічний мотив скарги сонця Богові на людей:

*Ей скаржилось світле сонейко,
Світле сонейко милому Богу:
– Не буду, Боже, рано сходжати,
Рано сходжати, світ освічати,
Бо злі газдове понаставали,
В неділю рано дрова рубали,
А ми до личка тріски прискали*³².

Обожнювання Сонця і поклоніння йому колись було досить поширеним явищем. Сонце вважалося головним небесним світилом, початком життя, тепла, світла. «Первовзором» скарги сонця до Бога, писав М. Грушевський, вважається апокрифічне «Павлове видіння». Проте дослідник допускав, що цей мотив сам по собі, мабуть, старший від впливів церков-

³² Народные песни Галицкой..., с. 245.

ної літератури³³. Подібну думку висловив ще раніше М. Сумцов, убачаючи у пісні «Вийте, дівойки», збережені давні релігійно-міфічні риси, саме в тих місцях, де йдеться про кидання в обличчя Сонцю дров (трісок), золи, волосся. Таке кидання різних предметів у язичництві було досить значним, як зовнішня форма жертвоприношення сонцю³⁴.

Необхідно зазначити, що у пізніші часи український народ переніс атрибути Сонця на святу П'ятницю-Параскеву³⁵. Це простежуємо в пісні, яку записав М. Зубрицький на Старосамбірщині:

*Плакала П'ятнойка перед милим Богом:
– Не буду, Божойку, людей освічати,
Бо мене не хочять люди шанувати:
На мене, П'ятнойку, люди не вважають,
На мене П'ятнойку діжу рожчиняють!
– Освічай, П'ятнойко, як-есь освічала,
А я буду знати, як заплачу дати.*

Далі йдеться, що в п'ятницю «хустойки зварюють», «терличок співають» і пояснюється, яка буде за це заплата: «*За розчиняйко тяжке конанійко, А за зваранійко в смолі кипіти, А за співанійко в огні горіти*»³⁶. Звичайно, що погроза «не освічати людей» більш вірогідно звучить з «уст» сонця (як у пісні «Вийте дівойки»), ніж П'ятниці. Водночас цей запис повністю підтверджує автентичність попереднього: основа пісні відповідає наказам про шанування днів, прийнятих у нас. І одним з них є п'ятниця – день, у який не можна виконувати певних робіт. Таке явище спостерігається також в інших слов'янських народів. Скарги на нешанування людьми святих днів у багатьох випадках підноситься Пречистою або святими. У болгарських піснях Пречиста скаржиться Іллі Пророкові на християн, що не шанують П'ятка і Неділі, у святу неділю метуть, обличчя їй запошують, печуть і очі їй випікають, і святий Ілля карає їх за це.

Християнське походження фольклорного образу П'ятниці доводив М. Грушевський, хоча не можна повністю відкинути і язичницького

³³ М. Грушевський, там само, т. 4, кн. 2, с. 223.

³⁴ Н. Сумцов, *Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен*, [в:] *Киевская старина*, т. 19, Київ 1887, с. 14.

³⁵ І. Нечуй-Левицький, *Світогляд українського народу. Ескіз української міфології*, Київ 1992, с. 12.

³⁶ М. Зубрицький, *Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів в тиждні і рокових свят*, [в:] *МУЕ*, т. 5, Львів 1900, с. 334.

контексту. У багатьох місцях України, зазначав О. Потебня, існував звичай водити по селу жінку з розпущеним волоссям, яку називали П'ятницею. Параскева-П'ятниця має зв'язок із плодючістю, шлюбом, домашніми роботами, душами померлих³⁷. Ще в дохристиянський час святкували п'ятницю і нічого в цей день не робили ані на полі, ані вдома. За християнства шанування п'ятниці значно збільшилося як дня Христової муки й смерті та злилося зі святою Параскевою. Так постала Параскева-П'ятниця.

Існує також твердження, що в Україні серед простого народу ще в кінці XV ст. недільним святом була п'ятниця, а не неділя. У царинній пісні «Вийте, дівочки» згадується п'ятниця і двічі неділя. В одній зі скарг, сонце жаліється:

*Не буду, Боже, рано сходжати,
Рано сходжати, світ освічати,
Бо злі дівочки понаставали:
В неділю рано коси чесали,
А ми до личка волосся метали*³⁸.

За народними віруваннями, не годиться дівчатам мити голови й чесати коси у середу, оскільки вона вважається дівочьким днем, котрий дівчата повинні шанувати. «П'ятниця – жінка, а середа – дівка», – говорить в прислів'ї³⁹. Тому на місці неділі в тексті можна було б сподіватися середи. Заступлення середи неділею в сяноцькій царинній пісні М. Грушевський пояснює західним, католицьким впливом⁴⁰, бо у східній (греко-католицькій церкві) донині збереглося шанування середи (піст у середу). У народних легендах середа і п'ятниця вимолюють у Бога спасення тій душі, яка шанувала встановлені дні. У деяких апокрифах, що наводить О. Веселовський, навпаки, св. Середа, св. П'ятниця і св. Неділя виступають у ролі жалібниць, як у згаданій пісні. Молять Бога потопити грішних людей, що не стримуються від м'яса і сиру в середу і п'ятницю, а в неділю працюють⁴¹.

³⁷ А.А. Потебня, *О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий*, Москва 1865, с. 221.

³⁸ *Народные песни Галицкой...*, с. 245.

³⁹ М. Дикарев, *Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Воронщині*, [в:] МУЕ, т. 6, Львів 1905, с. 188.

⁴⁰ М. Грушевський, там само, т. 4, кн. 2, с. 231.

⁴¹ Там само.

У пісенному фольклорі за непошанування п'ятниці Христос карає грішників, у легендах – сама П'ятниця. Народне зображення образу Параскеви досить різне різне: молода гарна дівчина («білява, хороша дівка, в білому усьому»; «гола дівка»; «дівка розпатлана, у глині, подряпана, і кров знеї біжить»); стара жінка, тіло якої попечене, подряпане від веретен та голок (провина жінок, які працювали в цей день), а очі засмічені; представлена в прозовому фольклорі ще як демонологічна постать «на гусячих лапках», яка карає за працю в цей день, ототожнюється зі смертю; у колядках зображена як мати «До тебе йде Свята Пятинька, Дарує тебе от як матонька»; у замовляннях апелюють до неї «Моя й матинко, моя й п'ятинько!». Образ Параскеви-П'ятниці зустрічається і в казках: має сорок доньок для заміжжя, одному женихові не вистачило нареченої, тому мусить свататись у Середи. Вона також покровителька померлих душ.

Отже, фольклорні фемінообрази Богородиці, св. Варвари та Параскеви-П'ятниці мають узагальнюючі риси: жінки, покровительки та заступниці (родин, породіль, грішних душ). Народне бачення досить своєрідне та цікаве, воно не завжди збігається із церковним, канонічним. Тому в усних текстах формується власна система релігійних та ментальних цінностей.

БІБЛІОГРАФІЯ

- Бабич Н., *Магія слова для всього живого. Мовно-народознавчі студії*. Чернівці, Букрек 2012.
- Бартминский Є., *Християнство и народная культура: Богоматерь в польской народной традиции*, [в:] *Язык культуры: семантика и грамматика*, Москва 2004.
- Булашев Г., *Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях*, Київ 1992.
- Воропай О., *Звичай нашого народу. Етнографічний нарис*, т. 1, Мюнхен 1958.
- Грушевський М., *Історія української літератури: В 6-ти томах, 9-ти книгах*, т. 1, Київ 1993.
- Грушевський М., *Історія української літератури: В 6-ти томах, 9-ти книгах*, т. 4, кн. 2, Київ 1994.
- Дикарев М., *Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Воронищині*, [в:] *МУЕ*, т. 6, Львів 1905.
- Дунаєвська Л.Ф., *Апокрифічна легенда в контексті національного світогляду*, [в:] *Література. Фольклор. Проблеми поетики*, вип. 7, Київ 2000.

- Жайворонок В., *Знаки української етнокультури. Словник-довідник*, Київ 2006.
- Зубрицький М., *Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів в тиждні і рокових свят*, [в:] МУЕ, т. 5, Львів 1900.
- Зубрицький М., *Зібрані твори і матеріали у трьох томах. Т. 1. Наукові праці*, Львів 2013.
- Коваль Г.В., *Богородиця*, [в:] *Українська фольклористична енциклопедія*, Львів 2018.
- Колядки і щедрівки*, збір. В. Гнатюк, т. 1, [в:] *Етнографічний збірник*, т. 35, Львів 1914.
- Колядки та щедрівки в сучасних записах*, упоряд. С.А. Китова, Черкаси 2003.
- Малорусские народные предания и рассказы*, свод М. Драгоманова, Киев 1876.
- Народні пісні з батьківщини І. Франка*, збір. та упоряд. В. Сокіл, Львів 2003.
- Народные песни Галицкой и Угорской Руси*, собран. Я.Ф. Головацким, т. 2, Москва 1878.
- Нечуй-Левицький І., *Світогляд українського народу. Ескіз української міфології*, Київ 1992.
- Обрядові пісні Слобожанщини (Сумський регіон)*, фольклорні записи та упоряд. В.В. Дубравіна, Суми 2005.
- Потебня А.А., *О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий*, Москва 1865.
- Салига Т.Ю., *Молимося, Боже єдиний...*, [в:] *Слово благовісту: антологія української релігійної поезії*, Львів 1999.
- Сумцов Н., *Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен*, [в:] *Киевская старина*, т. 19, Київ 1887.
- Топоров В.Н., *Пространство и текст*, [в:] *Текст, семантика и структура*, Москва 1983.
- Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел*, материалы и исследования д.чл. П.П. Чубинским, Санкт-Петербург 1872.
- Українка Л., *Зібрання творів: у 12-ти т.*, т. 9, Київ 1977.
- Фольклорні матеріали з очого краю*, збір. В. Сокіл та Г. Сокіл, Львів 1998.
- Франко І., *Наші колядки*, [в:] *Зібрання творів у 50-ти т.*, т. 28, Київ 1980.
- Хрестинні пісні*, збір. та упоряд. Г. Сокіл, Львів 2007.
- Bartmiński J., *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 2007.
- Rosa E., *Туру Madonny w literaturze ludowej*, „Literatura Ludowa” 1986, nr 3.

Halyna Koval

National Academy of Sciences of Ukraine

SUMMARY

Christian Feminine Images in the Ukrainian Folklore

This article highlights three Christian female images – the Virgin Mary, Saint Barbara and Saint Paraskevi of Iconium (also known as Paraskeva Piatnytsia), which are represented in the Ukrainian folklore. The image of the Virgin Mary is the most widely represented in different genres, while Saint Barbara and Saint Paraskevi are slightly less popular.

The Holy Virgin is represented in different genres: she is appealed to in incantations (in financial, treatment, family and household purposes), Christmas carols and songs (koliadkas and shchedrivkas), christening ritual songs, and in the folk prose. She is perceived as a fateful figure who impacts the human life and takes care of the family. The Mother of God is depicted as an ordinary woman: she sings shchedrivkas, spins, takes care of small children, etc. It is important to emphasize that this image of the Virgin is “nationalized” and adapted to the local environment. The folklore image of St. Barbara is disclosed in heortological motives (prohibition to work on holidays). Saint Paraskevi of Iconium (Paraskeva Piatnytsia) is associated with fertility, marriage, household work, souls of the dead.

All folklore feminine images have generalizing features: of a woman, a girl, a mother, a housewife, a patroness and a protector (of families, mothers, orphans, sinful souls, churches). The folk vision interpreted the Christian images and events quite peculiarly; this interpretation does not always coincide with the church and canonical vision, so it is valuable and significant for the Ukrainian culture.

Key words: feminine images, folklore image, motif, heortological motives, patroness, protector.

Ключові слова: жіночі образи, фольклорний образ, мотив, геортологічні мотиви, покровителька, захисниця.



Karta tytułowa *Biblii Elżbietańskiej*,
I wydanie, Moskwa 1751

Galina Kireeva

Narodowa Biblioteka Białorusi w Mińsku (Białoruś)

ORCID: 0000-0002-5750-9583

ГРАВИЮРЫ В МОСКОВСКОМ ИЗДАНИИ БИБЛИИ 1757 ГОДА (В ФОНДЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ БИБЛИОТЕКИ БЕЛАРУСИ)

Национальная библиотека Беларуси (далее: НББ) хранит самую большую коллекцию книг кириллической печати в стране, которое собиралось с первых дней создания библиотеки в 1922 г. Вторая мировая война не пощадила ее и часть книжных фондов была утрачена. В послевоенные годы НББ получала книги из Москвы, в первую очередь из обменных фондов Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина (ныне – Российская государственная библиотека) в восполнение потерь. Кроме того, сама библиотека довольно активно пополняла свои фонды старопечатными изданиями, особенно с конца 90-х годов XX в. Коллекция книг кириллической печати (1517–1925) НББ хранится в фонде научно-исследовательского отдела книговедения (далее – НИОК) и на начало 2020 г. насчитывает 1317 экземпляров книг, изданных в белорусских, российских, украинских типографиях¹.

Вероятно, именно в послевоенный период в ее фонды поступила Библия, изданная в Москве в декабре 1757 г. В инвентарной книге не отмечено, откуда прибыла книга в начале 50-х гг. XX в., в ней самой отсутствуют какие-либо служебные записи, чаще всего имеющиеся на книгах,

¹ Г.В. Киреева, *Коллекция кириллических изданий XVI – начала XX века Национальной библиотеки Беларуси*, [в:] *Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в жизни своего времени, в науке, музейной и библиотечной работе XXI в.*, Москва 2011, с. 111–132.

поступавших из Москвы, а также нет и никаких помет, связывающих ее с довоенным фондом библиотеки. Однако, все-таки можно предположить ее московское происхождение. На верхней крышке переплета имеется суперэкслибрис «А. Р.» с короной, а на форзаце полустертая печать, пока не поддающаяся идентификации. В белорусских дореволюционных книжных собраниях такие знаки не встречаются.

Это третье издание *Елизаветинской Библии*, изданное во вторую долю листа, полный объем которой должен насчитывать 648 листов и включать в себя Ветхий и Новый Заветы. В каталоге А.А. Гусевой отмечены документы по исправлению текстов при подготовке печатания этого издания, опубликованные в 1912 г. в *Полном собрании постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской Империи*².

Предыдущим владельцем книга была разделена на отдельные части, экземпляр НББ включает только Ветхий Завет³ и заканчивается текстом Третьей книги Ездры. Посвящение «Елисавете Петровне», предисловие на первое издание Библии в 1663 г., предисловие на «нынешнее... издание», оглавление и синопсис напечатаны в полный лист, так называемый александрийский, основной библейский текст – в два столбца, с нумерацией каждого. Объем книги: 1–46 л., 1–1744 столбцов, то есть 482 л.

Переплетные крышки Библии выполнены из картона, покрытого кожей, украшенной тисненным растительным орнаментом со следами позолоты, обрез позолоченный с чеканом. При переплете книги были изготовлены форзацы из цветной мраморной бумаги. Физическая сохранность книги хорошая, имеются лишь незначительные повреждения бумаги, потеки от воды. Переплет пострадал, кожа потерта по углам, корешок надорван. На корешке имеется кожаный ярлык с тисненным фрагментом названия книги: «Veteris Testamenti».

Издание хорошо известно в библиографии, учитывается во многих российских библиотеках, но экземпляр Библии НББ по-своему уникален. Неизвестный владелец распорядился впести в нее гравюры

² А.А. Гусева, *Свод русских книг кирилловской печати XVIII века типографий Москвы и Санкт-Петербурга и универсальная методика их идентификации*, № 107, Москва 2010, с. 46–47.

³ Библия, 3-изд., Москва 1757, шифр книги: 096/5603К.

из библейского альбома Кристофа Вайгеля *Historiae Celebriores Veteris Testamenti Iconibus repraesentatae et Ad excitandas bonas meditationes felectis Epigrammatibus exornatae in lucem data a Christophoro Weigelio. Noribergae, 1712*⁴. Долгое время считалось, что в православном издании наличие западноевропейской гравюры невозможно. Однако в последние годы появился ряд публикаций, опровергающих этот тезис. «Наиболее заметный след в русской культуре нового времени оставили издания библейских альбомов с гравюрами немецкого мастера Кристофа Вайгеля (1654–1725)» отметила О.А. Белоброва⁵. А.Х. Горфункель⁶ вводит в научный оборот петербургское издание Библии 1751 г., хранящееся в Бостонской публичной библиотеке. Традицию оформления русских рукописей и печатных изданий западноевропейскими гравюрами на примере экземпляров Государственной публичной исторической библиотеки России и Троице-Сергиевой лавры проанализировали в своей статье О.Р. Хромов, Е.В. Воробьева⁷.

Экземпляр НББ неизвестен исследователям книжной гравюры и истории книги. Орнаментальные украшения книги традиционные для оформления изданий кириллической печати, это инициалы, заставки, концовки, наборный орнамент. Титульный лист помещен в рамку с медальонами на библейские сюжеты и панорамой московского Кремля и Петропавловской крепости. На фронтиспise изображены императрица Елизавета Петровна, в облаках Петр I и Екатерина I. Обе гравюры выполнены в Санкт-Петербурге в 1751 г. Книга украшена 50 иллюстрациями, выполненными с 50-ти досок. В основном все они напечатаны с небольшими различиями размером 9,8 × 15,2 мм и помещены в начале библейских глав. В некоторых случаях гравюра почти «наплывает» на

⁴ Ch. Weigel, *Historiae Celebriores Veteris [et Novi] Testamenti Iconibus Repraesentatae. Nuremberg: Officina Johannis Andreae Endteri, 1712.*

⁵ О.А. Белоброва, *Библия Вайгеля в России*, [в:] *Немцы в России: проблемы культурного взаимодействия*, Семинар «Немцы в России: русско-немецкие научные и культурные связи», Санкт-Петербург 1998, с. 220.

⁶ А.Х. Горфункель, *Иллюстрированный экземпляр Елизаветинской Библии в Бостонской публичной библиотеке*, [в:] *Книга: исследования и материалы*, сб. 72, Москва 1996, с. 208–211.

⁷ О.Р. Хромов, *Редкие экземпляры Елизаветинской Библии (по фондам Государственной публичной исторической библиотеки России)*, «Библиотековедение» 2002, № 4, с. 58–63.

текст. А.А. Гусева отметила, что при третьем печатании Библии были в основном использованы доски московского издания Библии 1756 г.⁸

Интерес представляют 150 гравюр, вплетенные в том из *Historiae Celebriores Veteris Testamenti...*, титульный лист которого помещен за изображением императрицы Елизаветы Петровны. Так как в православии несколько отличается последовательность и канонический состав библейских книг от западноевропейского, то и гравюры в ней размещены в соответствии с православной традицией. Так, гравюры под № 148, 149 (Товит), 147 (Иудифь) вплетены после № 131 (Неемия), а после № 147 вплетен № 132 (Есфирь).

Все гравюры вплетены в соответствующие главы книг Библии. Нумерация на них проставлена в нижнем правом углу слегка заметными цифрами. На всех иллюстрациях внизу изображения имеются названия соответствующих глав Библии, как например в иллюстрации № 1 (Бытие, столб. 3–4) напечатан текст на латинском языке строчными буквами: «Genesic III. Serpens in medio Paradyso callidus Evam, Blanda suum pomo decipit Eva virum Posteritas, lapsu primorum disce parentum. Insidiis nullum, qui caret, esse locum» и курсивом на немецком языке: «Die Schlang verführt das Weib in Edens Freuden Feldern das Weib den lieben Mann aus wolgemeinter Freu. Lern Mensch vom Schweren Fall der allerersten Eltern: dass ohne Hinterlist kein Ort auf Erden Sey».

23 гравюры (№ 4, 6–7, 14, 17, 21, 23, 27, 29–30, 35, 46, 53, 64–65, 80, 95, 101–102, 105, 109, 126, 128) не имеют подписей авторов гравюр Каспара или Яна Лёйкенов (Caspar Luyken, Jan Luyken) и издателя Кристофа Вайгеля (Christoph Weigel). 61 гравюра (№ 1, 2, 16, 18–20, 22, 24–25, 28, 34, 36–39, 40–45, 50–52, 60–63, 67–69, 72–74, 78, 79, 81, 83–85, 89–90, 92, 94, 97, 104, 107, 111, 113, 115–116, 118, 125, 133–134, 141–142, 144, 146–147, 150) подписаны К. Вайгелем и К. Лёйкеном в разных вариантах (Casp Luyken inv: et fecit, Chr. Weigel exc.; Casp. Luyken fec., Chr. Weigel exc.; C. Luyken f., Chr. Weigel exc.; C.L. fec., C. W. exc.; Caspar Luyken f., Chr. Weigel excud.; Caspar Luyken fec., Chr. Weigel excudit; C.L. (лигатура) fec., Chr. Weigel exc.). 12 гравюр подписаны только именем К. Лёйкена

⁸ А.А. Гусева, *Свод русских книг кирилловской печати XVIII века типографий Москвы и Санкт-Петербурга и универсальная методика их идентификации*, Москва 2010, с. 47.

(№ 3, 9–11, 13, 15, 26, 33, 66, 70–71, 103). В подписях на 44 гравюрах стоят подписи Яна Лёйкена и Кристофа Вайгеля (№ 5, 8, 31, 47–49, 54, 56–59, 75–77, 82, 86–88, 91, 96, 98–99, 106, 108, 110, 112, 114, 117, 120–121, 124, 127, 129, 131–132, 135–140, 148–149, 151). Имя только Яна Лёйкена стоит на четырех гравюрах (№ 32, 48, 122, 145), имя одного Каспара Лёйкена только на трех (№ 9–11). Три изображения подписаны К. Вайгелем и Лёйкеном, но без собственного имени, поэтому не представляется возможным определить автора, Яна или Каспара Лёйкенов (№ 12, 106, 114). Считается, что отсутствие одного из обозначений может говорить о незначительности исполнителя, в некоторых случаях наличие только одного имени может говорить о том, что издатель или гравер сам выполнил гравировку или печать.

Большую часть в издании составляют гравюры рисовальщика и мастера резцовой гравюры Каспара Лёйкена⁹, сына и ученика известного нидерландского гравера и поэта Яна Лёйкена¹⁰. Рисунки, выполненные им, также имеются в *Historiae Celebriores Veteris Testamenti...* Кристоф Вайгель¹¹ основал свое издательство в 1698 г. в Нюрнберге, в котором издал более 70 книг и множество гравюр, гравированных альбомов.

В фонде НББ также хранится комплект из 22 гравюр на меди Каспара Лёйкена из книги придворного проповедника Абрахама а Санта-Клара¹², сброшюрованных предыдущим владельцем в книгу. Предположительно гравюры были вырезаны и отпечатаны в разное время и относятся к разным изданиям¹³. Вероятно, книга оказалась в фонде в послевоенный период.

⁹ *Leuken Caspar*, [в:] *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart*, Begr.: U. Thieme, F. Becker, Bd. 23/24, Leipzig 1999, с. 488.

¹⁰ *Leuken Jan*, [в:] *Neues allgemeines Künstler-Lexikon*, bearb. Von Dr. G.K. Nagler, 2 Aufl., Bd. 9, Linz 1907, с. 128.

¹¹ *Weigel Christoph*, [в:] *Neues allgemeines Künstler-Lexikon*, bearb. Von Dr. G.K. Nagler, 2 Aufl., Bd. 24, Linz 1907, с. 46–49.

¹² *Abraham a Sancta Clara. Neu-eröffnete Welt-Galleria: Worinnen sehr curios und begnügt unter die Augen kommen allerley Aufzüge und Kleidungen unterschiedlicher Stände und Nationen*, Zusammen gebracht von Abraham a Sancta Clara; von Caspar Luyken in Kupffer gestochen und von Christoph Weigel verfertigt, Nürnberg 1703. Шифр: 12И//343К(026).

¹³ Г. Апанович, *Гравюры голландского мастера Каспара Лёйкена в фондах Национальной библиотеки Беларуси*, [в:] *Здабыткі: дакументальныя помнікі на Беларусі*, вып. 12, Мінск 2010, с. 186–194.

Экземпляр *Елизаветинской Библии* 1757 г., хранящейся в НББ, с гравюрами из нюрбергского издания *Historiae Celebriores Veteris Testamenti...* 1712 г. Кристофа Вайгеля, является не только прекрасным образцом гравировального искусства, но открывает одну из страниц книжных и культурных связей России и Западной Европы XVIII века.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Апанович Г., *Гравюры голландского мастера Каспара Лёйкена в фондах Национальной библиотеки Беларуси*, [в:] *Здабыткі: дакументальныя помнікі на Беларусі*, вып. 12, Мінск 2010, с. 186–194
- Белоброва О.А., *Библия Вайгеля в России*, [в:] *Немцы в России: проблемы культурного взаимодействия*, Семинар «Немцы в России: русско-немецкие научные и культурные связи», Санкт-Петербург 1998.
- Библия, 3-изд., Москва 1757.
- Горфункель А.Х., *Иллюстрированный экземпляр Елизаветинской Библии в Бостонской публичной библиотеке*, [в:] *Книга: исследования и материалы*, сб. 72, Москва 1996, с. 208–211.
- Гусева А.А., *Свод русских книг кирилловской печати XVIII века типографий Москвы и Санкт-Петербурга и универсальная методика их идентификации*, № 107, Москва 2010, с. 46–47.
- Киреева Г.В., *Коллекция кириллических изданий XVI – начала XX века Национальной библиотеки Беларуси*, [в:] *Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в жизни своего времени, в науке, музейной и библиотечной работе XXI в.*, Москва 2011, с. 111–132.
- Хромов О.Р., *Редкие экземпляры Елизаветинской Библии (по фондам Государственной публичной исторической библиотеки России)*, «Библиотекосведение» 2002, № 4, с. 58–63.
- Abraham a Sancta Clara. Neu-eröffnete Welt-Galleria: Worinnen sehr curios und begnügt unter die Augen kommen allerley Aufzüge und Kleidungen unterschiedlicher Stände und Nationen*, Zusammen gebracht von Abraham a Sancta Clara; von Caspar Luyken in Kupffer gestochen und von Christoph Weigel verfertigt, Nürnberg 1703. Шифр: 12И//343К(026).
- Leuken Caspar*, [в:] *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart*, Begr.: U. Thieme, F. Becker, Bd. 23/24, Leipzig 1999.
- Leuken Jan*, [в:] *Neues allgemeines Künstler-Lexikon*, bearb. Von Dr. G.K. Nagler, 2 Aufl., Bd. 9, Linz 1907.

Weigel Ch., *Historiae Celebriores Veteris [et Novi] Testamenti Iconibus Repraesentatae*, Officina Johannis Andreae Endteri, Nuremberg 1712.

Weigel Christoph, [в:] *Neues allgemeines K stler-Lexikon*, bearb. Von Dr. G.K. Nagler, 2 Aufl., Bd. 24, Linz 1907.

Galina Kireeva

National Library of Belarus

SUMMARY

Engravings in the Moscow Publication of the Bible of 1757 (in the Fund of the National Library of Belarus)

The article is devoted to a copy of the Bible (Moscow, 1757) from the fund of the National Library of Belarus. The book includes only the Old Testament with engravings from Christoph Weigel's biblical album *Historiae Celebriores Veteris Testamenti Iconibus repraesentatae et Ad excitandas bonas meditationes felectis Epigrammatibus exornatae in lucem data a Christophoro Weigelio. Noribergae, 1712.*

Keywords: early-printed books, National Library of Belarus, books of the Cyrillic print, Bible, Christoph Weigel, Leuken Caspar.

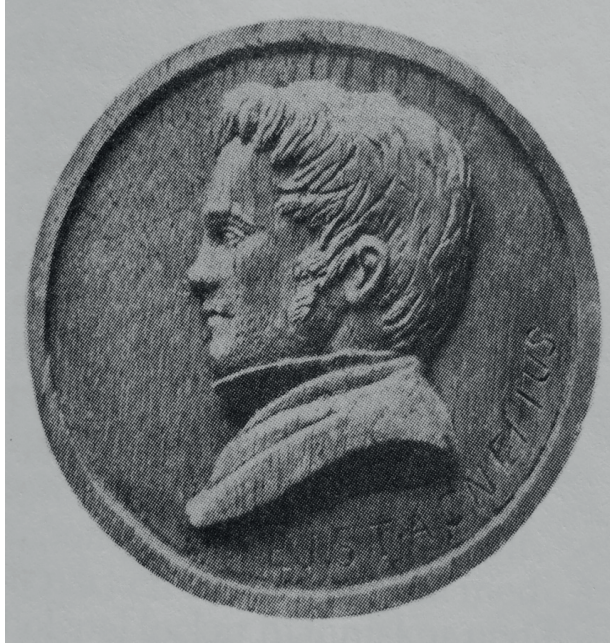
Ключевые слова: старопечатные книги, Национальная библиотека Беларуси, книги кириллической печати, Библия, Вайгель Кристоф, Лейкен Каспар.



Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775–1854)
aut. Karl Joseph Stieler, 1835

II

Z PERSPEKTYWY LITERATURY



Portret Erika Johana Stagneliusa (1793–1823),
B. Olsson, I. Algulin, *Litteraturens historia i Sverige*,
Riga 2009, s. 213

Paweł Wojciechowski

Uniwersytet w Białymstoku

ORCID: 0000-0001-8826-5318

PIĘKNO I MATERIA. ERIK JOHAN STAGNELIUS

W poezji szwedzkiej jest on zjawiskiem obcym i bizantyjskim, jego najlepsze wiersze mają lazururowe albo złote tło tamtejszych mozaik, ich sztywną, a jednak żywą i migoczącą duchowość¹.

Gunnar Ekelöf

1. Romantyk

Erik Johan Stagnelius (1793–1823) to romantyczny dramatopisarz i poeta osobny, postać tajemnicza, człowiek skrajnie wyalienowany. Edukację uniwersytecką rozpoczął od teologii w Lund, jednak po roku przeniósł się na prawo do Uppsali – poza tym bardzo mało wiadomo o jego życiu prywatnym i zawodowym. Uważany za wielkiego samotnika romantyzmu szwedzkiego, zmarł w wieku trzydziestu lat, najprawdopodobniej z powodu choroby serca, nadużywania alkoholu i opium. Nie nawiązał relacji z żadnymi grupami literackimi tamtej doby, najczęściej izolował się od aktywnego życia literacko-towarzyskiego².

Podobnie brzmiącą garść informacji biograficznych autora *Liljor i Saron / Lilie Saronu* (1820), znajdziemy w różnych mniej lub więcej niedokładnych

¹ Przywołuję za: J. Balbierz, „À propos inferna”. *Tradycje wynalezione i dyskursy nieczyste w kulturach modernizmu skandynawskiego*, Kraków 2012, s. 57.

² Por. Stagnelius Erik Johan, [w:] *Słownik pisarzy skandynawskich*, red. Z. Ciesielski, wyd. I, Warszawa 1991, s. 437–438.

rozszerzeniach lub zawężeniach, niemal we wszystkich kompendiach literackich, encyklopediach, słownikach i rozmaitych podręcznikach wydawanych w Skandynawii na przestrzeni wielu dekad. Trafnie zsyntezował tę niepokazaność informacyjną biogramu autora *Wladimir den store / Włodzimir Wielki* (1817), Leonard Neuger we wstępie do wyboru tłumaczonych przez siebie liryków tego poety. Badacz stwierdził: „Wiemy o nim niewiele. A i to, czym dysponujemy, budzi wątpliwości; częściowo dlatego, że zapisane zostało po jego śmierci, gdy piszący byli już świadomi jego wielkości, po części dlatego, że pochodził z rodziny stosunkowo wysoko usytuowanej w hierarchii społecznej, więc – mimo, że w Szwecji ciśnienie społeczne wyzwalające obłudę było dużo mniejsze niż w Polsce – wzgląd na ojca-biskupa, rodzeństwo poety i długowieczną matkę każe sceptycznie patrzeć na nikłe o nim wspomnienia”³. Dodać do tego należy jeszcze: znikomą ilość ocalałych listów poety (trzy, adresowane do siostry i ojca), romantyczny indywidualizm, uczuciowość i nastrojowość, wrażliwość na różne formy piękna, wzniosłość natury, dojmujące wyczucie ulotności wszystkiego oraz jego ponadprzeciętny eskapizm, outsiderstwo i mistycyzm. Uzupełnieniem są fotografie, a raczej portrety. Jeśli chodzi o to źródło poznania autora – też nie ma stuprocentowej pewności, bowiem przedstawiają „kogoś innego”, dlatego trudno utwierdzić się w przekonaniu, że to ta sama osoba. Poniżej prezentuję dwa portrety z kilku zniekształconych w edycjach książkowych i prawie zawsze powtarzanych.

Co zatem pozostało po poecie najprawdziwszego, najbardziej wiarygodnego i najwięcej mówiącego o nim jako o człowieku i artyście? Pozostała jego warta uwagi twórczość pisarska – zwłaszcza poetycka⁴, którą zadebiutował po roku 1810. Znaczący wpływ na wczesną aktywność liryczną Stagneliusa wywarli: Lidner, Oxenstierna, Geijer, Tegnérr oraz Schelling⁵. Szczególnie Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) z rozwijaną przez siebie filozofią przyrody okazał się dla autora niezwykle znaczącą inspiracją, obok doskonale znanego przez poetę antyku czy pism apokryficznych, dzieł mistyków, neoplatoników i gnostyków. W kręgu jego zainteresowań z jednej strony pozostawali poeci

³ L. Neuger, *O człowieku, który był szpetny. Wstęp*, [w:] E.J. Stagnelius, *Elegie*, wybrał, przełożył i wstępem opatrzył L. Neuger, Kraków 1991, s. 5 i nast.

⁴ Zob. Z. Ciesielski, *Historia literatury szwedzkiej...*, s. 78–80; zob. B. Olsson, I. Algulin, *Litteraturens historia i Sverige*, Stockholm 1995, rozdział: *Stagnelius och mystiken*, s. 211–216.

⁵ R.K. Nitschke, *Literatura szwedzka. VI. Romantyzm*, [w:] *Dzieje literatur europejskich*, red. W. Floryan, cz. 2, Warszawa 1982, s. 261.

starożytni, Biblia, folklor, mitologia i dawna liryka nordycka, teozofia i mistyka Böhme'a i Swedenborga, z drugiej – romantyzm niemiecki, z uwyrażnieniem niemieckiej filozofii idealistycznej. Erik Johan Stagnelius to zatem romantyk zanurzony w aurach oniryzmu, romantycznej nocy, to poeta „nagłych zmian stylu, tajemnych impulsów i wewnętrznego głosu, nad którym nie sposób zapanować”⁶. Zadebiutował wierszami sielankowymi, utworami poświęconymi przyrodzie, w której „doszukiwał się »czystych idei«”⁷ oraz niebywale sensualnymi, delikatnymi, zmysłowymi kompozycjami utkanymi z erotycznych fantazji⁸. Egzemplifikacją ostatniego ze wskazanych tu walorów jest wiersz *Kyszen / Pocałunek*.

Utwór stanowi śmiałą zachętę do bliskości fizycznej, intymności, której zmysłowym przedprozem jest pocałunek, będący – jak pisze autor w pierwszej strofie – „dla płomieni, które płoną w duszy / Jest on balsamicznym ukojeniem”⁹. Pocałunek nabiera również znaczenia mistycznego, objawionego w pragnieniu połączenia dusz, wyrażenia odwiecznych tęsknot człowieczych za zespoleniem duchowym kochanków. Obserwując naturę, poeta zazdrości, że wszystko wokół – ptak, motyl, kwiat – nie szczędzą sobie „dotyków”, „pieszczot”, że ich bliskość jest naturalna, wpisana w rytm życia. Człowiek zaś, dokładniej owa pasterka z wiersza, do której podmiot kieruje swoje westchnienia i pragnienia, jest obojętna, chmurna, nieprzystępna, nie posiada w sobie tej naturalności w obdarowywaniu pieszczotami, pocałunkami, którą dostrzega poeta w dookólnej naturze. W strofie szóstej pisze:

Twe władztwo z tyranią traktujesz,
Pasterko! Daj przekonać się.
Jeden pocałunek nie pozbawia cię przecież niczego,
A mnie do rangi bóstw wynosi.
Nie cofaj się z gniewem!¹⁰

⁶ J. Balbierz, „À propos inferna”..., s. 57.

⁷ E. Piotrowska, *Filozofia przyrody w szwedzkim romantyzmie*, [w:] taż, *Mysł filozoficzna w Szwecji. Od mistycyzmu do radykalizmu*, Poznań 2006, s. 151.

⁸ Zob. rozdział: *Romantiska fantaser – Stagnelius och den unge Almqvist ca 1810–1830*, [w:] *Den Svenska Litteraturen II. Upplysning och romantik 1718–1830*, red. L. Lönnroth, S. Delblanc, Stockholm 1988, s. 235–244; zob. także wybór wierszy: *Erik Johan Stagnelius*, red. B. Julén, V. Pettersons, Stockholm 1962, passim.

⁹ E.J. Stagnelius, *Kyszen*, tłum. E. Sucharska, tłumaczenie przejrzał P. Wojciechowski, [w:] tenże, *Dikter i urval. Bacchanterna. Filosofiska. Uppsatser, urval och inledning* av A. Gedin, Stockholm 1988, s. 400.

¹⁰ Tamże, s. 401. Podobnie brzmiące wrażenia, odniesienia i odczucia, doświadczenia mistyczne, kontemplację niedyskursywną odczytać można w *Pieśniach wiosennych*

Podmiot wiersza staje się niecierpliwy, jest zdeterminowany brakiem odwzajemnienia, chęci podzielenia się intymnością, cielesnością, czym zaświadcza odwieczność ludzkich tęsknot i pragnień, stałość erotycznego nie-nasyceńcia w egzystencji. Za pomocą romantycznie pojmowanej symboliki świata przyrody, Stagnelius wyrażał problematykę metafizyczną, w twórczości lirycznej poety „teorie natury ontologicznej i epistemologicznej przeplatane były refleksjami z zakresu etyki”¹¹. Oddają to dobrze dwa wczesne wiersze poświęcone jesieni.

W tryptyku *Jesień*¹² (powstałym najwcześniej w 1818 roku) obserwacja zmieniającego się i zapadającego w porę słotną świata, skłania podmiot do rozważań skrajnie pesymistycznych. Przyroda – „ciało ziemi” przygotowuje się na zamieranie, na śmierć, planuje „żniwa dla śmierci”, bowiem „zamyśl to wieczny”¹³. Identyczny los spada na człowieka, który od rozbłysku narodzin zmierza, jak czytamy w 2 wierszu tryptyku, „w mroczną dolinę grobu”, a po wędrówce doczesnej „ziemia nasz proch do siebie przyjmuje”¹⁴ i wszystko rozpoczyna się od nowa, bo przecież nic w doczesności nie trwa wiecznie i trzeba „wciąż dźwigać łańcuchy stworzenia”¹⁵. Czy w takiej doczesnej, egzystencjalnej beznadziei, daje poeta czytelnikowi jakieś pocieszenie, ulgę? Tak, daje, widząc ją przede wszystkim w miłości, która zawsze jest wiosną i „daruje nam życie” [...] „jej niezniszczalny purpurowy ogień wciąż płonie”¹⁶. Miłość ludzka i boska daje siłę i ocala. Poeta, w refleksji nachylonej panteistycznie, stwierdza:

Myśli Boga dopełniają się z formami czasu.
 Tłumaczą wnet swą naturę,
 Lecz ku swym początkom, w płomieniach i czerwieni,
 Wkrótce się zwracają w nieśmiertelnej chwale,
 By w nowym kształcie się objawić.

Stagneliusa – zob. E.J. Stagnelius, pieśń IV i V, [w:] tenże, *Elegie*, tłum. L. Neuger, Kraków 1991, s. 23–26.

¹¹ E. Piotrowska, *Filozofia przyrody w szwedzki...*, s. 151.

¹² E.J. Stagnelius, *Hösten / Jesień*, wiersz z 1818 r., tłum. E. Sucharska, tłumaczenie przejrzał P. Wojciechowski, [w:] tenże, *Dikter i urval. Bacchanterna. Filosofiska. Uppsatseser, urval och inledning av A. Gedin*, Stockholm 1988, s. 187–188.

¹³ Tamże, trzy kolejne cytowania, s. 187.

¹⁴ Tamże, dwa kolejne przywołania.

¹⁵ Tamże, s. 188.

¹⁶ Tamże, wiersz 1 tryptyku, s. 187.

Ciesz się, cnotliwy! Dłoń śmierci cię nie zrani.
 Głęboko w twej piersi oddycha niebiański geniusz,
 Wzór stworzenia, co jest wszystkim i wszystkimi¹⁷.

Podobną symbolikę zastosował autor w wierszu *Hösten / Jesień* z 1815 roku. Przyroda ma tu „śmiertelną cerę”, „pole jest w żałobie a niebo wybucha rzęsistym płaczem”, „morze mrocznieje od pęczniającego zagrożenia, wykrzykuje swój gniew ku plaży”¹⁸. Wszystko jest odmienione, brzydnie, blednie, zamiera¹⁹, wchodzi w melancholijną estetykę nostalgii. Znika radość, śpiew, słońce, ciepło i łagodność, nikt nie tańczy na łące, nie celebruje miłości, wszystkie jej oznaki „wiedną w jesieni smutku, wiedną i przestają istnieć”²⁰. Poeta zadaje pytania:

O naturo, dokąd uciekło tak prędko twoje pobudzające piękno? [...]
 Czy człowiek odczuwa przyjemność jedynie po to by stracić?
 Czyż nie ukryte jest w naszym chaotycznym żywocie coś piękniejszego?²¹

Nie znajduje na nie odpowiedzi. Jedynie wierzy po chrześcijańsku w „łaskę niebios”, która kiedyś „niczym rozżarzone wiosenne słońce”,

Zstąpi na ziemię i wszystko obudzi się do radosnego życia.
 Wtedy nastanie wieczna wiosna a róże nigdy nie zwiędną,
 W objęcia weźmiemy wtedy radości których cienie widzieliśmy.
 Każda ofiara opuści grób: każda łza która spłynęła na ziemię
 Zostanie spleciona: każde westchnienie powróci zwycięsko²².

2. Rejestr: Stagnelius

Erik Johan Stagnelius uprawiał swoją twórczość literacką zgodnie z linią rodzajową romantyzmu szwedzkiego, dojrzewając mentalnie i intelektualnie

¹⁷ Tamże, wiersz 3 tryptyku, s. 188. Zob. też wiersz *Ziemia*, [w:] E.J. Stagnelius, *Elegie*, tłum. L. Neuger, Kraków 1991, s. 27–29.

¹⁸ E.J. Stagnelius, *Hösten / Jesień*, wiersz z 1815 r., tłum. E. Sucharska, tłumaczenie przejrzał P. Wojciechowski, [w:] tenże, *Dikter i urval. Bacchanterna. Filosofiska. Uppsatser, urval och inledning* av A. Gedin, Stockholm 1988, s. 73. Por. wiersz z roku 1820: *Wieczór jesienny*, [w:] E.J. Stagnelius, *Elegie*, tłum. L. Neuger, Kraków 1991, s. 30.

¹⁹ Zob. E.J. Stagnelius, *Okrutnie mię ściskają pęta doczesności*, tłum. L. Neuger, [w:] tenże, *Elegie*, tłum. L. Neuger, Kraków 1991, s. 54.

²⁰ E.J. Stagnelius, *Hösten / Jesień*, wiersz z 1815 r..., s. 74.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

w tym zakresie dziejowym. W początkowym okresie życia pracował zawodo-wo – wykonując obowiązki zupełnie nieprzystające do jego natury poetyckiej. Jako kancelista pracował w latach 1814–1823, w Sztokholmie, w Wydziale Wyznań, kaligrafując niezliczone ilości nudnych dokumentów. Już wówczas wykreował ideał romantycznej kochanki – prawdopodobnie nigdy nieistniejącej Amandy, tudzież paradygmat Amandy jako „zmyślny kamuflaż miłości homoseksualnej”²³. Był melancholijnym romantykiem, introwertykiem, człowiekiem niezwykle samotnym, „okaleczonym” emotywnie (Stagneliusa uzależnienie od pragnienia „kogoś” (kogo?) nigdy nie wyjawionego, tajemniczego, rozpoznawanego w pragnieniach jedynie przez poetę). Erik Johan Stagnelius manifestował i uprawiał kreacjonistyczną poezję romantyczną, w której podmiot – poeta wielostronnie ukazuje dojmujący tragizm ludzkiej egzystencji. Obok dykcji liryczno-filozoficznej, wartości metafizycznych i religijnych, zbliżeń jednostkowych namysłów ze światem natury (przyrody), pojawiają się w tej twórczości tony antropologiczne, a także nierzadko ożywia się akord ironiczny wobec siebie i zewnętrza.

Jednym z głównych rejestrów poezji Stagneliusa jest traktowanie natury (I część niniejszych rozważań), jako symbolicznego świata idei. Autor skupia uwagę na przejawach objawiania się Absolutu, boskości i korelacji tych fenomenów z „życiem” duszy ludzkiej, z centralną dla nich przeszkodą – światem zewnętrznym – przestrzenią pozorów. Widać to dobrze we wczesnych wierszach pisanych przed rokiem 1820 – przed przełomem mistycznym mającym swoje odzwierciedlenie w debiutanckim tomie poetyckim Stagneliusa – *Liljor i Saron* (1820)²⁴. W świecie zewnętrznym, w świecie materii, niematerialny składnik bytu, prymarna zasada egzystencji – dusza, duchowość podlega ustawicznym niewygodom, niedogodnościom wywoływanym poprzez sprzeczność tego co materialne z tym, co niematerialne. Stagnelius nazywa ów świat zewnętrzny – Demiurgiem (grec. *demiurgos* – rzemieślnik, wytwórca). Wpisuje się to w gnostyckie zapatrywania poety, bowiem gnostycy uważali Demiurga za Boga Zła, który zbudował świat materialny, by

²³ L. Neuger, *O człowieku, który był...*, s. 7. W *Elegii* (Czy po huczących placach miasta błądzą z tłumem) oraz w kompozycji pt. *Miesięcznica* Stagnelius sugeruje, iż Amanda to jedynie marzenie, wyobrażenie, które czasem pojawia się w snach, zob. *Elegie...*, odpowiednio s. 73 i 86.

²⁴ L. Neuger, *O człowieku, który był...*, s. 13. Większość z analizowanych i interpretowanych tutaj wierszy pochodzi z tego tomu.

wieźić w nim człowieczą duchowość i odsuwać ludzi od dobra i Boga (bytu najwyższego). W wierszu o wymownym tytule *Więzień* czytamy –

W haremie Demiurga
jest więźniem Anima.
[...] smętna wędruje.
[...] Ach, Demiurg okrutnie
więźniarkę traktuje²⁵.

Poeta szwedzki jest mistrzem wieloznaczności. Wykorzystana metafora ‘haremu’ i ‘animy’ (poza oczywistymi odniesieniami historycznymi i psychologicznymi, które tu pomijam), w planie semantycznym wzmacnia zarysowaną wyżej dychotomię. Świat materialny (w wierszu uosabiany przez demony, jaszczury, zamczyska) „targa” jasność świata duchowego i „ubiera” w

[...] czerń najokropniejszą.
Bo Demiurg uwielbia
co czarne i nocne:
nie może przywyknąć
do blasku i światła²⁶.

Zło zawsze dopełnia swój czyn, zawsze – mimo chwilowych osłabień – triumfuje. Piękno wypływające z dobra jako transcendentalnej właściwości bytu nie jest tak krzykliwe, bowiem w swej naturze będąc niejako eterycznym, w jakimś stopniu pozostaje w stanie permanentnej opresji²⁷. Dokonując w utworze filozoficznej interpretacji „materialności” i „duchowości”, poeta szwedzki jednoznacznie zakreśla swoje stanowisko ontologiczne (natura świata, dobro/zło). Oczywiście, w związku z tym stanowiskiem, wielokrotnie potem mówić będzie o cierpieniu, o poczuciu dysharmonii, o kategorii braku, niespełnienia i niepoznania wpisanego w naturę bytu. Emanację duchowego piękna łączy Stagnelius z urokliwością kwiatu. Kwiat jest wedle poety „duszą skutą w prochu”²⁸. Dramat jego istnienia podlega prostej, odwiecznej zasadzie materii – trwania w bezwzględnych prawach czasu i ciężenia ku rozpadowi. Kwiat ów

²⁵ E.J. Stagnelius, *Więzień*, tłum. L. Neuger, [w:] tenże, *Elegie*, tłum. L. Neuger, Kraków 1991, s. 31–32.

²⁶ Tamże, s. 32–33.

²⁷ Por. E.J. Stagnelius, *Dialog anioła i dusza*, tłum. L. Neuger, [w:] tenże, *Elegie*, tłum. L. Neuger, Kraków 1991, s. 39–46.

²⁸ E.J. Stagnelius, *Spójrz na ten kwiat!*, tłum. L. Neuger, [w:] tenże, *Elegie*, tłum. L. Neuger, Kraków 1991, s. 35.

trwa „w materii jarach [...], w gwałcie marazmu”²⁹ tylko chwilę, moment, jego doczesne piękno przemija, więdnie. Ten sam los spotyka człowieka. Podmiot wielu wierszy Stagneliusa, szukając duchowego pocieszenia nierzadko spogląda w górę, w niebo. Tam, gdzie „motyle barwy” i „prawzory duszy”³⁰, by znaleźć pocieszenie, duchowe ukojenie w lepszej, jasnej przestrzeni, w niebiańskim „kościelie światła”³¹. W jednej ze swoich elegii Stagnelius wyznaje wprost: „Całkiem samotny jestem. [...] / przy skalistych wybrzeżach oceanu czasu”³².

Samotność jest bazową kategorią liryki szwedzkiego autora. Ta symptomatyczna w świecie Stagneliusa kondycja smutna to z jednej strony prymarna cecha osobowości poety, z drugiej natomiast efekt niezgody na zastany świat materii, na jej niewolę³³ – źródło różnorodnych cierpień jednostek. Samotność podmiotu jest także zwielokrotniana pragnieniami radykalnego odejścia / uwolnienia od „chorej”³⁴ materii, od której człowiek ustawicznie „niezliczone razy otrzymuje w darze”³⁵. Właśnie ‘razy’, uderzenia, obicia, bowiem w doczesności jest mnóstwo bólu, a „ból jest ogniem. – Mocarnie w dym on przestacza”³⁶ – niszczy, uśmierca³⁷ w znaczeniu fizycznym, ale przede wszystkim zabija duchowość, jej piękno. W doczesności wszystko człowiekowi nie sprzyja, jest nieprzychylnie, ryzykowne i niepewne. „Tu, na ziemi, pomiędzy westchnieniem / żalu życia a westchnieniem śmierci”³⁸, egzystencją rządzą siły ją niszczące, dwie energie i dwa prawa: „nakaz pożądania” i „przymus rezygnacji”³⁹. Wektor czasu życia skierowany jest zawsze w stronę śmierci – „O ludzie! [...] znikliwe istoty, jak kwiaty na łączce / stopa was czasu pokona!”⁴⁰ Doczesność

²⁹ Tamże.

³⁰ E.J. Stagnelius, *Mnie wypiaśtował na nardycznych łąkach*, tłum. L. Neuger, [w:] tenże, *Elegie*, tłum. L. Neuger, Kraków 1991, s. 49.

³¹ Tamże, s. 51.

³² E.J. Stagnelius, *Elegia (Lampy uciechy... popatrz: rozbłyśkują, gasną)*, tłum. L. Neuger, [w:] tenże, *Elegie*, tłum. L. Neuger, Kraków 1991, s. 56–57.

³³ E.J. Stagnelius, *Na cóż ten płot narzeka?*, tłum. L. Neuger, [w:] tenże, *Elegie*, tłum. L. Neuger, Kraków 1991, s. 66.

³⁴ E.J. Stagnelius, *Do zgnilizny*, tłum. L. Neuger, [w:] tenże, *Elegie*, tłum. L. Neuger, Kraków 1991, s. 88.

³⁵ E.J. Stagnelius, *Elegia (Lampy uciechy...)*, s. 57.

³⁶ Tamże, s. 59.

³⁷ Por. piękny wiersz Stagneliusa o śmierci – *Ostatnie tchnienie motyla*, tłum. L. Neuger, [w:] tenże, *Elegie*, tłum. L. Neuger, Kraków 1991, s. 90–91.

³⁸ E.J. Stagnelius, *Misterium westchnień*, tłum. L. Neuger, [w:] tenże, *Elegie*, tłum. L. Neuger, Kraków 1991, s. 67.

³⁹ Tamże, s. 67 i 69 (powtórzenia refreniczne).

⁴⁰ E.J. Stagnelius, *Elfy*, tłum. L. Neuger, [w:] tenże, *Elegie*, tłum. L. Neuger, Kraków 1991, s. 94.

to u Stagneliusa zawsze pejoratywne, marne, destruujące „żwirowisko”, łączone zwykle z utrudnieniem, niedogodnościami, a także prochem i grobem.

[...] jedynie poświęcenie i walka, śmierć jeno / wznoszą nas ostatecznie z żwirowiska ziemi; Ciężki jest łańcuch, który więzi w żwirowisku / popęd naszego ducha; Drapieżna jest pustynia, która nas zamyka⁴¹; Żwir materii⁴²; Żwirowisko boleści i lęków⁴³.

W drugim rejestrze, głównym strumieniu koncepcji bytu, według Stagneliusa, dominantą staje się myśl o tym, jak przewyciężyć tę marność, jak znieść zło doczesności, brzemiennej w rozliczne formy cierpienia i lęku? W rzeczywistości zdominowanej przez „hałas świata”⁴⁴, w której „dusza toczy walkę ze stadem dzikich zwierząt”⁴⁵, gdzie ograniczają pęta instynktów, schematów, mamideł – budzi się pragnienie wolności i miłości. Podmiot romantyk – „pielgrzym ścieżek losu swego”⁴⁶ – stanowczo odrzuca jedną z wielu pustych ziemskich walut – splendor, by być za wszelką cenę uszczęśliwionym jedynie przez miłość spełnioną w wolności. Chcąc zmanifestować tę kondycję, autor wykorzystuje dobrze znany romantykom motyw lotu, skrzydeł [por. *Ode do młodości* (1820) Adama Mickiewicza⁴⁷], wznoszenia się ku ekstazie

⁴¹ E.J. Stagnelius, *Elegia (Lampy uciechy...*, s. 59 i 60.

⁴² E.J. Stagnelius, *Odkąd tę bujną ziemię zamieszkali ludzie*, tłum. L. Neuger, [w:] tenże, *Elegie*, tłum. L. Neuger, Kraków 1991, s. 76.

⁴³ E.J. Stagnelius, *Rumieniec*, tłum. L. Neuger, [w:] tenże, *Elegie*, tłum. L. Neuger, Kraków 1991, s. 81.

⁴⁴ E.J. Stagnelius, *Elegia (Lampy uciechy...*, s. 58.

⁴⁵ Tamże, s. 60.

⁴⁶ E.J. Stagnelius, *Słowik*, tłum. L. Neuger, [w:] tenże, *Elegie*, tłum. L. Neuger, Kraków 1991, s. 85.

⁴⁷ W liryce Stagneliusa pojawia się jeszcze jedno ważne odniesienie / zbieżność z autorem *Zimy miejskiej* (1818) – z gruntu romantyczne, mianowicie wiersz *Myśl i czucie* nieodparcie kojarzy się z wierszami: *Romantyczność* (1822), oraz *Rozum i wiara* (1832) A. Mickiewicza. U Szweda czytamy:

Myśl jest orłem. Skrzydła rozpostarłszy
z swego domu na cedrowej górze
wzbija się ku słońca boskiej żagwi
płynąc dumnie w blasku i lazurze.
I, nieustraszona, w złote oko
nieba wbija ziemskie oko swoje,
pruje eter, wznosi się wysoko [...],
Gołąb uczucia [...] mknie, tęsknotą bezimienną gnany
ku szczytowi prażycia, do góry.

duchowej⁴⁸, poszybowania „do ojczyzny światła”⁴⁹. Ludzie uduchowieni niczym „ptaki wędrowne” (metafora skrzydeł oznaczająca duchowość, wyższe strefy bytu), pragną uniesień, twórczego zapału, przekroczenia człowieczej kondycji marnej (doczesnej). W jednym z wierszy Stagneliusa czytamy:

Ku celom nieznanym swe skrzydła wznosimy.
[...] Bóg skrzydła przeznaczył –
lecimy w przestworza!⁵⁰

W górze, gdzieś „tam” jest radość, nadzieja, powszechne odczuwanie dobroci, jest „świat dużo piękniejszy”⁵¹. Lot w rejony nadziemskie – zdaniem podmiotu – pozwala oderwać się od doczesnej opresyjności – „haniebnej martwoty” i powrócić „w prażycia krainy”, „do świata idei”⁵². Ta przestrzeń „świętego królestwa światłości”⁵³ według poety odznacza się jedynie –

[...] tym co Wieczne, Zjednane,
gdzie słowa pojednania i krzyża się głosi,
gdzie krew i lzy mistycznie Bóg przemienia w jedność
i gdzie Jezus króluje w chórze serafinów⁵⁴.

Za granice rzeczy, hen się zrywa,
za przestrzeni sklepienia i stropy –
i – w oazie pokoju spoczywa,
zapatrzony w Ojca wszechistoty.
[...] więź mistyczną w ten sposób zaciąga
między niebem a tym zwirowiskiem.
[...] Choć lot myśli tak szumny [...] Tylko czucie ku prawdziwym szczytom
w dźwiękach harfy anielskiej nas wznosi,
tylko czucie – radością prawdziwą;
jeno czucie z Bogiem nas jednoczy.

[w:] E.J. Stagnelius, *Myśl i czucie*, tłum. L. Neuger, [w:] tenże, *Elegie*, tłum. L. Neuger, Kraków 1991, s. 52. W wymowie brzmi to podobnie jak u Mickiewicza, cechy oświeceniowe splatają się z preromantycznymi. Zarówno *Myśl i czucie* Stagneliusa jak i *Rozum i wiara* Mickiewicza to utwory o charakterze religijnym, afirmujące wiarę. Podmioty tych utworów dokonują istotnych transgresji – z obszarów tellurycznych przenoszą się w obszary transcendentne i transcendentalne. Współbrzmi z tym częsty u Stagneliusa motyw „jutrzeńki” (Mickiewiczowska „jutrzeńka swobody”), oczekiwania na nią. Niezwykle to ciekawe i odkrywcze powinowactwo poetyckie.

⁴⁸ E.J. Stagnelius, *Elegia (Lampy uciechy...*, s. 58).

⁴⁹ Tamże, s. 62.

⁵⁰ E.J. Stagnelius, *Ptaki wędrowne*, tłum. L. Neuger, [w:] tenże, *Elegie*, tłum. L. Neuger, Kraków 1991, s. 63–64.

⁵¹ Tamże, s. 64.

⁵² E.J. Stagnelius, *Na cóż ten płot...*, s. 66.

⁵³ E.J. Stagnelius, *Elegia (Lampy uciechy...*, s. 59.

⁵⁴ Tamże.

Postacią, do której nierzadko nawiązuje Stagnelius, jest Jezus Chrystus – symbol chrześcijaństwa, człowiek i wcielony Syn Boży. Wydaje się, iż to właśnie z nauczania Jezusa Chrystusa poeta przejął motyw „świętego królestwa światłości” – Królestwa Bożego, z którego wypływa wszystko to, co idealne dla każdego człowieka chcącego wznosić na wyższe poziomy swoją egzystencję, która w ostatecznej formie objawi się w momencie ostatecznym: „Forma lustrem jest boskości; / obcy jej żwir materii: tam mnie wiecznie wabi”⁵⁵. Stagnelius podąża ścieżką nauczania Chrystusa, zwłaszcza w zakresie etyki czy apokaliptyki. Jest przekonany o mocy Królestwa Bożego, o bezbrzeżnej miłości i bezgranicznym miłosierdziu Bożym. Częstokroć przekaz poetycki (małe parable, obrazy przyrody i codzienności), mimo lapidarności, wykazuje ogromną wartość mądrościową i zbliża się do symptomatycznych w nauczaniu Chrystusa maksym. Poeta szwedzki dostrzega równie mocno dogłębne znaczenia wpływające z Jęgo śmierci i zmartwychwstania, paruzji i sądu ostatecznego.

[...] O ty, coś wisiał, zdobny cierniową koroną,
w różowym pojednania ubiorze na krzyżu,
któż, Pośredniku, powiedz, któż prócz Ciebie, zdoła
złociste bramy Raju na powrót otworzyć
i z królestwa materii spowitego mgłami
tryumfalnie nas powieść z powrotem do Boga?
Tyś zszedł pojednująco w dół, do żwirowiska.
Zło świata nie zdławiło twej miłości nigdy,
ni władanie Hylesa⁵⁶, ni gwiazdne eony,
ni ziemskie pokuszenia, ni ziemskie cierpienia.
Wysoko, ponad losu nieba wygwieźdżone,
ty powróciłeś przecie zwycięsko do ojca
i otwarłeś dla więźniów to wyjście nareszcie⁵⁷.

Golgota, Męka Pańska uzmysławiają tutaj skalę ciężkich doświadczeń i ogromnych cierpień w egzystencji każdej jednostki, zakreślają głęboki sens płynący z kondycji dolorystycznej. W rejestrze eschatologicznym Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa uwyrażnia pewność zmartwychwstania umarłych i buduje fundament nadziei na życie za progiem śmierci. W fakcie paruzji

⁵⁵ E.J. Stagnelius, *Odkąd tę bujną ziemię zamieszkali ludzie*, tłum. L. Neuger, [w:] *Elegie*, tłum. L. Neuger, Kraków 1991, *Elegie*, s. 76.

⁵⁶ *Hyles* – materia.

⁵⁷ E.J. Stagnelius, *Elegia (Lampy uciechy...*, s. 61.

odczytuje poeta szwedzki triumf nad złem świata, sprawiedliwe osądzenie go i wskrzeszenie umarłych. Stagnelius wielokrotnie uzmysławia dwa kardynalne antecedensy – mianowicie kres, umieranie ma miejsce TU – w nicości i marności doczesnej, wśród fantomów i cieni, ale odrodzenie ma miejsce TAM – w pięknie i ładzie wiecznym⁵⁸. Poeta świadomie i z nadzieją mówi o odchodzeniu, wierząc, że prawda o egzystencji jest dostępna na pewno –

Jadę, Amando, do krain nigdy nie oglądanych,
 śmierci domostw bezkresnych: tam już nie możesz pójść za mną.
 U wrót miedzianych nie ścisnę twej ręki na pożegnanie,
 nie dojdzie mnie blask twego oka za tamtą ciemną rzeką.
 [...] by rozwikłania zagadki życia zażądać⁵⁹.

Podmiot tej poezji, w geście finalnym, pragnie zwycięsko „rozerwać czarną zasłonę” i zobaczyć prawdę – owe wytęsknione „prowincje Arkadii”, „niebiańskie kraje”, parki Edenu „w różach rosistych” kwitnące nadzieją i rozkoszą duchową⁶⁰ i – co prymarne – „złociste słowo, które niebo tam złożyło”⁶¹ (Na początku było słowo, łac. *In principio erat verbum*, z Wulgaty, Ewangelia wg św. Jana 1,1).

3. Myśliciel

W ramach zakończenia postawmy ostatnie pytanie: jaki Stagnelius wyłania się z poezji poddanej tutaj namysłowi? Kardynalną cechą poety i jego wytworów lirycznych jest w ogólnym ujęciu „filozofia bytu” – rozważająca istotę wszechświata i wszechstworzenia, kondycję mechanizmu bytowego i samego człowieka. Ich wspólnym rysem są pogłębione dociekania nad człowiekiem jako „elementem osobnym” w mechanizmie istnienia. Przez pryzmat kategorii duchowości i materialności, doczesności i wieczności, piękna i brzydoty czy dobra i zła – poeta szwedzki obnaża przede wszystkim indywidualnie filozoficzne rozumienie człowieka. Z paranteli religijnych, mistycznych, sym-

⁵⁸ Zob. E.J. Stagnelius, *Elegia (Druhu, w chwili rozpadu, gdy mrok ogarnia twe wnętrze)*, tłum. L. Neuger, [w:] tenże, *Elegie*, tłum. L. Neuger, Kraków 1991, s. 70.

⁵⁹ E.J. Stagnelius, *Elegia (Jadę, Amando, do krain nigdy nie oglądanych)*, tłum. L. Neuger, [w:] tenże, *Elegie*, tłum. L. Neuger, Kraków 1991, s. 71.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ E.J. Stagnelius, *Elegia (Lampy uciechy...*, s. 60.

bolizujących i antropozoficznych, wyłania się Stagnelius – poeta skrajnie osamotniony i niepokodzony z prawami mechanizmu bytowego, poeta uwięziony (konflikt ducha i materii) i tragiczny (wymiar jednostkowy i kosmiczny).

Poeta upewniony, że światem władają dwie energie: Światłość i Ciemność – dwaj Bogowie: Dobra i Zła, zatem poeta wierzący po manichejsku w istnienie duchowej i materialnej substancji bytu, z których – materialną jako ultrazłą, okrutną (metafora „świata-żwirowiska”) szczególnie piętnuje. W perspektywie gnostyckiej⁶² Stagnelius jest przekonany o istnieniu jasnej/dobrej (byt najwyższy, dusza ludzka) – ciemnej/złej (Stagneliusowski Demiurg) stronie bytu w aspekcie ontologicznym, psychologicznym, kosmologicznym. W świecie poetyckim Stagneliusa – romantycznego samotnika – brakuje ludzi żywych, prawdziwych, czujących i kochających. Jest natomiast „kondycja okrutna” w całości ujęcia istnienia, dojmująca tęsknota za miłością spełnioną (w aspekcie duchowym i cielesnym), za Edenem, przestrzenią czystą, wolną od cierpień doczesnych, za Pełnią.

Erik Johan Stagnelius jest poetą i myślicielem romantycznym. Indywidualizm, pustka, samotność, depresja, szaleństwo, lęki, marność, piękno, „czucie i wiara”, duchowość, wzniosłość, wrażliwość, pragnienie ideału, egzaltacja i egotyzm, intuicja, odrzucanie schematów, irracjonalizm i mistycyzm – postawę romantyczną Szweda zaświadcniają. I bez wątplenia autor szwedzki należy do grona wybitnych romantyków europejskich. Na gruncie polskim śmiało można go ustawić obok Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Zygmunta Krasińskiego i Cypriana Norwida. Ale to zupełnie inna opowieść...

LITERATURA

- Balbierz J., „À propos inferna”. *Tradycje wynalezione i dyskursy nieczyste w kulturach modernizmu skandynawskiego*, Kraków 2012.
- Neuger L., *O człowieku, który był szpetny. Wstęp*, [w:] E.J. Stagnelius, *Elegie*, wybrał, przełożył i wstępem opatrzył L. Neuger, Kraków 1991.
- Nitschke R.K., *Literatura szwedzka. VI. Romantyzm*, [w:] *Dzieje literatur europejskich*, red. W. Floryan, cz. 2, Warszawa 1982.
- Piotrowska E., *Filozofia przyrody w szwedzkim romantyzmie*, [w:] taż, *Mysł filozoficzna w Szwecji. Od mistycyzmu do radykalizmu*, Poznań 2006.

⁶² Por. L. Neuger, *O człowieku, który był...*, s. 16–17.

- Portret J.E. Stagneliusa, [w:] B. Olsson, I. Algulin, *Litteraturens historia i Sverige*, Riga 2009.
- Romantiska fantaser – Stagnelius och den unge Almqvist ca 1810–1830*, [w:] *Den Svenska Litteraturen II. Upplysning och romantik 1718–1830*, red. L. Lönnroth, S. Delblanc, Stockholm 1988.
- Stagnelius E.J., *Kyssten*, tłum. E. Sucharska, tłumaczenie przejrzał P. Wojciechowski, [w:] tenże, *Dikter i urval. Bacchanterna. Filosofiska. Uppsatser*, urval och inledning av A. Gedin, Stockholm 1988.
- Stagnelius Erik Johan*, [w:] *Słownik pisarzy skandynawskich*, red. Z. Ciesielski, wyd. 1, Warszawa 1991.

Paweł Wojciechowski

University of Białystok

SUMMARY

Beauty and Matter. Erik Johan Stagnelius

The text presents the silhouette of one of the most secretive and outstanding Swedish Romantic poets – Erik Johan Stagnelius (1793–1823). The article draws attention to the philosophical, mystical and symbolic dimension of Swede's poetry. The interpretation is based on the main sources of inspiration by the author *Liljor och Saron* (1820), which are: the philosophy of nature of Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854), mysticism; phenomena: God/Demiurge, temporality/Universe, spiritual world / material world and Christian symbolism, anthroposophy.

Keywords: Erik Johan Stagnelius, Swedish Romanticism, mysticism, philosophy, anthroposophy.

Słowa kluczowe: Erik Johan Stagnelius, romantyzm szwedzki, mistycyzm, filozofia, antropozofia.

Jarosław Ławski

Uniwersytet w Białymstoku

ORCID: 0000-0002-1167-5041

NOSTALGICZNY TURYSTA: ZENON FISZ W STAMBULE

Prawda, że te obrazki kreślił mistrzowski ołówek.

Włodzimierz Korotyński, *Zenon Fisz*¹

Pisarz, którego podróż do Konstantynopola chciałbym przypomnieć, należy do najosobliwszych zjawisk literatury XIX-wiecznej². Z kilku powodów. Przede wszystkim Zenon Fisz (1820–1870) był twórcą spoza obszaru, który zakreślała nawet mapa dawnej Rzeczypospolitej – większość swego niedługiego życia spędził bowiem w Prusach pod Czerkasami w środkowej Ukrainie. Urodzony na ziemiach białoruskich Wielkiego Księstwa Litewskiego, całym życiem związał się z ziemiami ukraińskimi, na które patrzył w osobliwy sposób. Dla Polaków był swój, zresztą znany i ceniony jako korespondent z dalekiej prowincji, zabierający głos w ważnych sprawach. Dla Ukraińców (Rusinów) był jednym z tych Polaków, którzy mieli odwagę zabierać głos w „ich” sprawie, często polemicznie, odważnie – jak w głośnym sporze Fisz z Mykołą Kostomarowem³.

¹ W. Korotyński, *Zenon Fisz (Tadeusz Padalica)*, „Tygodnik Ilustrowany” 1870, nr 155 z 17 grudnia, s. 2.

² Tekst powstał w ramach projektu NPRH pod nazwą „Kontynuacja krytycznych edycji wybitnych, zapomnianych dzieł XIX-wiecznej polskiej literatury romantycznej w Naukowej Serii Wydawniczej »Czarny Romantyzm« w XII tomach” realizowanego na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Białymstoku ze środków MEiN w latach 2018–2022.

³ Zob. Z. Fisz, *Odpowiedź panu Kostomarowi*, „Kurier Wileński” 1860 (odbitka z tegoż roku).

Autor *Opowiadań i krajobrazów. Szkiców z wędrówek po Ukrainie* (Wilno 1859) był pisarzem unikającym rozgłosu, niezabiegającym o sławę, poważanym w środowisku za talent nawet wtedy, gdy jak to czynił Tadeusz Grabowski, nie zgadzano się z jego poglądami⁴. Pomimo tego schronienia w zaciszu majątku pod Czerkasami, był Fisz powszechnie znany i wysoko ceniony nie jako jeden z licznych publicystów, lecz jako prozaik o wybitnych zdolnościach. Stosunkowo krótki żywot zakończony niedługą, ale straszną chorobą psychiczną, długie pozostawanie z dala od centrów życia literackiego Polaków (może poza ówczesnym Kijowem), rzadkie publikowanie rzeczy większych, zwracających uwagę – wszystko to sprawiło, że – jednak – po śmierci został dość szybko zapomniany⁵. Wołody Skiba żegnał go w 1870 roku niemal apologią:

Kochany za swoje cnoty, szanowany za użyteczność, czczony za prawość, Zenon Fisz jest żałowany i opłakiwany przez wszystkich. Poradnik pewny, przyjaciel wierny, sąsiad dobry, był on wzorem człowieka społecznego⁶.

Ale tej pamięci starczyło nie na długo. Już za życia oddalający się od centrów sporów literackich z powodu choroby (najpierw „piersiowej”, potem umysłowej), zdążył Fisz opublikować ledwie trzy dzieła, które zapisały się w pamięci społecznej: anonimowo wydany dramat *Konaszewicz w Białogrodzie* (Warszawa 1845), który przypisywano Hipolitowi Skimborowiczowi (tenże napisał do niego krótki wstęp), dalej *Opowiadania i krajobrazy. Szkice z wędrówek po Ukrainie* (t. 1–2, Wilno 1856) i *Listy z podróży* (Wilno 1859, t. 1–3), których ostatnim tomem chcę się zająć⁷. Ale nawet nie te dzieła określiły dłuższą nieco

⁴ Niesnaski z Grabowskim miały charakter polemiki związanej z wydawaniem przez Fiszę z Antonim Marcinkowskim i Jakubem Jurkiewiczem polskiego pisma „Gwiazda” założonego w Petersburgu, a kontynuowanego w Kijowie. Po śmierci Fiszę Grabowski publicznie podkreślił jednak rangę talentu autora *Zosi Żytkiewiczówny*.

⁵ Zaslugę przypomnienia Fiszę XX-wiecznej historii literatury przypisać należy Markowi Kwapiszewskiemu: tegoż, *Portret pisarza kresowego: o Zenonie Fiszę*, „Pamiętnik Literacki” 1987, nr 4, s. 105–126. W tej i innych swych pracach Kwapiszewski, podnosząc sprawę zasług i talentu Fiszę, pisał jednak o nim w sposób, którego zdecydowanie nie podzielam: protekcjonalnie powtarzając frazesy o „samouctwie”, krytykując za brak głębi postaci kobiecych etc.

⁶ W. Skiba [Władysław Sabowski] *Zenon Fisz (Tadeusz Padalica)*, „Dziennik Literacki” nr 28 z 19 lipca 1870, s. 451.

⁷ W Naukowej Serii Wydawniczej wydano ostatnio z obszernymi wstępami dwa tomy pism Fiszę: tegoż, *Noc Tarasowa. (Proza)*, wstęp M. Szladowski, R. Radyszewski, oprac. tekstu i przypisy K. Rutkowski, J. Ławski, red. tomu i bibliografia J. Ławski, I.E. Rusek, Białystok 2017, 422 s.; tegoż, *Opowiadania i krajobrazy. Szkice z wędrówek po Ukrainie*, wstęp M. Nalepa, red. tomu M. Nalepa, J. Ławski, Białystok 2020, 450 s.

sławę Fisza – dwa dłuższe opowiadania z *Opowiadań i krajobrazów – Zosia Żytkiewiczówna* i *Nestor Pisanka*, pełne tragicznej poświaty, w jakiej ich autor ukazywał relacje polsko-ukraińskie, weszły na dłużej w krwioobieg kultury i jeszcze w 1903 roku przypominał je Piotr Chmielewski, pisząc już wtedy, niespełna trzydzieści lat po jego śmierci, jako o twórcy zapomnianym⁸. Do dziejów pozytywizmu przeszła też polemika, jaką z Fiszem przeprowadził w 1 numerze nowego tygodnika „Przegląd Tygodniowy” jego twórca i redaktor naczelny Adam Wiślicki, sprytnie odpierając krytyczny głos pisarza z dalekiej Ukrainy przeciwnego zakładaniu nowych gazet⁹. Był to łabędzi śpiew Fisza.

Chcąc przyjrzeć się relacji pisarza ze Stambułu, trzeba sformułować jeszcze kilka spostrzeżeń: najpierw, Fisz to pisarz późnej fazy romantyzmu, pisarz południa wieku. Umieszczanie go w stereotypie i kleszczach kategorii procesu historycznoliterackiego nieuchronnie prowadzi do symplifikacji, tworzenia powierzchownego portretu, w którym jawi się on już to jako „spóźniony” romantyk, „epigon” czy „krytyk” romantyzmu, już to jako zwolennik postępu cywilizacyjnego, a nawet prepozytywista. Tymczasem osobowość Fisza – w ogóle dynamiczna, trudna do uchwycenia, nerwowa i pełna dobroci, mizantropiczna i „społeczna”, niełatwa jest do uchwycenia. Niewątpliwie jest to osobowość urodzona w pierwszej połowie XIX wieku, wzrosła duchowo w romantyzmie, ale samorodna, wyrastająca ponad zwyczajowe naśladowanie albo kult przeszłości, także wieszczej. Tragik, realista, melancholik i marzyciel, miłośnik postępu cywilizacyjnego i katastrofista kulturowy, obawiający się skutków tej „choroby” postępu, człek chory i wieczny optymista – jest Fisz figurą samodzielną, paradoksalną, oksymoroniczną. Nic dziwnego, że z racji swej ruchliwości, reaktywności przypadła mu rola świadka dwóch procesów kulturowych o fundamentalnej roli: W Stambule, gdzie był w 1858 roku, zebrał i zapisał w *Listach z podróży* relacje o ostatnich dniach i śmierci wieszcza Adama, przez co jest dziś przywoływany na świadka we wszelkich pracach o zagadce zgonu Mickiewicza¹⁰. Z drugiej strony, jak wspomniałem, w roku 1866 towarzyszył

⁸ *Powieści ukraińskie przez Tadeusza Padalicę [Zenona Fisza]*, przedmowa P. Chmielowski, Warszawa 1998.

⁹ Zob. M. Burzka-Janik, *Figura „redaktora” w „Przeglądzie Tygodniowym” (Rocznik 1866)*, [w:] *Pozytywiści warszawscy: „Przegląd Tygodniowy” 1866–1876*, Seria I: *Studia, rewizje, konteksty*, red. A. Janicka, Białystok 2015, s. 79–94.

¹⁰ Zob. S. Rosiek, *Mickiewicz (po śmierci). Studia i szkice nekrograficzne*, Gdańsk 2014. Por. także: D. Siwicka, *Turcja*, [w:] *Mickiewicz. Encyklopedia*, oprac. J.M. Rymkiewicz i in., Warszawa 2001, s. 562.

krytycznie narodzinom sztandarowego pisma młodych pozytywistów warszawskich – „Przeglądu Tygodniowego”, nad którym stery rządu dusz już w roku 1870 (roku śmieci Fisza) przejmie Aleksander Świętochowski¹¹.

Autor *Nestora Pisanki* był trochę odludkiem (nie założył rodziny, mieszkał w majątku Prusy z matką, która go przeżyła).

Wszystkie głosy o nim potwierdzają wysoką opinię współczesnych o jego pisarstwie (którą chętnie bym nawet podniósł), ale i pewną bezradność wobec tej twórczości. Najlepiej pasują słowa: oryginalna, osobliwa i wybitna¹². Fisza nie dawało się bowiem w latach 40.–60. XIX wieku ani przyporządkować do twórców uprawiających późnoromantyczny kult wielkich romantyków, ani nie był naiwnym pozytywistą-utopistą, entuzjastą. Ten człowiek, który zakończy życie w obłądnie, patrzył na swoje czasy z krytyczną przenikliwością – nie wyrzekając się marzeń, nostalgii i melancholii. Nie odmawiając też wielkości wielkościom – na przykład Mickiewiczowi. Był surowym krytykiem irrealizmu, marzycielstwa romantycznego – i marzycielem, nawet fantastą (ba, ze skłonnością do przeceniania procesów ekonomicznych, socjalnych). Zarazem krytycyzm przechodził u niego w coś więcej: w refleksyjność, melancholiczne wstrzymanie czasu, a potem w fajerwerki żywotności, witalizmu, ocierające się o szaleństwo¹³. Miał zdolność intelektualnego opanowywania rzeczywistości w syntetycznych formułach, a równocześnie wszelkie zapisywanie świata, próby deskrypcyjnego opanowywania go prowadziły pisarza ku hybrydycznym formom wyrazu, formom eseizowanym, nieciągłym, ale (sic!) nigdy fragmentarycznym czy rozbitym, amorficznym. Same sprzeczności! Z pozoru.

Ostatnia z osobliwości, którą na potrzeby szkicu muszę zasygnalizować, odnosi się do tożsamości Fisza. Był on, oczywiście, żarliwym Polakiem-patriotą. Lecz miejsce, gdzie żył, czyniło zeń obywatela Rosji carskiej. Na

¹¹ O polemice z Fiszem, jaką rozpoczynał wydawanie swego pisma Adam Wiślicki, zob. A. Janicka, *Trans-„formacje”*: „Przegląd Tygodniowy” 1866: numer pierwszy, [w:] *Literatura i kultura lat 60. XIX wieku między polityką a prywatnością. Dyslokacje*, red. U. Kowalczyk, D.W. Makuch, D.M. Osiński, Warszawa 2019, s. 248–264.

¹² Warto zwrócić uwagę, że cenią Fisza ukraińscy i poloniści z Ukrainy. Por. R. Radyszewski, *Ukraińska szkoła w polskim romantyzmie: fenomen pogranicza. Monografia*, Kiiv 2018, ss. 704 (tu: s. 527–537).

¹³ Przykład takiego witalizmu, świetnie uchwyconego w języku, znajdziemy w jego „reportażu” pt. *Kontrakty kijowskie (w zarysach á la Kwacz)*, „Gwiazda” 1849 (przedruk w: *Noc Tarasowa...*, s. 369–406).

ziemiach Prawobrzeżnej Ukrainy, Żytomierszczyźnie i Kijowszczyźnie cenzura była wobec Polaków (i nie tylko) wyjątkowo represyjna, podejrzliwa. To sprawiało, że Fisz powściągał czasem słowa, a czasem prowadził z nią osobliwą grę (jak wielu Polaków), wcielając się w rolę obywatela „naszego” państwa rosyjskiego (*nota bene*, pisał też po rosyjsku do moskiewskich i kijowskich czasopism)¹⁴. Nie było to nic nadzwyczajnego. Przystosowanie się było do 1864 roku ogólnie przyjętą dyrektywą wewnętrzną pobitych – można było się w ten sposób zakamuflować, przyciąć, skryć z nieprawowiernymi poglądami.

Fisz reprezentuje typ człowieka, który pozostając Polakiem, zarazem jest patriotą swych ziem: ziem ukraińskich rozciągających się między Czerkasami, Chersoniem a Odessą. Jest swój na tym obszarze, gdzie step, bezkresne pola i majątki oraz osady chłopów tworzyły najosobliwszą całość. Dla jednych była ona pustynią cywilizacyjno-kulturową, kresem Europy, dla drugich jedynym w swoim rodzaju demosem, krajobrazem, kulturą. Do tych drugich należał Fisz. (Jak wpasowywał tę swoją przynależność do tego regionu w wizję przyszłej Rzeczypospolitej, w wyobrażenia przeszłości i, co ważniejsze, przyszłości, to sprawa jeszcze do wyjaśnienia). Był tu „u siebie”, mówił o tym ukraińskim świecie „u nas”. Nadto doskonale znał literaturę ukraińską i rosyjską swych czasów¹⁵.

Obywatel ziemski Fisz wyruszył w swą podróż z Żytomierza w 1857 roku. Przez Kraków, Drezno, Paryż i Londyn zmierzał w stronę Południa, co opisuje tom I *Listów z podróży* (stron 506). W tomie drugim, już nieco szczuplejszym (s. 307), prezentuje wrażenia z Nicei, Rzymu i Neapolu Roku Pańskiego 1857. Wreszcie tom III (ledwie 299 stron) przynosi cztery „listy” z 1858 roku: trzy z Konstantynopola i jeden *Z Ukrainy..... 1858 r.* Całość zamyka *Dodatek: Galacz 17 września 1858 r. i Paryż 17 września 1858 r.* Relacja Fiszta niewątpliwie

¹⁴ Pisywał do pism takich jak: „Tygodnik Petersburski”, „Athenaeum”, „Przegląd Naukowy”, „Dziennik Warszawski”, „Dziennik Literacki”, „Gazeta Warszawska”, „Nowiny”, „Kurier Wileński”, „Tygodnik Ilustrowany”, „Gazeta Polska” oraz pism rosyjskojęzycznych z Kijowa, Moskwy i Petersburga (np. „Kijewskij tielegraf”).

¹⁵ Jak przekonuje R. Radyszewski, powołując się na Leonarda Sowińskiego, „Widoczne w dziełach jego jest przejęcie się wzorami pisarzy małorosyjskich, a w szczególności Osnowianienki i Gogola” – L. Sowiński, *Zenon Fisz (Tadeusz Padalica). Zarys biograficzno-literacki*, „Kłosa” 1878, nr 674, s. 348, cytata za: R. Radyszewski, *Kozaccy watażkowie w twórczości Zenona Fisz: „Konaszewicz w Białogrodzie” i „Noc Tarasowa”*, [w:] Z. Fisz, *Noc Tarasowa. (Proza)*, s. 62.

adresowana jest do szerokiego spektrum odbiorców polskich, u których zyska uznanie. Tomy drukowane są nie w Kijowie czy Żytomierzu, ale w Wilnie „Nakładem i Drukiem Józefa Zawadzkiego” w 1859 roku (do druku kieruje dzieło słynny cenzor Paweł Kukolnik)¹⁶.

Warto zwrócić uwagę na czas podróży: lata 1857–1858 i rok edycji 1859. To epoka szybkich przemian cywilizacyjnych w Europie. W 1857 roku Baudelaire wydaje w Paryżu *Kwiaty zła*. W tym samym czasie Rosja liże rany po fatalnej wojnie krymskiej (1853–1856), którą przegrała. Ale postęp ekonomiczno-cywilizacyjny wkracza wszędzie. Na ziemiach polskich powoli dojrzewa bunt, formuje się kult wieszczów, ale i napływają wieści z Zachodu. Już w 1861 roku dojdzie do manifestacji w Warszawie, w 1863 wybuchnie powstanie styczniowe. Tymczasem w Wilnie i Kijowie, na Litwie i ziemiach ukraińskich trwa jeszcze złota epoka kultury polskiej – romantyczna rewolucja przyszła tam później i później wydała owoce¹⁷. Fisz pozostaje w kręgu postaci tak ważnych dla kultury polskiej jak Tadeusz Grabowski, Romuald Podbereski, Hipolit Skimborowicz, zespół kijowskiej „Gwiazdy”. Zna działaczy ukraińskich.

Ale patrzeć na niego z punktu widzenia „Polaka z carskiej Rosji” w podróży jest zwodnicze. W podróż tę bowiem wybrał się Polak z Ukrainy i człowiek zarazem uniwersalny. Ten pierwszy wszystko przymierzy do tego, jak jest u nas (*sive*: na ziemiach ukraińskich czy szerzej w domyśle na Litwie), drugi, dominujący częściej nad tym pierwszym, patrzy na wszystko jako reporter, któremu dano szansę zdania sprawy z wielkiej metamorfozy cywilizacji europejskiej. Jest to przemiana cywilizacyjno-kulturowa, której specyfika wyodrębia się w konfrontacji trzech światów: naszego (Ukraina, ziemie polskie) Wschodu, ich Zachodu i tureckiego Orientu (reprezentującego Azję, Kaukaz, Bliski Wschód). Inicjalne zdanie listów z podróży brzmi tak:

Gdy na Zachodzie od czasu upowszechnienia dróg żelaznych podróże przybrały inny zupełnie charakter niżli go miały przed kilkunastu laty, w naszym obszer-
nym kraju, zaledwie przekreślonym budującym się szose, jeszcze patriarchalne zachowały znaczenie. Przez ukraińskie stopy, przez piękne okolice Wołynia,

¹⁶ Wszystkie cytaty z: *Listy z podróży*, przez Tadeusza Padalicę, t. 1–3, Wilno 1859. Wydanie oznaczam skrótem LzP, po którym podaję nr tomu i stronę.

¹⁷ Złote lata przeżywa wtedy Uniwersytet Kijowski, gdzie większość studentów i wykładowców stanowią Polacy. Zob. J. Tabiś, *Polacy na Uniwersytecie Kijowskim 1834–1863*, Kraków 1974.

jeszcze dotychczas trakt pocztowy dwudziesto-sążniowej szerokości przeciąga węzowy swój tułów, porasta buszem albo zalewa się jeziorami, a pasasty słup wiorstowy służy podróznemu za jedyną wskazówkę. Daleko mu jeszcze do dróg zachodnich, nie nosi on na swym grzbiecie tysiąca bryk ładownych, nie roi się kraku, a wszakże, w stosunku do naszych dróg prywatnych, do czuwackich szlaków, wygląda jakoś okazalej¹⁸.

Jest w tym akapicie cały Fisz: mistrz syntezy i przeciwstawienia, wskazujący od razu – tu „my” (jesteśmy zacofani), tam „oni” („Zachód”). Ta konfrontacja, co wynika dopiero z treści trzech tomów, nie oznacza hołdowniczego podziwu dla Zachodu i potępienia w czambuł zacofanych krajów ze Wschodu. Przeciwnie. Fisz ukazuje przerażenie procesami przebiegającymi na Zachodzie. Wyrazi nadzieję, że nie wszystkie one muszą dokonać się „u nas”. Ale w cytowanej introdukcji tkwi coś więcej – widzimy pisarza analityka, który skupiony jest na szczegółach (wielkość, rozmiar), na rzeczywistości, a równocześnie zapisując te szczegóły, przekształca je w wizje. Droga ukraińska przemienia się tym sposobem w „węża”, który nie dźwiga jeszcze na „swym tułowiu” pojazdów, słowem: cywilizacji w fazie wzrostu, nowoczesności. Nieco dalej podróznik wyłoży swoje *credo*, odpowiadając na pytanie: „Po co jeździmy zagranicę?”¹⁹. Odrzuca od razu model podróży, która byłaby naśladowczym odurzeniem się prowincjusza w magicznym Zachodzie, opartym na zachwytach poprzednich podróźników:

Na wiarę opisów wyobrażamy zagranicę jakimś krajem błogosławionym, ede-
nem ziemskim i niesieniem sercu czyste, ażeby zetrzeć z nich barwę rodziną
przez ciągłe ocieranie się z cywilizacją zachodnią, gdzie trzeba być bardzo
doświadczonym, ażeby potrafić wiaść z niej to tylko, co dobre²⁰.

Na Zachód i do Orientu jedzie więc obserwator krytyczny. Reporter, który chce przede wszystkim patrzeć i wyciągać wnioski, wyobrażać sobie, czytać i konfrontować to wszystko z rzeczywistością. Narzędziem tej

¹⁸ LzP, I, s. 5

¹⁹ Tamże, s. 7.

²⁰ Tamże, s. 7–8. Por. też. LzP, III, s. 183: „Jeżeli Konstantynopol zajmował mię w początkach, jako obraz różnaitością barw swoich i odmiennego jak u nas życia, poznałem później iż ma on daleko więcej interesu dla nas pod względem religii, obyczajów, zwyczajów, praw, tradycyj, słowem, tych wszystkich zasad wewnętrznych, moralnych, z których się złożyło to miasto i według których mieszczą się tu ludzie najrozmaitsi”.

konfrontacji będą jednak nie tylko władze rozumu, pamięć, rozsądek, ale też zmysły, serce, intuicja:

Nie o to mi chodzi. Chcę wyjechać z Ukrainy z sercem wioskowym, naszym, z wyobrazeniami o ludziach i rzeczach, z wiarą prostą, ale nie ślepą i notować wszystko, co się przesuwać będzie przed moim okiem i jak się zdawać będzie w stosunku do naszych pojęć²¹.

Patrząc, analizować, porównywać – ale ani bałwochwalczo, ani z kompleksami prowincjusza. Europejski Zachód Fisza zachwyci i przerazi. To, co przewidział, sprawdzi się: w zakończeniu *Listów z podróży* będzie marzył o tym, by nie cały Zachód, nie cała „zazdrość” przyszła do „nas”; ba, chce się przed nią bronić...

Nie jesteśmy ze zdaniem tych, którzy przypuszczenie posuwają do ostateczności i w Zachodzie całym widzą ostateczne wycieńczenie życia; owszem, z tego cośmy widzieli i o czym rozpowiedzieliśmy wam w części, mamy przekonanie, że ma on jeszcze wielkie zasoby życia, co go długo zasilać będą; lecz słuszna jest patrzeć uważnym okiem na walkę jego wyczerpującą ducha, jako na zjawisko moralne, jakiego nie przechodziły epoki Greckie ani Rzymskie, chociaż najgłębsze wytoczyły ślady w pochodzie swoim. W obecnym ruchu cywilizacji, wyznajem szczerze, widzimy przerażające symptomy, ale zadziwia nas najbardziej świadomość chorego i spokojne przeświadczenie się o konsumpcji własnej. Tak chorej ludzkości nie widziano jeszcze i ten jej stan szczególnie wytlómaczyć nam mogą owe budzenia się nagle, zwroty i chwytywanie rozmaitych środków, owo rzucania się w ostateczności, które widzimy do koła²².

Tymczasem jednak, ruszając w drogę, czuły ironista (ale już nie Yorick Sterne'a) oznajmia czytelnikowi: „A więc słuchajcie, jeśli łaska, i patrzcie, co wam tu wytrzęsę z moich podróży notat”²³.

Pomińmy teraz z rozmachem kreślone obrazy Zachodu, przenieśmy się do Neapolu, z którego Fisz wyruszył „o pierwszej po południu”, by paropływem²⁴ skierować się do Stambułu. Tak, to pisarz, który ma iście

²¹ Tamże, s. 8.

²² LzP, III, s. 145–146.

²³ LzP, I, s. 9.

²⁴ Symbolem cywilizacyjnego przyspieszenia jest w *Listach z podróży* między innymi „paropływ”, czyli parostatek, parochód, parowiec, który wszedł do użytku na początku XIX wieku, całkowicie zmieniając, przyspieszając komunikację wieku pary i żelaza. To obco dziś brzmiące słowo było w użyciu powszechnym do końca

Gombrowiczowską śmiałość nieprzyjmowania za oczywistą żadnej wielkości na kredyt. Są od tej reguły pewne usprawiedliwione wyjątki, ale tym powie nam w Konstancyntopolu...

1. Na statku i pośród głębin Śródziemnomorza

Podróż morska Fisza przebiega według pewnego schematu, który wyznacza jej trasa. Lecz także cel: Konstancyntopol. Śledziłem już ślady podróży zapisane we wspomnieniach świadków w przypadku rejsu Mickiewicza z Marsylii do Stambułu w październiku 1855 roku, więc niedługo wcześniej. Mickiewicz płynął, by wypełnić „misję”, tak ją nazywał (a nie zwiedzać Stambułu, Orient!). W jego podejściu do wydarzenia podróży morskiej widać było skupienie na docelowym miejscu – uczył się języka tureckiego, snuł refleksje historyczne i historiozoficzne, gdy statek mijał kolejne etapy podróży: Korsykę, Malteę, wyspy greckie. Można zauważyć, że płynący statkiem oglądali pewien „film”, którego treść wyznaczały obrazy mijanych części Śródziemnomorza. Ta taśma obrazów uruchamiała każdorazowo ich wrażliwość estetyczną, wzbudzała zachwyty i rozczarowania. Pod jej wpływem snuli analogie, porównywali Północ z Południem. Co charakterystyczne, obrazy Morza Śródziemnego uruchamiały bogatą erudycję historyczną, mitologiczną i literacko-kulturową. W przypadku Mickiewicza wstąpiły zapewne wszystkie te elementy, ale nieodzownie trzeba znów podkreślić, że skupiony był on na misji, celu, wojnie krymskiej, na pomysłach organizowania oddziałów przeciw Rosji. Nie wydaje się nawet możliwe, by przyszło mu do głowy opisywanie podróży albo pozostawienie opisów Stambułu. Był skoncentrowany, wiedział, co chce osiągnąć, znał rafy, o które rozbić się mogła jego misja (kłótnie emigracji, spory Polaków).

Wszystko, co wiemy o podróży z Marsylii do Turcji, o Stambule, o kolejnej podróży Mickiewicza do Burgas i o śmierci poety, znamy z relacji świadków i niezbyt licznych listów Mickiewicza²⁵.

XIX wieku, choć po 1864 roku chyba wypierały je inne słowa. Pr. F. Miaskowski, *O przedsięwzięciu żeglugi parowej na Wiśle*, Warszawa 1846, s. 25.

²⁵ Zob. K. Kostenicz, *Ostatnie lata Mickiewicza. Styczeń 1855 – 26 listopada 1855*, Warszawa 1978; J. Ławski, *Marsylia – Stambuł. Śródziemnomorska podróż Adama Mickiewicza*, [w:] *Adam Mickiewicz w kontekstach dawnych i współczesnych*, red. I. Jokiel, M. Burzka-Janik, Opole 2012, s. 317–338; J. Ławski, *Konstancyntopolitańskie doświadczenie*

Jakże inaczej podróżuje Fisz! Kiedy w Neapolu wsiada na paropływ, jest już chyba zmęczony podróżą przez Europę. Zobaczył Niemcy, Anglię, Francję, Italię, a przed nim jeszcze zastanawiający, inny Orient, brama Azji – Stambuł. Etap turecko-śródziemnomorski będzie w tej podróży najkrócej opisany, za to z ujmującą werwą. Fisz, jak wynika z *Listów z podróży*, czynił notatki na bieżąco, a potem formował z tego materiału obserwacji tekst. Większość zapisków tego typu wyraża zrazu emocje, świeżość wrażeń, blask wydarzenia, ale po przeformowaniu w narrację blaknie, traci wyrazistość, energię. Tu jest inaczej: zapisując kolejne listy, Fisz uruchamia pamięć, wyobraźnię i refleksyjne skupienie – z akcentem na wyobraźnię. Pozwala mu to w żywy sposób oddać obrazy nowego, obcego świata. Nie udaje znawcy Wschodu. Pisze jak reporter, który dopiero co przybył w miejsce wydarzeń. Wydarzeniem jest zwykłe życie Śródziemnomorza, Orientu. Ów reporter wcześniej naczytał się i literatury pięknej, i poważnych książek na tematy tureckie. Jest otwarty poznawczo, lecz ma też pewne punkty (erudycyjnego) odniesienia. Czyta podróż do Stambułu Théophile Gautiera, lecz jej nie wierzy do końca²⁶. Cytuje strofy z Byrona, ale tylko po to, by zaprzeczyć ich poetycznej kreacji. Rzeczywistość Śródziemnomorza jawi się Fiszowi mniej czarowna niż to, co przedstawiały opisy. Miejsca szczególne i olśniewające musi sam znaleźć, wypatrzeć.

Najpierw jest podróż statkiem. Spojrzenie wojażera jest złożone – to oko podróżnika notuje wszelkie odmiany otoczenia, śledzi ten urzekający film morskiej podróży i porównuje go z tym, co czytał, słyszał. Zaraz obok jest umysł erudyty, który rzuca na obrazy wiedzę i dane pamięci, by skonfrontować je ze sobą – zawsze ze szkodą dla rzeczywistości (prócz nielicznych miejsc prawdziwych zachwyceń). Czy to znaczy, że zimny realista-erudyta zawsze zwycięży w podróżniku otwartego poznawczo podróżnika? No właśnie: nie! Jest to zwycięstwo chwilowe i jakby pozorne, gdyż świat Śródziemnomorza i Orientu jawił się piękniejszym w wyobraźni. I to romantyczne „wyobraźniowe” „ja” jest właściwym obserwatorem. Jest ono ściśle sprzysiężone z okiem

duchowe Adama Mickiewicza, [w:] *Dziedzictwo chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Między pamięcią a oczekiwaniem*, red. U. Cierniak, ks. J. Grabowski, Częstochowa 2006, s. 583–598; *Śmierć Mickiewicza. Teksty i rozmowy w Roku Mickiewiczowskim 2005*, red. K. Czeczot i M. Zielińska, Warszawa 2008; *Mickiewicz – Turcja – Europa / Mickiewicz – Türkiye – Avrupa*, red. J. Pietrzak-Thébault, współpraca S. Körpe, A. Sarkady, A. Ayşen Kaım, Warszawa 2012.

²⁶ T. Gautier, *Constantinople*, Paris 1853.

erudyty, realisty, który często zamienia się w socjologa śledzącego reakcje grup ludzkich, antropologa obserwującego typy ludzkie (ciała, zachowania, mentalność), w politologa, który patrzy na Turcję i obszar śródziemnomorski z rozmachem, dostrzegając zachodzące tu procesy o znaczeniu globalnym (upadek Turcji, dominacja Anglii)²⁷. Wreszcie zerka okiem ekonomisty, przedsiębiorcy, dostrzegającego znaczenie obserwowanych procesów na linii wartość – cena – zysk. We wszystkich tych obszarach spojrzenie Fisz jest bardziej światowe niż tylko polskie, warszawskie czy kijowskie. Ma on wyobraźnię człowieka myślącego globalnie, wieloaspektowo. Ale pod wszystkimi kreacjami „ja” kryje się jeszcze jedno: głęboko zanurzone pod zewnętrzną maską „ja” nadwrażliwca, człowieka niespokojnego, rozchybotanego, czasem wypadającego z kolein racjonalności i (może) złąknionego o siebie.

„Teatr podróży” paropływu pokazuje Fisz jako doświadczenie ambiwalentne: piękne i groźne. Przy pięknej pogodzie podróż jest rozkoszą zmysłów i umysłu, przy pogodzie sztormowej przynosi egzystencjalne doświadczenie grozy, niepokoju. Dreszcz lęku, podsycany przez wyobraźnię, przynosi obawy śmierci. Teatr próżności, jaki tworzyli podróżnicy, zmienia się nagle w teatr strachu, w doświadczenie choroby i uwięzienia, bezradności, które porównać można do nocy – jest „jak nasza noc zimna dla obłożnie chorego”:

Na paropływach wtedy [w czasie sztormu – J. Ł.] następuje zmiana w scenach towarzyskiego życia podróżnych. Jeśli trwa pogoda, panuje ruch ciągły, słyszysz zewsząd gwar rozmów, śpiewy, śmiechy i dźwięk butelek, które mi znużeni turyści rozrywają nudy morskiej podróży. Na pokładzie przechadzają się, palą sigara, lub strzelają rybitwy, lecące w tropy za paropływem. Ale oto wiatr świsnął zawzięciej, posiniało morze, zaczęły fale piętrzyć się i białe pokazywać grzebienie, statek spotkał opór i począł kołysać się bardziej i gwarna nasza gromadka umilkła, kilka figur zbladło, drugich kilka chwiejącym się krokiem zeszło do kajut, a gdy wszedłeś za nimi do sali, zastajesz. tu wszystkich leżących na kanapach i milczenie powszechne, przerywane brzękiem kredensu, gdzie rozkołysane butelki stukają o siatkę z drutów, po za którymi ustawiono je wszystkie. Wkrótce dolatują cię jęki kilku słabszych, wołają o miednice, poduszki i pledy, i cały paropływ we środku zamienia się na szpital. Okrągłe

²⁷ Fisz pisywał do rosyjskich gazet w Moskwie, Kijowie. Wiedział, jak fundamentalne znacznie dla rosyjskich rachub geopolitycznych ma Stambuł, ma Turcja. Dopiero co Turcja była w centrum uwagi całego świata w czasie wojny krymskiej (1853–1857). Zob. E. Tarle, *Wojna krymska*, t. 1–2, Warszawa 1953; P. Wiczorkiewicz, *Historia wojen morskich. Wiek pary*, Poznań 2015.

okienko w kajucie, dmuchające świeżym powietrzem, zamyka sługa, z obawy ażeby podczas nocy nie zalały go fale, lampy hojdają się zawieszono nad stołem, skrzypi spód okrętu, stuka taktowem uderzeniem śruba Archimedesesa i tuż za ścianą kilko-calową, warczą zapienione bałwany, a z pokładu dolatują cię brzęki łańcuchów i wołania majtków. Zamknięty w swej maleńkiej kajucie, wyobrażasz wtedy siebie jakby więźnia, robi ci się duszno, sen nie skleja powiek i noc zdaje się ciągnąć w nieskończoność, jak nasza noc zimowa dla obłożnie chorego²⁸.

To przeżycie ucisza też w Fiszu zgryźliwca i malkontenta, który kontestuje wszystko – na przykład morze jest nie dość poetyczne, a trasa podróży wytknięta bez względu na estetyczne walory podróży. Rozczarowanie goni rozczarowanie: „Historia Malty bardzo jest podobną do historii jakiegokolwiek oberży, postawionej przy głównym gościńcu”²⁹; „Bytność moja ma Malcie przypadła w maju, a już upał zaczynał być nieznośny. Nic smutniejszego nad dopełnienie obowiązków turysty w taką porę”³⁰. Cóż dopiero kobiety, których piękności i niepięności ironista nie może dostrzec ukrytej pod przykryciem szat:

Można się zaciekać z jakiejś cząsteczki kobiety, ale byłoby nieroztropnie pójść w ślady Cuvier’a, i jak przedpotopowego mamuta chciał ją odbudować z ułamka. Żeby się odważyć na to, trzeba znać dobrze osteotomię kobiet południowych, a zkaż-że miałem zaczerpnąć tę naukę?”³¹.

Tak więc Wschód, Afryka są dla Europejczyka, nawet tego z Ukrainy, zakryte, ba, zaczynają go nudzić: „Znudzony i znużony powróciłem do kawiarni, gdzie przynajmniej widziałem pewny ruch przed sobą rozmaitych postaci, co miały jeszcze dla mnie powab nowości”³². W Fiszu ujawniają się bowiem i nuda, i nienasycenie. W jego wnętrzu wre, skrzętnie ukrywane, wewnętrzne nieuspokojenie, jakiś pierwotny niepokój, który ugasić ma podróż, jej wrażenia. Bez skutku. Gdy i *theatrum* go socjologiczne nudzi, ucieka w lekturę:

Przypomniałem sobie wtedy, iż miałem z sobą *Podróż* do Konstantynopola pana Teofila Gautier i byłem bardzo zaciekawiony, jak on opisał Syrę? Francuz

²⁸ LzP, III, s. 43–44.

²⁹ Tamże, s. 13.

³⁰ Tamże, s. 18.

³¹ Tamże, s. 19–20.

³² LzP, III, s. 38. Po tej uwadze sięga po dzieło Gautiera, którego obficie cytuje po polsku (chyba we własnym tłumaczeniu).

widział ją piękniejszą jak jest w istocie; ale potrząsł lazurami, szmaragdami, srebrem i złotem widoki okoliczne i z tych bordiurów, nie wiem, czy czytelnik domyśli się prawdy³³.

Fisz wspominając podróż też ją koloryzuje, podsyca wrażenia, ożywia iskrą ironii, ale nie ma to już wiele wspólnego z romantyzowaniem podróży, poetycką syntezą i metamorfozą *à la* Byron. Zacytował więc obficie „śpiewaka Albionu” opisującego zachód słońca „Nad wyspą Hydry, nad Egiptem”³⁴, Fisz dał *passus* tak antyromantyczny, że na wspak prześcignął w nim samego Byrona:

Patrzałem na zachodzące słońce w taką samą chwilę, jaką schwycił śpiewak Albionu, gdy mówi:

„Zwolna – piękniejsze niż w dziennéj kole –
Zniża się słońce za wzgórze Morei – [...]”.

To śliczne! nieprawdaż? Tyle tu Bajron wytrząsał brylantów, że żal nam prawdziwie zadzierzgać świętokradzką dłonią promienną gwiazdę geniuszu i pokazywać wam, że to nie są brylanty lecz węgle... Lecz muszę być sumiennym w opowiadaniach moich, i tém rozumowaniem, którego sam doświadczyłem, podzielić się z wami... Wszak nie płynąłem tu z uprzedzeniem? Owszem, nastroiłem wyobraźnię do podziwienia cudów natury, które mię spotkać miały. Ale, niestety! Grecya już dziś, a przynajmniej jej Archipelag, nie jest tym czarującym bukietem, którego woń i kolory zachwycały poetów! Za świetnych peryodów jej życia, może tu także inne, piękniejsze było życie. Natura niekiedy powtarza sobą niedolę ludów i palec Boski, często pasem ognistym lub czarnym robi szlak wyraźny swojego gniewu, zarówno na plemionach jak na ziemi. Ale czemuż Bajron chciał widzieć ją inną jak jest w istocie? Za Grecyę Bajrona bić się było można – za taką jak jest dzisiaj, – nie warto... Bajron skłamał przed Europą, skłamał w fatalny sposób! Przyrodę i ludzi pokazał nam w pryzmacie swego geniuszu, pokolorował wypłowiwały już obraz, i kazał wierzyć że jest prawdziwy... Znając Bajrona, możemy zrozumieć wypadek. Ten excentryczny geniusz, to fenomenalne zjawisko, zrodzone podczas burzy moralnej w mgłach Albionu, gardziło obecnością i jakby instynktowie szukało chorobliwych narośliw w ciele społecznym. Upoetyzowanie zbrodni, wyśmianie idei o sprawiedliwości i cnocie, zrobił on sobie zadaniem życia, i zaprawdę, nikt piękniejszą szatą poezji nie oblekł tych moralnych wzorów. Na wieść o wojnie za niepodległość, zmartwychwstała przed nim Grecja dawna, i on już nie

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 28.

widział, ani chciał widzieć przed sobą innej. Patrzył na skały nagie, a malował z nich najcudniejsze krajobrazy; patrzył na piratów i zbójców i ryczałowie przeobrażał ich w Leonidasów! Miał i on jednakże chwile upamiętania się. Dla nas, stwierdzając dziś one ten dziwnie piękny i straszny chaos, z którego jeden Bajron umiał złożyć mitologiczny różaniec, i woniał poetyczną napoić każdą jego paciorkę³⁵.

Całości wrażeń dopełnią refleksje o „Grecji, takiej, jak ją widzimy dzisiaj”, odarte z mitu, zimne, bezlitosne, a jednak... nie do końca pozbawione nadziei na to, że mityczna kraina ożyje kiedyś. Opisy Grecji i Greków stanowią istotny wstęp do obrazów Konstantynopola, Turcji. Fisz nie pisze „Stambuł”, „Istambuł”, lecz prawi o Carogrodzie, Mieście Konstantyna. Przestrzeń, którą za chwilę opisze, jest zajęta tymczasowo przez Turków, których wszakże opisuje też z pełną ambiwalencją: będą oni ludem w fazie cywilizacyjnej dekadencji, ale bynajmniej nie Grecy zajmą ich miejsce. Kto? Nie wiadomo. Opis konstantynopolitańskiej arystokracji greckiej, fanariotów, nie pozostawia wątpliwości, że nie do nich należy przyszłość³⁶.

Właściwie każdy fragment podróźopisarskiej relacji Fisz domagałby się komentarzy. Notuje on z siłą i świeżością to, co zapamiętał – nie jest to jednak relacja „szczegółarza”, lecz refleksyjna panorama. Fisz uogólnia i ocenia, prezentuje i interpretuje. Doprawdy trudno się nie zachwycić jego wspomnieniami z Syry, „lichej mieściny”³⁷, w której „upał azyatycki, Koran i haczysz [haszysz – J.Ł.] wyrobić były zdolne”³⁸ prawdziwy spektakl typów ludzkich. Syra jest jak arka, na której pokładzie zebrał się przed Fiszem, by się sfotografować w jego oku i umyśle, cały śródziemnomorski Wschód:

Kiedy patrzę na różnoplemienne tłumy, malujące w jaskrawe kolory każdy turecki bazar, podziwiam w nim najbardziej malarskie zgrupowanie całości, dokonane z lakiem obmyśleniem i artyzmem, jakbym patrzył na kompozycję zdolnego artysty. Jak się ten turek o białym zawoju, o jaskrawym chałacie, z cybuchem w ręku, nieruchomy a piękny, odbija dobrze w pośród wspaniałych i olbrzymich Greków, biegających Ormian, kusych Europejczyków, dzikich górali i barczystych, muskularnych tragarzy! Tu fizyonomije nie mdle i mono-

³⁵ Tamże, s. 28–29. Fisz cytuje fragmenty *Oblężenia Koryntu* w przekładzie E.A. Odyńca.

³⁶ Zob. opis fanariotów jako klasy dekadencjonalnej: LzP, III.

³⁷ LzP, III, s. 34. Nieco wcześniej pisze o Syrze jako „zbójcko-złodziejskim porcie” (s. 31).

³⁸ Tamże. W XIX wieku używano na określenie haszyszu różnych słów: haczysz, haczysz, haszysz.

tonne, jak na jarmarkach na szych, suknie nie czarne lub popielate jak u nas, każdy rys, każdy mięsień i każdy ubiór zarysowany tak dosadnie, jakby je ciosało ogniste dętko Michała Anioła. Prozaiczny paltot i czarny kapelusz jeszcze nie odebrały tym stronom miejscowego wyrazu i szarą plewką nie zasłoniły plemiennych odcieni. Poznasz tu każdego z rysów i narodowego ubioru, lak to wyraźne, oryginalne i malownicze. Obraz ten ma jeszcze wielki interes dla nas w tein mianowicie, że go malowała epoka a nie pokryła werniksem cywilizacja. Ludzie ci prezentują się przed tobą z całą prostotą, dzikością i świeżością naturalną i patrzysz na nich jak myśliwy patrzy na lwiatka, co wyszły z pieczary i igrają w pustyni. Widzisz tu w każdym skłonności lwie, lisie, kocie, wilcze, ruchy poważne lub szybkie, oczy zaciekawione lub obłudne, stosownie jak kogo uposażyła natura. Kindzały i pistolety sterczą u każdego prawie wyspiarza za pasem, a już nóż koniecznie być musi. Go to za spojrzenia i co to za ruchy! Żyd tutejszy ma pewne podobieństwo z naszym, lecz twarze ich są jeszcze wyrazistsze i bardziej ogorzałe. Karaimi są poważniejsi, noszą długie chałaty i po Turkach odznaczają się największą powagą i taktem. Grek bez wątpienia jest wśród nich najpiękniejszy, o całą głowę przewyższa innych wzrostem, plecy ma szerokie a w pasie jest cienki. Śledziłem uważnie ich ruchy. Gdy mówi o handlu, o swych interesach, sprzedaje co lub kupuje, ma wyraz pospolity, fizyonomiję przykrą; lecz gdy pogląda na przybysza, gdy się przechadza, gdy wsiada na statek, rozwija żagiel i puszcza się na morze, – wtedy przybiera taką powagę, taką rycerskość i razem wdzięk w każdym ruchu, na jakie nie potrafią się zdobyć najlepsi śpiewacy włoscy, chociaż uczą się pozowania na scenie. Jakże nie poznać z tego, że ten wdzięk estetyczny musi być u nich spadkowym darem, że bierze początek od tych dawnych bohaterskich Hellenów, którzy plastykę wystudyowali głęboko i wcieliili w życie? Jeśli przymiotu tego nie stracili dotąd, to może dla tego, że zawinęli go w życie dzikie i awanturcze, gdyż bezwzględnie cywilizacja nasza dawnoby już potrafiła wynaturzyć te cechy. Przyrosły one do nich jak homeryczne rapsody i wybijają się na zewnątrz, ile razy nie absorbują ich uwagi zysk, moneta lub towar³⁹.

W spojrzeniu Fiszę łączą się przenikliwość, zmysł syntezy, ale i intencja, by wpatrując się w obrazy „innych” (Hellenów”), dokonać samookreślenia, autoanalizy. Zachód przeraża go postępek cywilizacyjnym i zmianami społecznymi, Wschód razi dzikością. Oba łączą się w chciwość, choć pożądanie bogactwa idzie w obu cywilizacjach innymi drogami. Podróż daje Polakowi możliwość zobaczenia najpierw tego etapu postępu cywilizacyjnego w fazie euforycznej, ale i samozatrącej eksplozji na Zachodzie, potem w fazie

³⁹ Tamże, s. 34–36.

przedpostępowej w zderzeniu z Orientem. Jego Polska i i jego Ukraina są już *po* (Oriencie), lecz *przed* Zachodem, po fazie przednowoczesnej dzikości, a przed epoką późno nowoczesnego zaawansowania cywilizacyjnego. Jedno i drugie budzi w nim niepokój: cywilizacyjno-kulturowy i egzystencjalny.

Włodzimierz Korotyński, podsumowując twórczość Fisza, zauważył, że „Listy z podróży po Europie” nie przynoszą „jakiegoś wyłącznego założenia i nieprzerwanego ciągu”, że jest w nich „tylko szereg postrzeżeń, często-kroć nader głębokich, szereg obrazów, jednych bardziej zajmujących od drugich”⁴⁰. Trudno mi zaakceptować tę opinię w tej jej warstwie, gdzie Korotyński twierdzi, że nie ma tu „założenia”, a jedynie ciągi obrazów. Założenia nie mogło być! To podróż. A jej głęboka struktura ujawnia zupełną spójność, wielopoziomową koherencję obrazów. Wszystkie one są zapisem konfrontacji „ja” głębokiego Fisza, ukrytego za maskami podróżnika, turysty, antropologa, ekonomisty itp. Poza turysty służy pokazaniu świata w fazie totalnego przeobrażenia, którego „akcentem” była dopiero co zakończona wojna krymska, a wkrótce staną się konflikty bałkańskie, wojna prusko-francuska i niezliczone inne wstrząsy historii⁴¹. Fisz patrzy na ten proces przez perspektywę „kulturologiczną”, historyczną i antropologiczną. Jest w nim, ledwie skrywany, historiozof dumający nad przemianami kultur, cywilizacji, potęg. Nie może dać spójnego portretu epoki, bo taki nie istnieje. To świat chaosu, w którym ultranowoczesne paropływy przewożą półdzikich, orientalnych ludzi, bogactwo miesza się z biedą, kreacje pisarzy konfrontują się z nagą prawdą życia, którą pokazują jego własne, Fisza, oczy. Tylko tak – w kalejdoskopie obrazów – można było uchwycić moment, w którym wąż-XIX-wiek zmienia skórę.

Ależ Fisz to pisarz w pełni samoświadomy. Wie co i jak pisze, do kogo pisze. Kiedy paropływ dobija do Smyrny (Izmiru)⁴², włącza do narracji niezwykłą – podszytą elementami poetyki grozy – historię spotkanego na brzegu smyrneńskim... Ukraińca, Sydora Pobereżnego⁴³, a zaraz po niej opowieść

⁴⁰ W. Korotyński, *Zenon Fisz (Tadeusz Padalica)*, s. 2.

⁴¹ Vide: M. Tanty, *Konflikty bałkańskie w latach 1878–1918*, Warszawa 1968, R. Kłaczynski, *Polityka Imperium Rosyjskiego wobec państw, narodów bałkańskich 1826–1914*, „Studia Środkowoeuropejskie i Bałkanistyczne” PAU 2017, T. XXVI, s. 69–81.

⁴² Inne wrażenia ze Smyrny zostały, też po jego wizycie w tym mieście u Mickiewicza, który skojarzył to miasto z... Nowogródkiem.

⁴³ Historia Sydora Pobereżnego to przykład techniki mieszania gatunków, którą Fisz stosuje zupełnie świadomie. Tu: LzP, III, s. 56–81.

o spotkaniu z Lachem, czyli Polakiem Pruchniewiczem, który w tym mieście jest introligatorem⁴⁴. Po opisach wybrzeży tureckich spodziewalibyśmy się etnograficznych, historyczno-archeologicznych szczegółów, to przecież dawna Hellada, potem świat narodzin chrześcijaństwa (sobory w Azji Mniejszej, w tym nicejski), opowieści o Bizancjum, basileusach, Troi etc. Tego tu nie ma. Podróżnik chce być turystą, a nie archeologiem czy streszczaczem prac naukowych o historii, twórcą poetycznie wybujałych metafor. Że to – na przykład – palimset, księga, ogród kultur. Nic z tego. Fisz widzi chaos, przemieszanie, czuje wiew historii i nurt zmiany cywilizacyjnej idącej z Zachodu, ale prowadzącej... dokąd? Tego tu się nie dowiemy. Jeśli chcę użyć metafory palimpsestu, to użyję z pewną modyfikacją. Owszem, kultura nadpisała się na kulturze, zabytek wyrasta z ruin zabytków innych kultur, wcześniejszych. Jednak w całości jest to tekst, którego litery pomieszano, przekaz jest niejasny. To palimpsest rozbity lub zmieszany.

Ostro widać to w Stambule. Listy pisane są nadal z „Konstantynopola..... 1858 r.”⁴⁵, ale nazwa *Stambuł* pojawia się już teraz stale:

Czytając z Konstantynopolu rozmaite opisy, byłem przekonany, że wygląda po azyatycku; ale zawsze przywykłem wyróżniać Pera od Stambułu i myślałem, że zamieszkujący to przedmieście Europejczycy już potrafili je przekształcić na swoje kopyto. Tymczasem pokazało się, że to właśnie Pera z Galotą mają najoryginalniejsze fizjonomije i psują harmoniję obrazu⁴⁶.

Jeśli więc Pera to namiastka Europy, to turecki Stambuł jest tu Azją, Orientem, naśladowaniem i karykaturą miast europejskich. Fisz podchodzi do całego miasta przygotowany, odczytany – nawet jak statystyk, który opanował informacje o demografii miasta⁴⁷.

Miasto go zachwyca i przeraża. Co w nim niby-europejskie, to jest jakoś znajome. Co w nim tureckie, to zdaje się wymykać jego umysłowi, czego nie kryje. Można by go nazwać mistrzem powierzchniowego opisu. Rzecz w tym, że jego obserwacje spisywane *ex post* wyróżnia i trafność, i odwaga. Nie ma w nim nic z kolonizatora, ale jest duma z imperialno-kolonizatorskich doświadczeń

⁴⁴ Zob. tamże, s. 78–80.

⁴⁵ Zob. LzP, III, s. 5, 90, 152. Też jest to przykład pewnej interpretacji, zaburzającej ciąg naturalnej relacji podróżniczej.

⁴⁶ Tamże, s. 90.

⁴⁷ Tamże, s. 91–94.

Europy. Jest europocentrystą, lecz (widząc, że nie może uwolnić się od swej europejskości i ukraińskiej polskości), zarazem próbuje wniknąć w fenomen „innego”, tego, co tureckie, zobaczyć jego klęski i osiągnięcia⁴⁸. Od obserwacji społecznej:

Jeśli powozy są obrzydliwe, za to koni dobrych i bogatych rządów obaczyć tu można wiele. Jak to przypomina żywo rycerskie ich niegdyś życie i wojenny obyczaj! Europejczycy, radzi nie radzi, muszą się poddawać tej konieczności i wyznaje, że fraczki nasze źle się odbijają przy azjatyckich kostiumach. Kiedym raz obaczył jak starszerek Redcliffe we fraku i kapeluszu jechał konno przez Pera, tom pomyślał sobie, że złośliwy *Punch* nie mógłby go skarykaturować dosadniej.

Idąc do mostu, zmuszony jesteś do ciągłej czujności, taki tłum otacza cię i tyle śmiecia, wybojów i psów spotykasz pod nogami. Ale w najdotkliwszy sposób niepokoją cię hamały i całe karawany osłów naładowanych drzewem⁴⁹.

– z łatwością przechodzi do syntezy historycznej (historiozoficznej), nie lękając się wygłaszać sądy, które i w XXI wieku uznano by za niepoprawne. Taka jest opinia o Turkach jako ludzie koczowniczym. Tę nomadyczność Turków postrzega on jako cechę, a nie wadę. Od prostej obserwacji „Nie posiadają oni naszego przywiązania do kraju i domu. Obcą mieszkania trwałe i z drzewa” – przechodzi do może i niesprawiedliwej, ale towarzyszącej Turkom po dziś dzień niepewności co do tego, czy są w Stambule u siebie czy nie u siebie:

Niech dziś padnie na nich trwoga lub potrzeba ucieczki, a cały Stambuł we dwadzieścia cztery godzin zamieni się w karawanę, zabierze się na wielbłądy i konie, z wojskami, namiotami, żonami i dziećmi i pociągnie w pustynie Azji. Zdejmie się jak ptak i uleci bez żalu, pamiątek i celu. Żadne wojsko europejskie do dziś dnia nie potrafiłak prędko rozbić i zwinąć namioty, lub odbywać tak dobrze długie marsze jak Turcy. Jeżeli kiedyś przyjdzie do tego, że ktoś Konstantynopol zabierać będzie, wcale być może że ani Turków ani miasta nie znajdzie. Turcy złożą karawanę i wyjdą, a do miasta dość jest rzucić rac kilka, ażeby spłonęło ze szczętem, bo całe sklecone jest z drzewa.

⁴⁸ Por. tamże, s. 183–184: „Najprzód, żeby zrozumieć dobrze charakter tej stolicy, trzeba wiedzieć że na blisko 900,000 mieszkańców płci obojej (licząc już i przedmieścia i wsie nad Bosforem aż do Czarnego morza) Muzułmanów samych jest 475 tysięcy, Ormian katolików 17 i Ormian-unitów 205 tysięcy; Greków 132 tysiące; Żydów 37,000 i cudzoziemców około 14 tysięcy. Dodają do tego ludność czasowie napływającą do stolicy, wojsko, żeglarzy, przewoźników, sług i t. d. wynoszących w ogóle 75,000 ludzi. Na 750 tysięcy mieszkańców stałych, liczą 361 tysięcy kobiet”.

⁴⁹ Tamże, s. 108.

Lat czterysta siedzą Turcy w Konstantynopolu, a patrzcie czy wzniesli jakie znakomite budowy, czy ozdobili miasto, czy zaprowadzili w niem porządek? Bynajmniej. Niech dziś wyjdą, a jak po legowiskach zwierząt, zastaniesz tu tylko wodopoje i cmentarze. Bezczytność turka, jego apatya i nawet pewien wstręt do pracy a zamiłowanie w kontemplacyjnym byciu, nie tyle pochodzą z Koranu, jak są raczej cechą wrodzoną, zbliżającą ich do instynktów bydłych. Kiedy widzisz Turków przesiadujących w milczeniu dnie całe, z fajką w ustach, pod galerią kawiarni lub cieniem drzewa i patrzących na cudowne obrazy Bosforu, mylisz się, jeśli mniemasz, że tém zadość czynią potrzebom wyższym duszy, że rozumieją tę piękność przyrody i współczują jój wdziękom. Przeciwnie, nie rozumieją obrazu tego, patrzą nań okiem ducha, ale są raczej w stanie tego błęgiego i bezmyślnego spoczynku, jaki widzimy w wole, grzejącem się na słońcu i przezuwającym swą żujkę⁵⁰.

Niewątpliwie są to obrazy mocne, ostre sądy, dosadne wyrażenia – raczej turysty-historiozofa niż znawcy Orientu. Tylko że Fisz potrafi być sprawiedliwy: docenia tę swoistą „wielokulturowość” Turcji, to, że nie wynaradawia podbitych ludów (co w uchu Polaka brzmi jak aluzja do Rosji). Oddając się namysłowi nad tym dziwnym dlań krajem (ale nie odległym!), sięga po księgę Brayera *Dziewięć lat w Konstantynopolu*⁵¹, „dwa tomy pana Ubiciniego, pod tytułem: »Lettres sur la Turquie« i dzieło P. Amy Boué »Turquie de l’Europe«”⁵² jako „najbezsronniejsze”, ale obficie je cytując, przechodzi do polemiki. Szczególnie Ubiciniego pomysły na europeizację kraju wydają mu się naiwne, gdy każe on Europejczykom po prostu na nowo odczytać *Koran*. Odczytać tak, by całą Turcję dostosować do jakoby nieuchronnego postępu. Całość tego wywodu jest zarazem rozmową o własnej – polskiej i wschodnioeuropejskiej – cywilizacji. O tym, co i jak ma ona zmienić, by przetrwać chorobę własną, a potem wielką cywilizacyjną burzą idącą z Zachodu. Tutaj Turcja staje się częścią wielkiej kulturowej analogii (Wschód Europy – Turcja), a może nawet

⁵⁰ Tamże, s. 182–183.

⁵¹ Tamże, s. 206. Chodzi o dzieło: A. Brayer, *Neuf années à Constantinople: observations sur la topographie de cette capitale; l’hygiène et les moeurs de ses habitants, l’islamisme*, t. 1–2, Paris 1836.

⁵² Tamże, s. 196. Tu obficie będzie korzystał z dzieł: M.A. Ubicini, *Lettres sur la Turquie, ou, Tableau statistique, religieux, politique, administratif, militaire, commercial, etc. de L’Empire Ottoman, Depuis le Khatti-Cherif de Gul Khanè (1839)*, Paris 1853; dalej: Ami Boué, *La Turquie d’Europe; observations sur la géographie, la géologie, l’histoire naturelle, etc.*, Paris 1840. Co ciekawe, Fisz wspomina też Lamartine’a jako podróżnika „powierzchnowego” (LzP, III).

patrzy na nią przez pryzmat upadku Rzeczypospolitej, która „leczyła” swą słabość państwową myślą Oświecenia. To dla Fisza droga do samozatracenia:

Niech-no tylko ulemowie przechylą się na stronę rządu, niech się opamiętają derwisze, a znajdą w Koranie wyraźny przepis Mahometa o budowaniu dróg żelaznych, o akcyach, o giełdzie – i Turcy, zfanatyzowani rozkazem Proroka, z takim samym zapałem rzucą się do urzeczywistniania tych projektów, jak niegdyś szli na podbój chrześcijańskiego świata.

Do takich wypadków przychodzi zawsze rozum, jeśli zapoznaje rozmyślnie siłę duchową ludów i na wypadki historyczne patrzy jak na zegarek, który dość jest naprawić tu i ówdzie, ażeby poszedł jak dawniej i nie został zaliczony do zbrakowanych rzeczy. Co do nas, widzimy w losach narodów, jak w życiu jednostek coś więcej jeszcze. W nich leży idea posłannictwa, w nich jeszcze musi gdzieś być dusza, życie wewnętrzne, to samo życie co świeci nam z oka i bije w pulsie. Nie zchwycisz go skalpelem, ale obaczysz w ruchu, w stosunku z sercem i wiarą, wreszcie w czynie, którym się manifestuje na zewnątrz. Nie robieramy tu idei posłannictwa, ale chodzi nam o przekonanie, że bez iskry nieśmiertelnej nie wstają narody do czynu. Gdy przychodzi chwila, że naród umiera, umiera on tak zupełnie jak pojedynczy człowiek. Organizm jego rozkłada się – pulsa biją słabo – umysł drętwieje i siła znika. Można go wzmocnić lekarstwami, można opóźnić chwilę śmierci; ale nie można powiedzieć że powrócę mu zdrowie i siły lat jego młodych, ho najlepszy lekarz o tyle tylko walczyć może z chorobą, o ile go wspiera w tej walce pozostały w chorym kapitał życia.

Zrozumiemy każdy, iż nie naznaczamy tu momentu śmierci dla Turcyi; owszem, przekonani jesteśmy, że naród ten ma dużo jeszcze warunków życia i skupiony w sobie rozwinałby pewną siłę; ale niemoc jego staje się jawną, gdy widzimy tę niedołączoną łapę starego tygrysa, nakrywającą całe narody chrześcijańskie, młode, silne, trzepoczące skrzydłami do lotu⁵³.

Właściwie jest w tym cały Fisz: odsłania się tu jako romantyk, patrzący na historię przez pryzmat Całości, romantyk-fatalista, ale i providencjonalista, który wierzy w przeznaczenie narodów. Opisy śmierci okazały się wkrótce prorocze dla samego pisarza, który jakby przewidywał to, co może spotkać jego samego (życie bez ducha, bez czynnego umysłu), lecz też namyślał się nad losem narodów tracących swą misję, religię, swoistość kulturową i przeznaczenie. Fisz nie przypisuje już jednak losów świata działaniu Opatrzności, przynajmniej nie widzi jej działania w tym, co obserwuje bezpośrednio.

⁵³ Tamże, s. 2016–218.

Zapisuje budzenie się Słowian na Bałkanach, ich „młodość przedsiębiorczą, gotową podnieść na barkach najśmielszą ideę wieku i z wiarą i ofiarą pójść na przód”⁵⁴, a obok nich stawia obraz państwa w stanie degrengolady, „starego tygrysa”, który jeszcze usiłuje utrzymać w jarzmie słowiańskie ofiary⁵⁵.

Tekst ten ma więcej znaczeń. Pamiętajmy o ograniczeniach cenzury rosyjskiej. Ale ekskurs o prężności Słowian bałkańskich mógł zabrznieć dobrze w uszach rosyjskiego panslawisty i (o tak!) równocześnie polskiego patrioty. Uruchamiał spór, który podzieli dopiero polskich pozytywistów⁵⁶: z kim być w czasie wojen bałkańskich lat 70., kiedy Imperium Rosyjskie przyniesie na Bałkany wyzwolenie, upokorzy Turcję. Tymczasem analogia-aluzja, jaka wyłania się z tej refleksji, rezonuje raczej z sytuacją przedpowstaniową na ziemiach polskich... z niepokojami młodych i końcówką „nocy paskiewiczowskiej”.

W opisie Stambułu i Turcji Fisz uruchomił całą wiedzę o tych nowych dlań fenomenach. Znajdziemy tu kilka słów o słynnej Roksaolnie, żonie sułtana, która miała być Słowianką, jeszcze więcej o kobietach różnych warstw społecznych obserwowanych krytycznym okiem (w ten sposób upada między innymi mit kobiety Wschodu podporządkowanej zupełnie mężczyźnie, czy nawet „więzionej” w haremach). Znaczące, że nigdzie erudycja nie dominuje nad obserwacją – ta druga jest zazwyczaj trafna i zaskakująca. Fisz ustawia się w pozycji ruchliwego turysty, który wszystko, co ciekawe, chce zobaczyć, chadza własnymi szlakami, wydając niezależne sądy.

Z czytelnikiem prowadzi nieco zawadiacki dialog: „Nie myśl wreszcie żem oto wyliczył ci meczety Konstantynopola”⁵⁷. Czytelnik jest jakby bezpośrednim świadkiem pracy turysty-reportera. Tworzy on z czytelnikiem pewien rodzaj tandemu, który spaja wspólnota kulturowej samoidentyfikacji. Wprawdzie do „naszego” świata Fisz i czytelnika należą kościoły i cerkwie, nie zaś meczety,

⁵⁴ Tamże, s. 218.

⁵⁵ Porównanie Bizancjum do „przebiegłego starca”, a państwa tureckiego do „okrutnego tygrysa” nie jest nowe. Używał takich alegorii Zygmunt Krasiński. Zob. J. Ławski, „Okrutny tygrys, przebiegły starzec” – *Bizancjum Zygmunta Krasińskiego*, [w:] *W poszukiwaniu prawdy. Chrześcijańska Europa między wiarą a polityką*, t. 2, red. A. Szyndler, Częstochowa 2010, s. 319–333.

⁵⁶ Zob. B. Mazan, *Środowisko „Przeglądu Tygodniowego” wobec ideologicznego i militarnego udziału Rosji w konflikcie bałkańskim (1875–1878)*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria” 1991, nr 31.

⁵⁷ LzP, III, s. 125.

lecz trafiają się czasem znaczące zawężenia identyfikacji, wskazać mające, iż to Polak pisze do Polaków: „Nie wyglądają one [meczet] jak nasze kościoły lub ruskie cerkwie [...]”⁵⁸. Nasze są więc kościoły, cerkwie – ruskie. Niby to naturalny, opisowy element, a jednak przemycza treści, które zrozumiałe były tylko dla znających pewien szyfr aluzyjny (polski). Opis z kolei meczetów ujawnia głębsze pęknięcia na linii Europa – Azja, chrystianizm – islam, nasze – ich/inne.

2. W Świątęj Zofii

Jak pamiętamy, i Mickiewicz był w Hagia Sofia zamienionej w XIX wieku na wielki meczet (tę jego funkcję świątyni postanowiono przywrócić w XXI wieku)⁵⁹. Był to i jest żelazny punkt wizyt w Konstantynopolu/Stambule. W owym stuleciu nie zawsze łatwo było dostać się do środka, czasem turyści i podróżnicy dostawali się do środka w kobiecym przebraniu, co groziło dekamufażem, awanturą, pobiciem. Mickiewicz zobaczył w Św. Zofii pewnie wszystko to, co my wszyscy dziś i co widział Fisz trzy lata potem: ogrom świątyni, jej przerobienie z bizantyjskiego centrum chrześcijaństwa na turecki meczet – dość nieudolne, powierzchowne, rażące Europejczyka. Zostawił nam nader zwięzły zapis wrażeń:

[Św. Zofię] wczoraj zwiedziliśmy [...]. Wiele jest w tej świątyni przestrzeni, ojciec twój zauważył jednak, że u Św. Piotra w Rzymie inne zupełnie oświetlenie i że ogrom owej budowli z całą pełnią światła stanowi właśnie charakter jej wybitny⁶⁰.

W jego optyce więc warto podkreślić skupienie na świetle u szczytu świątyni i na analogię z bazyliką Św. Piotra w Rzymie, też znaną poecie. Chyba jednak Mickiewicz patrzył na Św. Zofię jak chrześcijanin-historiozof, pomny na to, jak często Historia przez wielkie „H” zmienia władców tych i tamtych ziem,

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ W 2020 roku z woli prezydenta Turcji Recepta Erdogana muzeum istniejące do tej pory zmieniono w czynny meczet, co wywołało euforię Turków i protesty na całym świecie.

⁶⁰ K. Kostenicz, *Ostatnie lata Mickiewicza...*, s. 490–491. Relacja Armanda Lévy, sekretarza Mickiewicza, z listu do Władysława Mickiewicza.

państw, a w skupieniu na świetle wolno widzieć swego rodzaju metafizyczną iluminację. Światło nie ma religii, jest Boskie, wpada tam, gdzie chce wpadać.

Fisz, co oczywiste, zrelacjonował czytelnikom pobyt w arcyświątyni. Opisał ją razem z innymi meczetami, wyróżniając niezbyt długim opisem, przypominając naprzód kilka legend dotyczących czasów Justyniana, Konstantyna Wielkiego, a w końcu upadku, gdy Konstantynopol „29 maja, 1453 roku zdobyty został”⁶¹ przez armię „Mohameda IIgo”⁶². Upadek Carogrodu jest dla Fiszka figurą, która otwiera czas oczekiwania na wyzwolenie. Wiadać, jak obeznany jest w bieżącej polityce, o której pisać nie może. Choć zdarza się, że w chwilach szczególnych odsłania się: znać wtedy, że takie nadzieje na oswobodzenie Miasta Konstantyna wiązano z wojną krymską...

Przy zwiedzaniu meczetu Zofii, Bramy Złotej, cmentarzysk w Skutari i wielu innych miejsc, wszędzie podróżnego spotykają legendy o czasowym tu panowaniu Turków i rzecz dziwna, że wiarę w to czasowe panowanie podzielają zarówno chrześcijanie jak Turcy. Któryś z proroków tureckich określał czas ich władzy do lat czterechset, który się skończył wtedy właśnie, gdy się rozpoczęła ostatnia wojna Wschodnia. Jak proroctwo było blizkiem spełnienia! jak się dziwnie plątały wypadki i przyspieszały wybuch!... Lecz i tą razą nie zleciał goniec z nieba i nie wręczył żadnemu ze śmiertelnych miecza wyzwolenia...⁶³

Do Św. Zofii zamienionej na meczet wchodzi bez kłopotu, uściwsiwszy niewielki datek. Przy okazji wspomni czasy klasycznej podróży do Ziemi Świętej Michała Radziwiłła-Sierotki z XVII wieku⁶⁴ i wtedy nowej, a dziś już klasycznej podróży „sp. Metropolity Hołowińskiego”⁶⁵, gdy trzeba było słono płacić za wejście. „Jak zmiękł fanatyzm religijny! Ostatnia wojna zbudziła Konstantynopol wojskami europejskimi, a każdy ciekawszy przybysz chciał widzieć meczet Zofii”⁶⁶. Osobliwie brzmi dziś wyrażenie „meczet Zofii” – był

⁶¹ LzP, III, s. 127.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 129.

⁶⁴ LzP, III, s. 129. Chodzi o słynną podróż Michała Radziwiłła zwanego Sierotką (1549–1616) do Palestyny i Egiptu z lat 1582–1584. Była ona wydawana od XVII do XIX wieku. Zob. edycję współczesną: M.K. Radziwiłł „Sierotka”, *Podróż do ziemi świętej Syrii i Egiptu: 1582–1584*, opr. L. Kukulski, Warszawa 1962.

⁶⁵ LzP, III, s. 129. Chodzi o podróż abpa Ignacego Hołowińskiego (1807–1855) z 1839 r. Zob. I. Hołowiński, *Pielgrzymka do Ziemi Świętej*, t. 1–5, Wilno 1842–1845 (wyd. 2: Petersburg 1853). Por. D. Kulczycka, *Obraz Ziemi Świętej w prozie polskiej doby romantyzmu*, Zielona Góra 2012.

⁶⁶ Tamże, s. 130.

to po prawdzie meczet, niemający nic wspólnego z Mądrością Bożą (Hagia Sophia). Fisz patrzy jak historyk kultury i literatury. Zna relacje, widzi, jak zmieniały się zwyczaje.

Wszystko to funkcjonuje do momentu, gdy ma opisać świątynię – ta okaże się zachwycająca i z zewnątrz, i z wewnątrz: „W Europie nie oglądałem nic podobnego i ztąd łatwo zrozumiesz, jak mię zachwycił wspaniały widok wnętrza”⁶⁷. Opis podróżnika jest krótki, wyrazisty, jakby szybki. Wznosi on w końcu głowę do góry, by spojrzeć w to samo miejsce, gdzie patrzył Mickiewicz: „Lecz oprócz tych pasuje środek świątyni ośm olbrzymich kolumn, osadzonych nad sklepieniem galeryi i ma tych dopiero wznosi się kopuła, błyszcząca mozajką i wieńcem okien o różnobarwnych szybach”⁶⁸. A zatem mozaika, kolumny, kolory szyb skupiają jego uwagę, podczas gdy Mickiewicza zaprzątnęło światło.

O co innego chodzi Fiszowi. Teraz chce on pokazać (to topos w opisach Hagia Sophia) to, jak Turcy przerabiali chrześcijański kościół na meczet. Jeżeli wrażenia Mickiewicza pobiegły do Rzymu i Watykanu, to Fiszą biegną do Kijowa, dla którego Św. Zofia i sam Carogród są przecież źródłem wiary, zniewoloną, ale wciąż istniejącą stolicą prawosławia i wzorem kultury przeniesionym nad Dniepr znad Bosforu:

Pod sklepienie, w przedziałach, pomiędzy pilastrami dźwigającemi kopułę, ocalały cztery kolosalne wyobrażenia cherubinów o sześciu kolorowych skrzydłach, jakie się zdarzają widzieć u nas w cerkwiach rossyjskich a zwłaszcza w Sofijskiej w Kijowie, zbudowanej, jak wiadomo, na wzór téj świątyni. Skrzydła te wychodząc z jednego środkowego punktu, formują jakby gwiazdę, a w tym środkowym punkcie umieszczoną jest głowa cherubina. Turkom podobał się oryginalny rysunek skrzydeł, lecz głowy zakryte zostały rodzajem róży architektonicznej, niezgrabnego rysunku i podobnej bardzo do guzika⁶⁹.

W patrzeniu Fiszą zwycięża jednak oko historyka kultury, obyczaju i czasem oko estety. Koniecznie musi on oceniać, wydawać sądy o brzydocie i piękności dzieł islamu. Zachwycają go „(...) w ozdobach bogactwo hagiograficznych ich figur, różnaitość deseni w arabeskach, gdyż wszędzie je spotykam nowe, inne, a zawsze wdzięczne. Tu, gdzie sztukę piękną wygna-

⁶⁷ Tamże, s. 131.

⁶⁸ Tamże, s. 131–132.

⁶⁹ Tamże, s. 133.

no, kaligrafia i arabeski musiały ją zastąpić i dlatego tak się rozwinęły one o muzułmanów⁷⁰. Razi go „estetyka” meczetów, tak daleka od pierwowzoru, szczególnie w Św. Zofii.

Meczety tureckie w ogólności ozdobione są w niewdzięczny sposób, we środku. Trącą pustkowieciem i zupełnym brakiem wyższej myśli. Zamiast ołtarza, w meczecie Zofii postawiono szafę wyłaczaną, w której leży rozłożony Koran. Przed tą szafą stoją dwa olbrzymie świeczniki; nad nią zawieszono stary kobierzec, na którym miał klęczeć Mahomet odmawiając swoje modlitwy. Tu i ówdzie wiszą tarcze ofiarowane przez Sułtanów, całe zapisane sentencjami z Koranu i stoją przy ścianach małe, dość proste ambony dla Imanów i Kiatibów. Pod jedną z tych jest miejsce dla Sułtana, nakryte kosztownym baldachinem i opasane pozłocistymi kraty. U sufitu całej środkowej przestrzeni, wiszą ogromne kutasy i jaja strusie, opatrzone metalowymi kręgami i mnóstwem lamp różnokolorowych. Cała powierzchnia marmurowej posadzki wysłana makatami.

Turcy zachowują się w swych meczetach w sposób dość poważny, nie robią gwaru, ale też i nie obowiązują się do jednostajnej formy przyzwoitości, jak to ma miejsce u nas. Widziałem tu jednych modlących się, drugich siedzących ze złożonymi na krzyż nogami i oddanych kontemplacji, innych zaś śpiących w najlepsze na przyniesionych z sobą piernatach. Co do nas, zwiedzaliśmy wnętrza meczetu, jak powiedziałem, boso, ale w kapeluszach⁷¹.

Słownictwo tych opisów wzbudzi dziś niezamierzony przez autora odruch ironicznego śmiechu. Fisza interesowało jednak bardziej od murów wszystko to, co nazwać można ich życiem. Stąd opis rozradowanych, a nawet oddających się „kontemplacji” Turków. Autor *Listów z podróży* da jeszcze kilka rzutów na kilka innych świątyń: „Meczetu Zofii żaden nie przenosi ogromem, chociaż są w całości piękniejsze”⁷² („meczet Sułtana Ahmeta”, „meczet Sulejmana”, „meczet Selima”, „Kilisse-Dżamissi, czyli kościół-meczet, przerobiony z greckiego Pantokraty”, „Sułtan-Osman” meczet)⁷³. Fisza nie interesuje mozaika kulturowa, palimpsestywność Stambułu. Nie jest skupiony na życiu religijnym wyznawców Mahometa. Jego spojrzenie ma w sobie dwie cechy, które czasem splatano już w XIX wieku: to spojrzenie pisarza, artysty, człowieka wyobraźni i równocześnie spojrzenie kulturoznawcy. odsłaniające inny jeszcze poziom, trzeci: polityczno-historyczno-historiozoficzny.

⁷⁰ Tamże, s. 135.

⁷¹ Tamże, s. 133–134.

⁷² Tamże, s. 134.

⁷³ Tamże, s. 134–139. Tu o micie Roksolany (s. 136–137).

Patrząc okiem artysty, Fisz widzi chaos świata, który chwyta w obrazach kreślonych z notatek (zapewne). Spoglądając okiem człowieka wschodnio-europejskiej kultury, dostrzega nie jakieś pogranicza, palimpsesty, nawarstwienia kultur, lecz tymczasowość, zmienność. Z kolei ten trzeci, polityk-historiozof, widzi Stambuł/Konstantynopol/Carogród jako miasto w toku toczących się wojen, będące w oku historycznego cyklonu, na skrzyżowaniu dróg z Zachodu i Wschodu, chrześcijańskiego Świata Europy i tych biegnących potem do Ziemi Świętej. To miasto święte, ale podbite, trwające w stanie tymczasowości, na coś czekające. Na wyzwolenie? Na zmianę? Miasto w orbicie wielkiej polityki Rosji⁷⁴, Anglii, Francji i Austrii, lecz też wpisane do Księgi przeznaczeń, której alfabet i sensy zna tylko Opatrzność.

I dlatego patrzy on na „inne” światy tak jak na swój własny: jako na widowisko nieuchronności, której na imię przeznaczenie. Wyczulony na symptomy schyłku, degrengolady cywilizacyjnej, ani po Grecji, ani po Turcji nie spodziewa się racjonalnej odnowy, rażą go plany „naprawy” Turcji pisane przez uczonych i uczonków. Wtedy właśnie odzywa się w nim skryty w najgłębszej głębi romantyk, patrzący ma dziwowisko cywilizacji okiem iście kosmicznym:

O jakże to łatwo naprawić naród! Zajechawszy w głąb Azji, można sobie będzie wybierać jedno po drugim plemię, napisać dlań receptę i powołać do życia, jakie mu przyznają właściwem gabinetu. Kto wie, może nawet uda się nam nowe tym sposobem stwarzać kraje? Wszak wynaleźliśmy piecyk do płodzenia kurcząt, czyżby tak trudno było zastąpić teraz czemś dowcipnem rozpustnego koguta i głupią kurę?

Nas razi w tém wszystkiém zupełne wyróżnienie prawdy jednej, zasady boskiej, prześlepienia rozmyślnie palca wszechmocnej ręki, który przecież powinienby w maszyneryi tych panów, choćby przez grzecność, jakieś podrzędne dostać miejsce. Jeżeli już jesteście tyle wyrozumiali względem Pana Boga, że przypuszczacie ażeby zechciał wtrącać się w te głupstwa, mając tyle kłopotów z mechanizmem planetarnym, który sobie na zabawkę stworzył, toć przecie przyznajcie, że lepiąc naszą kulę, musiał jój dać razem te warunki życia, wzrostu, upadku i śmierci, o które potracamy na każdym kroku łącząc po niej?

Czyście się zastanowili kiedy nad własnością słońca wydostającego z ziemi kwiaty, nad siłą ognia za pomocą którego robicie parę do swoich machin, wreszcie prościej mówiąc, nad tém czemś bagatelnem co to w nas siedzi Bóg wie gdzie i jak, a co zowiemy życiem? Zajęci dyssekcją rośliny, ustawieniem

⁷⁴ W Rosji żywy był wtedy mit odbicia Konstantynopola z rąk Turków, czego miał dokonać Trzeci Rzym – Imperium Rosyjskie.

kółek, zrestaurowaniem organizmu, możeście nie zwrócili uwagi na te bagatele? Otóż te duchowe, stopniowane wedle natury stworzenia, własności, są właśnie tém co daje ciepło, światło i życie; jest to właśnie ostatnie kółko tego perpetuum mobile, które wśród nas porusza wiecznie w tę i ową stronę wahałdło swoje. Nie filozofuję wcale, ale dziwię się jak można z tych podręcznych wskazówek nie przyjąć do zastosowania idei wyższej, duszy narodu, jak duszy jednostki do jego życia⁷⁵.

W głębi samego Fisza, w głębi polskiej wspólnoty rozparła się więc – dusza. Dusza jednostki i dusza narodu. Z tego punktu widzenia najciekawsza okazuje się reakcja Fisza na śmierć tego, który wyobrażał już za życia i wyobrażał powszechnie duszę narodu polskiego – Mickiewicza...

3. Mickiewicz; zamknięcie epoki, otwarcie przyszłości

W rozdziale XXIII *Listów z podróży* pisany już „*Z Ukrainy..... 1858 r.*” Fisz dopełniał wspomnieniami obraz kraju, który go zachwycił, przeraził, zmusił do historiozoficznych dywagacji o zmierzchach kultur i cywilizacji. Jeszcze dał kilka rysów „sielanki tureckiej”, potem jej „odwrotnej strony”, czyli braku bezpieczeństwa na ulicach, stanu przestępczości⁷⁶. Jeszcze rozpisał się o gazetach tureckich czy misjach dyplomatycznych, piękności pałaców i urokach samego Bosforu: „A! ten Bosfor opisać się nie da!”⁷⁷.

W końcu przyszedł moment, kiedy wsiadł na paropływ „Junona”, należący do „Towarzystwa Rosyjskiego żeglugi i handlu, które osnuto wkrótce po wojnie wschodniej”⁷⁸. Fisz nie żałuje odjazdu, jest syty wrażeń z Europy i Śródziemnomorza. Wypływający statek wzbudza w nim falę emocji, tęsknoty do kraju ojczystego:

Wreszcie wszedł księżyc i rozpoczął swą wędrówkę zwyczajną po niebie wśród chmur, które go ustawicznie zawijały i z których on ciągle wydobyć się na chwilę potrafił. Mój Boże! pomyślałem w duchu, to moje już niebo, to nasz już ukraiński księżyc! Tam – tam – daleko przed nami, obaczę jutro, pojutrze,

⁷⁵ LzP, III, s. 213.

⁷⁶ LzP, III, s. 221. Tu: „Powiadano mi, że są tu Arnaucci i Grecy, których wynajmować można do sprzątnięcia kogo się życzy za ceną wcale umiarkowaną” (s. 222).

⁷⁷ Tamże, s. 229.

⁷⁸ Tamże, s. 232.

chersońskie brzegi poziome, równe, jak linijka lamująca niebo od wody – a tam już i moje rodzinne stopy i Smilańskie lasy Ukrainy!

Jak dziecię bawiłem się w te nadzieje i nie tęskno mi było już nawet za Bosforem! Myśl wyprzedzała wszystko i wszystkich i zalatywała do tych miejsc drogich, które cię jeśli nie lak czarującymi spotykają obrazami jak Włochy albo Bosfor, za to stokroć miłszemi, bo znajomemi i kochającymi patrzą na cię oczyma! O! widzieć twarz chociaż piękną lecz obcą, a obaczyć znaną i rodzinną – to różnica!⁷⁹

Te zaś emocje pozwalają wyzwolić ostatnie stambulskie wspomnienie – to, które jakby podsumowuje i cały wояaż, i całe życie wояażera wychowanego na romantyzmie. Pogromca Byronowskich iluzji poetyckich tak odległych od rzeczywistości, gdy stroiły w „brylanty” poezji prozaiczne obrazy wysp greckich, naraz okazuje się sentymentalnym, czułym, ogarniętym nostalgią Polakiem. Domyślamy się, że konfrontacja tworzącej się legendy o śmierci Mickiewicza w Stambule 26 listopada 1855 roku z rzeczywistością, z jej świadkami musiała być jednym z celów pobytu w Carogrodzie. Ze względu na pozycję Mickiewicza, tyżące go ograniczenia cenzury, owe passusy o Mickiewiczu w Stambule ulokował tak a nie inaczej: w końcówce tomu, nie eksponując tego wątku w czasie, gdy chodził po Mieście. Fisz nie był świadkiem śmierci, ale stał się świadkiem formującej się legendy pobytu i śmierci wieszczka, którego wielkość, już gdy przybył do Turcji, nie ulegała dla nikogo wątpliwości.

A teraz, kiedy nas otoczyło bezgranicze morza, które księżyc tak wspaniale przedzielił na półowę promienną swą miotłą; kiedy patrzym na te karawany chmur białych żeglujących jak duchy do Polski po morzu drugim, morzu nieba; kiedy stoim zawieszeni w tej wątlej skorupie nad tajemniczą wód głębiną i krainą fantazyi, widziadeł i cudów otacza podróżny nasz żagiel, a „hydra pamiątek” rozwija z kłębami dymu żmijowy swój ogon, – pozwólcie mi kochani czytelnicy opowiedzieć wam jedną smutną legendę.

W roku 1855, w miesiącu październiku wysiadł z paropływu francuzkiego na Top-Hana mężczyzna lat około pięćdziesięciu, o białych, długich włosach, myślącego czoła, w skromnym ubiorze, z pielgrzymim kijem w dłoni. Przybywał on z dalekiego Zachodu. Towarzyszyło mu kilka osób, witało go kilkaset, a cześć i szacunek powszechny otaczały każdy krok jego. Tym podróżnym był – Adam Mickiewicz.

Zebrałem, ile się dało, szczegóły o jego tu krótkim pobycie i śmierci, i opowiem je wam, ile powiedzieć można⁸⁰.

⁷⁹ Tamże, s. 232.

⁸⁰ LzP, III, s. 233. Fisz, tworząc „smutną legendę”, daje popis znajomości dzieł Mickiewicza.

Z relacji, jaką buduje Fisz, poznajemy, iż chodził śladami Mickiewicza, pytał świadków, uczestników wydarzeń. Relacja Hipolita Kuczyńskiego, którą tu zanotuję, stanie się jedną z najczęściej powtarzanych. Stworzy ona nekrograficzną opowieść mityczną, pełną szlachetnych usiłowań, bezsilności, podsumowaną ostatnimi gestami i słowami Mickiewicza, które przejdą do historii: o tym, że jego ciało płonie, o tym, że dzieci mają się kochać po jego śmierci, gdzie ma być pochowany... Związła, przejmująca, pełna emocji opanowanych, lecz ledwie powściąganym relacja pokazuje moment, którego ogromne znaczenie owi świadkowie-„sieroty” uświadamiają sobie natychmiast:

Lecz cóżkolwiek bądź, stan jego zdrowia nie był zatrważającym aż do 26 listopada. Kuczyński Hippolit tak mi opowiedział resztę: – „W poniedziałek zrana, około 10tej, przyszedłem do Mickiewicza. Opowiadał on właśnie o nowinach odebranych z Burgas. Levy powiedział mi o nim, że zeszłej nocy był cierpiącym, lecz ja go zastałem dość spokojnym. Potem zaczął rozmowę o swych dzieciach i zakończył uwagą, że w najmłodszym Józiu postrzega umysł uderzający, nad wiek jego dziecinny. «Kuczyński, rzekł wreszcie, wiesz żem się zaczął liczyć po turecku. Lękam się tylko, żeby się ze mną nie stało podobnie jak z jednym z królów naszych, który już nieźle syllabizował, gdy go śmierć zaskoczyła.» O pół do dwónastej uczuł mdłości i lekką dyaryę i położył się do łóżka, lecz symptomata cierpień były tak słabe, iż ani jego, ani nas nie zatrwożyły”. Mickiewicz około godziny trzeciej poczuł się lepiej i zapragnął spoczynku. Wyszedł Levy i Kuczyński, a pozostał Służalski. Zaledwie upłynęła godzina, gdy ponowiły się boleści gwałtowniej i Służalski wezwał lekarza Gębińskiego. Dał on Mickiewiczowi natychmiast *Laudanum* i kazał ogrzewać ciało, ale na zapytania Służalskiego odpowiedział, że chory jest w stanie bardzo niebezpiecznym. Mickiewicz wyczytał to niebezpieczeństwo z zafrasowanej twarzy Służalskiego i zapytał go: „Powiedz mi prawdę, Służalski, co lekarze mówią o mnie?” a byli już oprócz Gębińskiego dwaj inni, Szostakowski i Bednawski. Służalski ze łzami w oczach odpowiedział: „Mówią, że możesz umrzeć”. Wtedy on rzekł: „Każ mi zawołać księdza Ławrynowicza”. Potem kazał sobie podać pióro i chciał pisać, lecz gdy mu Służalski przyniósł papier, rzekł: „Nie mam siły” i upadł na łożo. Była już piąta, gdy powrócił Levy i wkrótce po nim przyszedł lekarz Drozdowski. Powiadano mi potem, iż oprócz Gębińskiego, który był lekarzem z professyi, trzech inni – na sposób turecki, nie uczyli się medycyny ale praktykowali. Posiano więc po księdza, a tymczasem doktorowie rozcierali mu ciało i przepisali powtórnie *Laudanum*, którego przyjąć nie chciał. Po chwili boleści znowu uspokoiły się. Myślano, że Mickiewicz zaśnie i wszyscy powychodzili z izby. Na żądanie chorego pozostali Levy i Służalski. „Nie wiedzą, co mi jest, rzekł Mickiewicz do nich. Chcą mię ogrzać, a ja

cały w ogniu”. To rzekłszy pochylił głowę i zasnął, lecz na moment, wtém ksiądz przybył. Wszedł po nim Drozdowski i powtórzył nacierania, gdyż zdjęty go kolki. „Oni mi skórę zedrą, jak biednemu półkownikowi Idzikowskiemu, a ona mi już znowu nie odrośnie!” zawołał Mickiewicz w boleściach. Dano mu *Laudanum*, ale boleści się powiększyły i po chwili chory leżał nie wydając najmniejszej skargi.

Gdy się zbliżył Służalski, rzekł mu: „Powiedz moim dzieciom, niech się kochają między sobą”. Gdy go zapytano, gdzieby życzył być pochowanym, oświadczył, że na cmentarzu w Montmorency obok swój żony. Postrzegłszy wchodzącego Kuczyńskiego o szóstej, poznał go. Potem leżał spokojnie, a ksiądz Ławrynowicz namaścił go Olejem Śtym. O dziewiątej godzinie konać zaczął....

„Łzy rzewne polały się nam z oczu, mówił mi Kuczyński, gdyśmy spojrzeli po sobie, a potem na trupa. Uczucie sieroctwa i pewnej próżni życia owiąło nas.... Podaliśmy sobie wzajem dłonie i łkając, przyrzekliśmy spełnić godnie i zniezachwianém mężstwem pielgrzymkę naszą. Patrzaliśmy na tę głowę szlachetną, po której w nieładzie białe i długie rozrzucały się włosy i na te usta w pół otwarte lecz sine, jakby gotowe do odezwania się, i milczeliśmy grobowem milczeniem”⁸¹.

Fisz odnotuje jeszcze podniosły opis „jednego znajomego”, który widział odprawienie zwłok Mickiewicza z Turcji do Francji. Relację tę opatrzył znamienym przypisem, uświadamiającym nam, jak wielką potrzebę mityzacji tych wydarzeń mieli świadkowie i ci, którzy spisywali ich relacje. Śmierć Mickiewicza stawała się tematem sztuki, czy raczej chciano usilnie, by się nim stała: „Zwracam uwagę artystów na ten oryginalny kondukt. Żeby który z nich miał go odmalować, zrobiłby obraz prześliczny, tyle ma on warunków bogatej kompozycji”⁸². Wielkie, zbiorowe malowidło przedstawiające bohatera poległego w Konstancyopolu. Nie „zmarłego”, lecz poległego. Przypisowują formę tej sugestii malarskiej łatwo wytłumaczyć miejscem, gdzie miało dzieło być publikowane – w Wilnie. Wciąż Mickiewicz objęty jest cenzorskimi zapisami w Rosji, a Fisz tworzy legendę jego odejścia:

Mój jeden znajomy, który był przytomny exportacyi, w tych mi ją prostych opisał słowach: „Dzień wyznaczony na exportację zwłok ś.p. Mickiewicza był posepny – mżyło. Na ulicach pełno było błota. Konstancyopol cały zasępiony był od chmur i deszczu. Karawan pokryty czarnem suknem, bez żadnych ozdób,

⁸¹ Tamże, s. 235–238.

⁸² Tamże.

ciągnęła para wołów. Muzykanci Włosi ofiarowali się dobrowolnie służyć muzyką i grali marsz pogrzebowy. Oddział piechoty eskortował ciało. Żołnierze szli we dwa szeregi, w odstępach o kilka kroków jeden za drugim. Za trumną szli Polacy, Francuzi, Włosi, Grecy, Żydzi, Niemcy, Ormianie, Bułgarzy, Serbowie, (reprezentantem których był podówczas Mikołajewicz) Kroaci, Dalmaci, Bośniacy, Czarnogórcy, słowem, wszystkie narodowości sławiańskie i zachodnie. Obrządkowi przewodniczyli księża polscy, a celebrował ks. Ławrynowicz. Po drodze wnoszono ciało do kościoła Śgo Antoniego, gdzie była msza żałobna. Potem odprowadzono aż do portu Top-Hana, z kąd zaambarkowano na wyznaczony przez Rząd Francuzki paropływ „Eufkrat”. Mowy przy exportacji nikt nie miał, gdyż tego wyraźnie żądał nieboszczyk. Zarządzali exportacją Służalski i Levy. Działo się to 30 grudnia 1855 r. o południu”⁸³.

Nie mimowolnie, lecz świadomie to sam Fisz spełnia to pierwsze wezwanie uczynienia z etapu stambulskiego i śmierci Mickiewicza tematu sztuki. Wierzy, że teraz – po Jego śmierci – Polacy potrzebują dzieła i mitobiografii. Nagle też rozogniony, żywiołowy turysta, który zaglądał w każdy kąt Miałsta, staje się kimś innym, kimś, kogo jakby ukrywał w sobie. Romantykiem, obywatelem wspólnoty polskiej rozsianej po całym tym świecie, który opisywał od Krakowa, przez Londyn, Paryż, Rzym po Malte, Syre, Smyrne i Stambuł. Jest teraz tym właśnie, kogo chował pod maską turysty, antropologa, znawcy kultur i ekonomii, historiozofa i, ot, zwykłego śmiertelnika – jest polskim pisarzem, Polakiem, patriotą. Czuję obywatelem rozproszonej wspólnoty, którą w tym momencie wiąże, spaja jeszcze jedną nicią metafizyczną, węzłem mitu:

Właśnie stojąc na pokładzie statku, z oczami zwróconymi ku Polsce, myślałem o tej śmierci, wyobrażałem sobie tę trumnę, co się zmieściła w kącie opuszczonej izby na *Jeni-Szeri*, gdy duch wielki co ożywił to ciało, napełnić był mocen całą Polskę i echem sławy rozległ się po świecie. Gdy tak dumiałem, właśnie w tę chwilę zarysowały się przedemną na horyzoncie Akermanskie stepy, te same, na których wieszcz nasz przed trzydziestą laty dosłuchiwał się głosu z Litwy i uronił owe pamiętne słowa:

„Jedźmy – nikt nie wola!”⁸⁴.

Piękne zakończenie! Dumania o wieszczu na Morzu Czarnym kończą się obrazem Stepów Akermańskich, potem Odessy i stron domowych.

⁸³ Tamże, s. 237–238

⁸⁴ Tamże, s. 238–239. Jest to, oczywiście, cytat z sonetu *Stepy Akermańskie* (1826).

Fisz, powracając ze Stambułu do Odessy przez Morze Czarne, Fisz zadumany o Mickiewiczu, wykonuje czytelny dla wszystkich gest: dopełnia symbolicznie misję Mickiewicza, przekracza tę niewielką geograficznie przestrzeń między Miastem Konstantyna a Odessą, której nie zdołał pokonać Mickiewicz. Podróż Fisz przez Zachód i Południe wiedzie podobnymi trasami do Mickiewiczowskich marszrut, lecz dopełnia się powrotem do ojczyzny. Na paropływie, wśród tłumu.

Na ostatnich kartach *Listów z podróży* pisarz buduje wyraźnie nostalgiczną opowieść o powrocie do domu – jest to figura, alegoria wolności czytelna aż nadto. Ostatnie stronicie tego znakomitego dzieła są jak obietnice wolności, której zażywa Fisz na rodzimych, „naszych”, ukraińskich stepach; gdy „po raz pierwszy wyleciałem na Chersońskie stopy na *perekładnej*”⁸⁵.

Wyprzedzałem myślą sam siebie i wyobrażałem moje okolice, mój domek, witałem drogie sercu osoby i dąbrowy ukraińskie już mi szumiały w uszach!... Gdzieś daleko za mną, za popielalami smugami gór, za topielami morza, rysowały się kraje którem przejechał, ludzie, których poznałem, pokazywały się, błyszczały chwilkę i znowu nikły zapadając w toń niezgłębioną pamięci...

I pomyślałem sobie: o ziemio moja droga! ziemio starych obyczajów i dowolnego życia, obszarów stepowych i dziewiczych lasów, strzech słomianych i chlebobajnych łąnów, mamże ci wyrzucać, że niedorównywaś w bogactwach zachodnim przybytkom cywilizacji, czy błogosławić żeś potrafiła dotąd zachować znamię prostoty, a z niém i cnót domowych? Czyje tu z was oblicze jest piękniejsze, czyja krew czystsza, gdzie sił żywotnych więcej? Zachód wre pełnym życiem, rozwija ogromną materialną siłę, przeobraża fizjonomiję kuli ziemskiej, – i zaprawdę jesteśmy daleko poza nim na drodze nauki i doświadczenia; ale któż nie widzi, że rozwinięte siły jego zaczynają cechować chorobliwe plamy, że grunt na którym wszystko wschodzi i rośnie, zasilanym jest sztucznie, że kłosa zboża moralnego biorą życie z ziemi przesianej chemicznie sto razy, i nie zasilone nowém życiem, objawiają od czasu do czasu symptomata zarazy ogólnej, na podobieństwo téj, która od lat kilkunastu nawiedza kartofle i winnice?⁸⁶

I znów wojażer jest tu romantykiem w pełnym sensie tego słowa. Jego antyromantyczność, nowoczesność, realizm skrywają wrażliwego melancholika i przenikliwego obserwatora, który w opisanej ekspansji Zachodu

⁸⁵ Tamże, s. 243. *Perekładna* – typ powozu.

⁸⁶ Tamże, s. 244–245.

widzi „zarody” jego klęski, samodegeneracji, „zarazy ogólnej”, ale w wymiarze cywilizacyjnym. Turysta okazuje się dość nagle katastrofistą, który wolny od wrażeń potrafi dostrzec niebezpieczne trendy kultury, a właściwie dekadencję Zachodu. Opisując chorą Turcję, owo słabnące mocarstwo, snuł przecież dość czytelne analogie. Jego rozważania o nieuchronności klęski państwa Osmanów lub możliwych środkach zaradczych odnosiły się również do Zachodu, do „chorej ludzkości”, oszalałej w postępie, ale wyjąłowanej, chciwej, bezdusznej...

Nie jesteśmy ze zdaniem tych, którzy przypuszczenie posuwają do ostateczności i w Zachodzie całym widzą ostateczne wycieńczenie życia; owszem, z tego cośmy widzieli i o czym rozpowiedzieliśmy wam w części, mamy przekonanie, że ma on jeszcze wielkie zasoby życia, co go długo zasilać będą; lecz słuszna jest patrzeć uważnym okiem na walkę jego wyczerpującą ducha, jako na zjawisko moralne, jakiego nie przechodziły epoki Greckie ani Rzymskie, chociaż najgłębsze wytoczyły ślady w pochodzie swoim. W obecnym ruchu cywilizacji, wyznajem szczerze, widzimy przerażające symptomy, ale zadziwia nas najbardziej świadomość chorego i spokojne przeświadczenie się o konsumpcji własnej. Tak chorą ludzkości nie widziano jeszcze i ten jej stan szczególnie wytłómaczyć nam mogą owe budzenia się nagle, zwróty i chwytanie rozmaitych środków, owo rzucania się w ostateczności, które widzimy do koła.

W obec tej wielkiej gry życia, leżą obok nie obudzone doń jeszcze z młodzieńczych marzeń obszerne plemiona Słowiańszczyzny. Ta ziemia dziewicza, te ludy o rosnących siłach, ten umysł ich silny i dziki, czujesz jak rozpiera ją łono i grzeje się na słońcu. Przyłóż ucho do ziemi, a posłyszysz jak rosną w tajemniczym jej łonie żywioły i jaki tam huk chodzi podziemny. Czy ten świat młody wyrośnie w olbrzyma i zagarnie świat stary; czy go w zarodzie może zatruje oddech dzisiejszego świata i zaszczepi mu te choroby od których sam kona? Czy nie zniszczy go tak samo jak Europejczycy plemiona indyjskie puszczając w nie ospę i podając gorzałkę?⁸⁷

Czy jednak „plemiona Słowiańszczyzny”, które z takimi nadziejami charakteryzował Mickiewicz w Collège de France jako odnowiciele cywilizacji chrześcijańskiej, europejskiej, Fisz uznawał za kielkującą potęgę, ale nie był pewny, czy ma ona w sobie siły, by przemoc tę chorobę, która na jego oczach niszczyła Zachód? Czy nie padną oni, Słowianie, niczym Indianie od chorób

⁸⁷ Tamże, s. 245–246.

i gorzałki, które ofiarowują im chciwe ludy Zachodu?⁸⁸ Na to pytanie nie miał odpowiedzi pewnej. Nie wybrzmiał tu głos słowianofila czy panslawisty, raczej sceptyka, raczej proroka, który widzi, że pod Turcję ciągną jakieś wojska, nie wie jednak, czy po to, by ją zrównać z ziemią, czy wyzwolić.

Z podziwem patrzę na jego rozmach, wizjonerstwo, umiejętność wyprawdzania z drobnych z pozoru szczegółów diagnoz ogólnocywilizacyjnych. Jak znakomicie Fisz czyta i przewiduje, rozważa, wyobraża sobie, a wszakże uchyla się od narzucenia nam ostatecznej diagnozy i konkluzji. Jeszcze daje ostatni promień nadziei. Dlatego w ostatnim geście pisarskim sięga po symbol religijny. Naprzeciw idącej z Zachodu burzy wynosi „obrazy święte”, ikony, prosząc Opatrzność o ocalenie...

Jest to smutny symptomat cywilizacji obecnej, że niesie obok zdobytych owoców wiedzy i zarzę moralną, a koniecznym następstwem, że ludy świeże chwytają ją naprzód i jad ten szerzy się w pośród nich stokroć silniej, jak tam zkąd bierze swój początek.

Jesteśmy właśnie w momencie tego zetknięcia się fatalnego, mogącego dać pyszne plony i nieobrachowane klęski.

Kiedy dziś patrzę na tę ziemię naszą ukochaną, na jęj pola dziewicze, życie proste, obyczaj staroświecki, i znowu na rozkołysany falami namiętności Zachód, to mi się mimowolnie przypomina pora majowa wiejskiego u nas życia, gdy widzimy ciągnącą gradową chmurę na łany nasze i z obawą rolnika patrzymy w nią, pragnąc deszczu, a bojąc się zniszczenia.

Jest dawny obyczaj przodków naszych wynosić naprzeciwko chmur niepewnych obrazy święte, co były świadkami i opiekunami domowego ich życia, przed którymi łamano chleb powszedni, i które przez pokolenia przekazywały się w błogosławieństwie.

Ma on dla mnie wielkie znaczenie symboliczne i w tym prastarym obyczaju może leży wskazówka przyszłości naszej całej!⁸⁹

I to jest może najbardziej niezwykły finał podróży do krynicy postępu i nowoczesności – na europejski Zachód, i do kraju, który pogrążył się w chaosie – do Turcji. Fisz może wystawić święte obrazy, by wstawiały się za nami w obliczu wielkiej zmiany, przemiany, która jak burza idzie z Zachodu i Południa. A nie ma już z nami Mickiewicza.

⁸⁸ Porównanie Słowian, Polaków do Indian upowszechni się w drugiej połowie XIX wieku, po 1864 roku.

⁸⁹ LzP, III, s. 246–247.

Równoważa dziesięć lat jego samego dotknie to, czego tak bardzo lękał się jako apokaliptycznej klęski cywilizacji. Za życia jeszcze żegnano go nekrologiem: „Dla nas, tak samo jak dla siebie, Zenon Fisz już jest bezpowrotnie umarłym; – rozkład organiczny (rozcieńczenie mózgowie) zabójczym swym tchnieniem przeciął od razu ową drogocenną tkaninę nauki, logicznej kombinacji, wyobrażeń, zapału, pod postacią której jaśniała w oczach nas wszystkich dobroć tego pisarza. Pisząc dziś o nim, kreślimy za jego życia smutny nekrolog (...)”⁹⁰. Właśnie w ten sam sposób Fisz pisał o świecie, który miał szczęście i nieszczęście zobaczyć w swej podróży.

Podróży spisanej ręką i umysłem wybitnego prozaika. Jego przewidywaniom Anno Domini 2021 trudno odmówić przenikliwości.

Ale burza trwa, idzie.

Ełk, 23 maja 2021 r.

LITERATURA

- Fisz Z., *Opowiadania i krajobrazy. Szkice z wędrówek po Ukrainie*, t. 1–2, Wilno 1856.
- Fisz Z., *Listy z podróży*, t. 1–3, Wilno 1859.
- Fisz Z., *Noc Tarasowa. (Proza)*, wstęp M. Szladowski, R. Radyszewski, oprac. tekstu i przypisy K. Rutkowski, J. Ławski, red. i bibliografia J. Ławski i I.E. Rusek, Białystok 2017.
- Fisz Z., *Opowiadania i krajobrazy. Szkice z wędrówek po Ukrainie*, wstęp M. Nalepa, red. M. Nalepa i J. Ławski, Białystok 2020.
- Korotyński W., *Zenon Fisz (Tadeusz Padalica)*, „Tygodnik Ilustrowany” 1870, nr 155.
- Kwapiszewski M., *Portret pisarza kresowego. O Zenonie Fiszcu*, „Pamiętnik Literacki” 1987, z. 4.
- Kwapiszewski M., *Późny romantyzm i Ukraina. Z dziejów motywu i życia literackiego*, Warszawa 2006.
- Lewestan F.H., *Zenon Fisz (Tadeusz Padalica)*, „Kłasy” 1870, t. 10, nr 250.
- Radyszewski R., *Ukrainska škola v polskomu romantizmi: fenomen pograničča. Monografia*, Kiiv 2018.
- Skiba W. (Sabowski W.), *Zenon Fisz (Tadeusz Padalica)*, „Dziennik Literacki” 1870, nr 28–30.
- Sowiński L., *Z. F. (Tadeusz Padalica). Zarys biograficzno-literacki*, „Kłasy” 1878, nr 670–674.

⁹⁰ F.H. Lewestan, *Zenon Fisz (Tadeusz Padalica)*, „Kłasy” 1870, t. 10, nr 250, s. 229. Na pierwszej stronie numeru portret Fiszca.

Jarosław Ławski
University of Białystok

SUMMARY

The Nostalgic Tourist: Zenon Fisz in Istanbul

The article examines the works of Zenon Fisz (1820–1870), a long-forgotten prose writer from the period of Romanticism. He lived in Prusy estate near Czerkasy, Ukraine, from where he would send correspondence to Polish press in Warsaw, Saint Petersburg, Kiev, Vilnius, as well as to Russian magazines in Moscow and Kiev. He is the author of the three volumes of outstanding travel writing *Listy z podróży* [Letters from Travels] (Vilnius 1859), in which he gives an account of his longest journey from Żytomierz to Istanbul, passing Dresden, Paris, London, Nice, Rome and Naples. Assuming the role of a modern journalist, Fisz confronts stereotypical images of the Occident and the Orient with reality. He is both overwhelmed and petrified by the civilizational changes in Europe. Seen from this perspective, Istanbul becomes an Asian city, full of contradictions. But Istanbul is important for the Polish traveler for one more reason: it is here that the greatest Polish poet, Adam Mickiewicz, died in 1855. Fisz notes down the traces of that tragic moment, which unveils his own melancholic nature: one of the man yearning for his estate near Czerkasy.

Keywords: Zenon Fisz (Tadeusz Padalica), Istanbul (Constantinople), Poland, Ukraine, Adam Mickiewicz, travel, reportage.

Słowa-klucze: Zenon Fisz (Tadeusz Padalica), Stambuł (Konstantynopol), Polska, Ukraina, Adam Mickiewicz, podróż, reportaż.

Patryk Suchodolski

Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego

ORCID: 0000-0002-2401-4576

TYKOCIŃSKIE ZGROMADZENIA ZAKONNE
W PISMACH ZYGMUNTA GLOGERA

Miasteczko nasze podlaskie, liczące około 6000 mieszkańców, w połowie starozakonnych, a w połowie rolnictwem zajmujących się chrześcijan, posiada dwie świątynie, dawniej do Księży Misjonarzy i O.O. Bernardynów należące, z których druga niewielka i skromna, ale miluchna, pierwsza zaś do pięknych i okazałych budowli należy¹.

Tymi słowami w 1878 roku Zygmunt Gloger² opisywał prowincjonalny Tykocin, należący wówczas do powiatu mazowieckiego guberni łomżyńskiej Królestwa Polskiego. Położony tuż przy granicy z Imperium Rosyjskim, od stuleci był jednym z ważniejszych miast na styku dawnej Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego. Stanowił amalgamat nie tylko kulturowy, etniczny oraz wyznaniowy, w czasach Jana Klemensa Branickiego stał się wspólnym domem dwóch zgromadzeń: Księży Misjonarzy i Ojców Bernardynów. Dla autora

¹ [Z. Gloger], *Z Tykocina*, „Echo” 1878, nr 202, [w:] Z. Gloger, *Pisma rozproszone*, t. 2, red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2015, s. 1137.

² Publikacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2018–2022. Tytuł projektu: *Kontynuacja naukowej, krytycznej edycji „Pism rozproszonych” Zygmunta Glogera: edycja rękopisów, pism etnograficznych, rysunków i korespondencji w siedmiu tomach* (realizacja: Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku).

Encyklopedii staropolskiej ich pozostałości stały się kopalniami informacji nie tylko o dziejach miasta, ale również całego regionu. „Na poddaszu opuszczonego klasztoru”, pośród kurzu i śmieci odnalazł wytyczne dla tykocińskich nauczycieli³, spomiędzy „zbitych kup papierów, [...] pokrytych grubą warstwą gołębiego pomiotu” wydobyl bezcenne dokumenty Branickich⁴. W niniejszym artykule spróbuję nakreślić obraz zakonników wyłaniający się z pism Zygmunta Glogera – ich relacje ze świeckimi mieszkańcami miasta, ale również rolę, którą odgrywali w tej prowincjonalnej, podlaskiej społeczności.

Bernardyni byli obecni w życiu Tykocina niemal od początków jego historii dzięki fundacji Marcina Gasztołda w 1479 roku. Można powiedzieć, że konwent na swój sposób legitymizował miejski charakter osady, jej aspiracje do stania się ważnym ośrodkiem cywilizacyjnym leżącym pośród puszczy pogranicza Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego, formalnie już schryścianizowanego, w rzeczywistości jeszcze długo mającego być terenem pracy misyjnej. Choć zadanie niesienia kaganka oświaty oraz szerzenia wiary pośród litewskich borów zasadniczo spoczywało na barkach zakonników, jednak miejscowa ludność wspierała te wysiłki podejmowane na chwałę Boską:

Jaką wielką była ofiarność i obywatelskie poczucie we wspieraniu nauki u ówczesnych ludzi możliwych posłużyć może za przykład dawna biblioteka bernardyńska w Tykocinie. W zapadłym tym zakątku Podlasia klasztor tykociński posiadał około tysiąca dzieł, drukowanych w końcu XV i na początku XVI stulecia, dzieł, których kupno i sprowadzanie z zagranicy wyrównywało niewątpliwie owocniejszej wartości kilku folwarków⁵.

Konwent stał się prowincjonalnym ośrodkiem intelektualnym nie tyle w rezultacie własnej działalności, ile samej obecności. Ofiarowane mu dary były tym cenniejsze, że pochodziły z pierwszego okresu propagacji druku na ziemiach polskich, przypadających na czas fundacji Gasztołda. Bernardyni mimochodem i natychmiastowo skupili wokół siebie miejscowe życie intelektualne, instynktowne zaufanie do sług Bożych uczyniło ich strażnikami najcenniejszych skarbów miejscowej społeczności.

³ Tenże, *Szkółka tykocińska*, „Kronika Rodzinna” 1876, nr 5, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 1, red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2014, s. 368.

⁴ Tenże, *Ze starych szpargałów*, cz. I, „Gazeta Rolnicza” 1887, nr 4, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 1, red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2014, s. 953.

⁵ *Biblijoteki*, [w:] Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. 1, Warszawa 1900, s. 161.

Pośród zakonnych zbiorów Gloger odnalazł prawdziwy rarytas, jeden z „najstarszych pomników języka polskiego”, jak go określił, opublikowany w 1873 roku w „Bibliotece Warszawskiej” jako *Ułamek starożytnego kazania o małżeństwie*⁶. Jest to druk tym ciekawszy, że, jak często bywa w przypadku właściciela Jeżewa, jego wiedza o własnym znalezisku z czasem ewoluowała, nie tracił z nim kontaktu w chwili podania do druku. Niemal trzydzieści lat później powrócił do niego w *Encyklopedii staropolskiej ilustrowanej*. W rezultacie trzech dekad badań, pogłębiania wiedzy, zapewne również dzięki dalszemu penetrowaniu pozakonnej biblioteki, to, co początkowo uważał za krótkie „kazanie”, okazało się fragmentem, jak ją określił, „średniowiecznej encyklopedii moralnej”, pochodzącej prawdopodobnie z XIV stulecia⁷.

Na marginesie warto odnotować, że *Ułamek starożytnego kazania o małżeństwie* szybko spotkał się z zainteresowaniem badaczy i do dziś jest cennym materiałem źródłowym. Jednym z pierwszych, jeśli nie pierwszym artykułem naukowym poświęconym lub w jakimś stopniu opierającym się na publikacji Glogera była rozprawa Jana Hanusza *Wykaz form przypadkowych w „Ułamku starożytnego kazania o małżeństwie”* ogłoszona w 1880 r. w *Sprawozdaniach Komisji Językowej Akademii Umiejętności*⁸. Pamiętali o nim również dwudziestowieczni językoznawcy – znalazł się w wykazie źródeł wykorzystanych przy opracowaniu *Słownika staropolskiego* PAN⁹. Współcześnie powraca w badaniach nad dawną homiletyką¹⁰ i historią literatury, w której średniowieczny oryginał dorobił się miana *Karty Glogera*¹¹. Mimo to, w trakcie prób ustalenia, czy i w jakim zakresie *Ułamek*... funkcjonuje w polskiej nauce, nie udało mi się trafić na informacje o zidentyfikowaniu publikacji, z której miał pochodzić, owej „encyklopedii moralnej”. Nie można wykluczyć, że na

⁶ Z. Gloger, *Ułamek starożytnego kazania o małżeństwie (z dwiema podobiznami)*, „Biblioteka Warszawska” 1873, t. 3, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 1, red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2014.

⁷ *Encyklopedie polskie*, [w:] Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. 2. Warszawa 1901, s. 131–132.

⁸ J. Hanusz, *Wykaz form przypadkowych w „Ułamku starożytnego kazania o małżeństwie”*, [w:] *Sprawozdania Komisji Językowej Akademii Umiejętności*, t. 1, Kraków 1880.

⁹ *Słownik staropolski*, t. 1, red. S. Urbańczyk, Warszawa 1953–1955, s. XIX.

¹⁰ K. Bracha, *Is It Worth Publishing Anthologies of Sermons? On the Margins „Kazania w Kulturze Polskiej. Edycje Kolekcji Tematycznych” [Sermons in Polish Culture. Editions of Thematic Collections]*, ed. K. Panuś, t. 1–3, Kraków 2014, s. 1849, „Res Historica” 2019, nr 47, s. 343, przyp. 21.

¹¹ J. Łukaszewski, W. Wydra, *Nieznane kazanie (?) polskie z około połowy XV wieku ze zbiorów gnieźnieńskich*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 2016, R. 66, s. 8.

przeźreni wieków wolumin ten został nieodwracalnie utracony, a wyimek przedstawiony w „Bibliotece Warszawskiej” jest jedynym zachowanym dowodem jego istnienia.

Tykociński klasztor był nie tylko miejscem pamięci, ale również punktem wspólnym życiorysów wielkich Polaków. To w nim pielęgnowano pamięć o Łukaszu Górnickim, pomimo konfliktów ze starostą. W prowadzonej przez zakonników kronice dopiero w XIX wieku odnaleziono zapomniany tren autora *Dworzanina polskiego* opiewający zmarłą małżonkę, informację o miejscu jego spoczynku oraz tekst znajdującego się na jego grobie epitafium. W podziemiach starego klasztoru na narwiańskiej kępie spoczywały również doczesne szczątki Sebastiana Sobieskiego, pradziada króla Jana III¹². Opodal wzniesionych z fundacji Jana Klemensa Branickiego nowej siedziby bernardynów oraz kościoła pw. Św. Trójcy i zabudowań przeznaczonych zgromadzeniu Księży Misjonarzy do dziś znajduje się pomnik Stefana Czarnieckiego – mentora, zwycięzcy spod Wiednia, „Iwa Lechistanu” oraz przodka ostatniego z Gryfitów¹³. Dzięki bernardynom pielęgnowującym pamięć tych postaci niewielka, podlaska miejscina zyskała własną tożsamość dziejową. Przestała być jedną z wielu nieznaczających osad, bowiem już od XVI stulecia była miejscem właściwym ludziom wielkiego formatu. Ta świadomość wykraczała poza klasztorne mury i zakorzeniała się w świeckiej społeczności:

Słyszeliśmy, że ziemianie z okolicy Tykocina zamierzają w tym mieście położyć Górnickiemu kamień grobowy lub wystawić pomnik. Tykocin, szczytający się już monumentem Stefana Czarnieckiego, zyskałby w takim razie, obok pamiętki dla bohatera wojny, odpowiednią dla zasługi w pokoju¹⁴.

Z pism Glogera wyłania się obraz bernardynów pełniących rolę kustoszów, opiekunów dziedzictwa miejscowej społeczności. Podkreślała to ich pierwotna lokalizacja poza obrębem Tykocina, na narwiańskiej kępie, jako bliskich sąsiadów, którzy dopiero z czasem, w rezultacie fundacji Branickiego¹⁵, faktycznie

¹² Z. Gloger, *Korespondencja do redakcji „Biblioteki Warszawskiej” [Z powodu artykułu pana A. Wejnerta]*, „Biblioteka Warszawska” 1875, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 1, red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2014, s. 205–207.

¹³ [Tenże], *Jan Sobieski podług spóczesnego miedziorytu*, „Tygodnik Ilustrowany” 1878, nr 118, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 2, red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2015, s. 857–858.

¹⁴ Tenże, *Korespondencja do redakcji „Biblioteki Warszawskiej”...*, s. 207.

¹⁵ Tenże, *Gryfowie Branicy jako opiekunowie Żydów*, „Kłosa” 1885, nr 1056, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 2, red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2015, s. 767.

zespólili się z tutejszą ludnością. Zgoła odmiennie wyglądała relacja między tubylcami a sprowadzonymi przez hetmana Księżmi Misjonarzami. Ci od początku zostali wszczępieni w tkankę miejską, zgodnie z regułą zgromadzenia mieli nieść kaganek oświaty ludności prowincji. Mimo to ich zadanie było inne od bernardyńskiego – nie mieli budować zrębów cywilizacji, a walczyć z zacofaniem partykularza.

Tykocińska szkoła parafialna nie ograniczała swej działalności jedynie do „bakałarstwa”. Obok nauki czytania, kaligrafii, poetyki czy arytmetyki „kształtowała ducha”. Pisząc o *Przepisie dla nauczycieli uczących w szkole parafialnej tykockiej roku Pańskiego 1781*, Gloger przytaczał z niego następujący ustęp zobowiązujący uczniów do wzajemnego wsparcia:

Dla własnego ich lepiej wydoskonalenia się w konstrukcyi, podobnie jak i pierwsi do uczenia infimistów [czyli uczniów najniższych klas, tu zwanych „oddziałami” – P. S.] na kwartał tygodniami od soboty do soboty wyznaczeni, wspomagać w uczeniu nauczyciela swojego będą; pilnie bowiem doglądając elementarzystów, [...] o każdym wiedząc [...] i czego się ma który uczyć i jak uczyć i co umieć zachowując – sami też jak i pierwsi ze wszelką dependencją od swojego Nauczyciela i od J.X. Prefekta będąc, nikogo nie bijąc i też same ostrzeżenia, które dla tamtych są przepisane wypełniając, dla siebie także wszystko po szkole rannej i wieczornej od współkolegów co było dyktowano i poprawiano przepisywać, na naznaczone ćwiczenie do erraty mówić będą. A tak za błogosławieństwem Bożkiem wszystko z pożytkiem łatwo i wytwornie pójdzie¹⁶.

Przyzwyczajenie do służby publicznej, tu rozumianej jako pomoc młodszym kolegom, budowa poczucia współodpowiedzialności za społeczność, miały uformować przyszłych obywateli egalitarnej Rzeczypospolitej. Sprzyjały temu bezpłatna nauka, klasy obejmujące tak synów szlacheckich, mieszczańskich, jak kmiecych, ale również przywiązanie do funkcyjności oraz określonej symboliki urzędów. Żakowie piastowali godności tzw. oficjalistów, niekiedy wzorowanych na dworskich, państwowych lub zakonnych: prefekta, wiceprefektów oraz ich asystentów, chorążych, marszałków, podskarbich, kalefaktarów (porządkowych), kantorów czy wizytatorów chorych¹⁷.

¹⁶ Tenże, *Szkółka tykocińska*, „Kronika Rodzinna” 1876, nr 5, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 1, red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2014, s. 369.

¹⁷ Tamże, s. 370.

Ta eklektyczna mieszanka tytułów mówi wiele o misjonarskiej szkole jako miejscu przenikania się światów szlachty i plebsu, ale również duchownych i świeckich. Szkoła była miejscem wspólnym ludziom wszystkich stanów, choć *Przepis...* wyraźnie akcentował jej nieco monastyczną odrębność na tle miejskiego krajobrazu poprzez przytoczenie starego porzekadła: „Choćby cię smażono w smole, nie mów co się dzieje w szkole”¹⁸. A na pewno byłoby o czym opowiadać, przecież fantazja żaków jest legendarna. Nie inaczej było w przypadku szkoły tykocińskiej, choć tu większość uczniów, jak się wydaje, dochowała tajemnicy. W wydanym staraniem Glogera dziele żyjącego w drugiej połowie XVIII wieku podlaskiego facecisty Karola Żery pod tytułem *Vorago rerum. Torba śmiechu, groch z kapustą, a każdy pies z innej wsi*, pośród licznych anegdot z uczniowskiego życia próżno szukać wskazówek pozwalających określić, z której szkoły pochodzą¹⁹. Jednak istotniejsze jest to, co działo się z młodymi ludźmi po opuszczeniu szkolnych ław. Wraz z zakończeniem nauk wpływ misjonarzy na miejscową społeczność dopiero się ujawniał. Wpojone młodzieży prawidła i reguły miały warunkować jej przyszłą życiową drogę.

O tym, jak istotną rolę zdaniem Glogera w życiu Tykocina pełniły oba zgromadzenia zakonne, misjonarskie i bernardyńskie, można przekonać się poznając rzeczywistość, w której ich zabrakło. Powstanie listopadowe odebrało miejscowej społeczności szkołę misjonarzy, zryw styczniowy pozbawił ją konwentu bernardyńskiego. Klasztorny kompleks ufundowany przez Jana Klemensa Branickiego na użytek bernardynów stał się siedzibą rosyjskiego wojska²⁰. Miejsce zespolonych z miejską tkanką zakonników zajęło „ciało obce”, uosabiające carski aparat represji. W relacjach z prowincji autora *Encyklopedii staropolskiej* zabudowania pobernardyńskie stały się źródłem infekcji toczącej tykocińską społeczność. Z nich, w poszukiwaniu kwater, zaczęli rozprzestrzeniać się po mieście żołdaci. Przyniosło to rozkwit gospodarczy, jednak było okupione kryzysem moralnym. Miejscowych pozbawiono kontaktu z duchownymi-nauczycielami i piastunami dziedzictwa przeszłych

¹⁸ Tamże, s. 369.

¹⁹ Zob. np. *Do kogo mała najpodobniejsza i Drugie wydarzenie z harcapem*, [w:] *Fraszki i opowiadania Karola Żery*, wypisał Zygmunt Gloger, Warszawa 1893.

²⁰ [Z. Gloger], *Z Tykocińskiego*, „Gazeta Warszawska” 1882, nr 249, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 2, red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2015, s. 527.

pokoleń, zmuszono do koegzystencji z żołdakami ucieleśniającymi negatywny stereotyp wojskowego hulaki oraz rozpustnika wkraczającego w spokojną dotychczas przestrzeń cywilną.

Warto dodać, że nie był to pierwszy przypadek desakralizacji obiektów monastycznych w Tykocinie. W czasach Branickich pierwotna siedziba bernardynów również została zaadoptowana do celów świeckich. Jednak wówczas przeznaczono ją dla użytku sądów ziemskich, ponownie zaangażowano do służby miejscowej społeczności, choć w inny niż dotychczas sposób²¹. Pozbywając się zakonników władze zaborcze nie tylko przekształciły przestrzeń podlaskiego miasteczka, usunęły ważnych członków jego społeczności, którzy, choć w pewnym stopniu odseparowani, funkcjonujący na osobnych zasadach, niż reszta okolicznej ludności, przez lata nierozzerwalnie się z nią zespolili. Ich zniknięcie w oczach Glogera faktycznie profanowało prowincję, pozbawiło nie tylko ośrodków życia intelektualnego, ale również duchowego. Zamiana klasztoru na garnizon była kolejnym krokiem, po zniesieniu szkoły misjonarskiej, ku dezintegracji wspólnoty ludności Tykocina. Szeroko zakrojone skutki kasaty można symbolicznie podsumować słowami właściciela Jeżewa poszukującego tak mu drogich „starych szpargałów”:

Ogromna ilość suplik, znaleziona przez nas w szczątkach archiwum tykocińskiego na poddaszu klasztoru ojców Bernardynów, przechowana dzięki grubej warstwie pomiotu gołębi, których wielką ilość zakonnicy posiadali [...]”²².

Postyczniowa polityka rusyfikacji w swym wymiarze antykatolickim miała pozbawić ludność polską zbawiennego wpływu wiary, której społeczną rolę autor *Encyklopedii staropolskiej* określił następująco: „Religia [...] chrześcijańska nie tylko nie jest obcą narodowości i ojczyźnie, lecz owszem, wchodząc z jedną i drugą w ściśle stosunki staje się przez Kościół ich opiekunką”²³. Można powiedzieć, że takie ujęcie duchowości dowodziło zasadności działań władz carskich. Z perspektywy Petersburga wiara katolicka, jako wyróżnik Polaków na tle w większości prawosławnej ludności Imperium, była niepożądana. Autor *Encyklopedii staropolskiej* dobrze zdawał sobie z tego sprawę.

²¹ Tenże, *Gospodarność dawniejsza*, „Kronika Rodzinna” 1870, nr 10, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 1, red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2014, s. 244.

²² *Suplika*, [w:] Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. IV, Warszawa 1903, s. 294.

²³ Z. Gloger, *Ojczyzna ze stanowiska chrześcijańskiego*, Warszawa 1906, s. 5.

Przytoczone słowa pochodzą z broszury *Ojczyzna ze stanowiska chrześcijańskiego*, ogłoszonej dopiero w 1906 roku, w obliczu znacznego złagodzenia polityki rusyfikacji. Gloger wyraźnie podkreślał w niej funkcję religii, nie tylko chrześcijańskiej, jako czynnika kształtującego moralność jednostek, a w konsekwencji całych narodów: „Przez religię i na religii, jakakolwiek ona była, urabiały narody nie tylko swe życie prywatne i rodzinne, lecz społeczne i polityczne”²⁴.

Za najważniejszą naukę wpajaną przez chrześcijaństwo uważał Gloger przykazanie miłości bliźniego. Jednak nie interpretował go jako idealistycznego nawoływania do wzajemnego szacunku oraz braterstwa. W istocie uważał je za warunek wykształcenia się społeczeństwa prawdziwie demokratycznego – chroniło słabszych przed tyranią silniejszych, co miało szczególne znaczenie dla narodu pozbawionego własnego państwa. Przykazanie to w istocie egalitaryzowało zbiorowość: „W prawdziwej religii zawiera się prawdziwa wolność, a w prawdziwej wolności błogosławieństwo i chwała narodów”²⁵. Destruktywne skutki istnienia „społeczeństwa bez Boga” autor *Encyklopedii staropolskiej* obserwował podczas rewolucji 1905 r., kiedy wiarę zastąpiła ideologia, a walka klas pogrzebała miłość bliźniego. Przed niebezpieczeństwem niesionym przez poglądy materialistyczne przestrzegał znacznie wcześniej, już pod koniec lat siedemdziesiątych, pisząc o celach przyświecających mu podczas prac nad *Biblioteczką ludową*:

Dziś, gdy zgubna socjalistowska propaganda usiłuje zapuścić swe korzenie gangrenujące ciało narodu nawet do warstw najniższych, sądzimy, że takie popularne wydawnictwa [...] zasługują na jak najszersze poparcie całego uczciwego, dojrzałego i szlachetnie myślącego ogółu²⁶.

Zapewne między innymi z troski o „warstwy najniższe” w roku 1882, gdy tykociński garnizon został relokowany do podwarszawskiego Mińska, z wyraźną ulgą stwierdzał, że „wyjście wojska przyniosło miastu korzyść moralną”²⁷.

²⁴ Tamże, s. 3.

²⁵ Tamże, s. 6.

²⁶ [Z. Gloger], *Biblioteczka Ludowa*, „Gazeta Warszawska” 1879, nr 70, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 2, red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2015, s. 396.

²⁷ [Tenże], *Z Tykocińskiego*, „Gazeta Warszawska” 1882, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 1, red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2014, s. 527.

Pomimo długiej listy negatywnych skutków zniesienia tykocińskich zgromadzeń, nie sposób nie wspomnieć o jego jasnej stronie. Postyczniowa kasata okazała się również swoistym „otwarcie skarbcza”. Po 1864 roku gromadzenie dóbr kultury, funkcja, powiedzmy, „tezauryzacyjna” klasztorów przestała być celem samym w sobie. Dzięki likwidacji większości z nich dostęp do ich obfitych kolekcji uzyskali badacze – oprócz Glogera byli to choćby Julian Bartoszewicz czy Bolesław Podczaszyński. Zalegające w zakonnych murach cuda wreszcie mogły zostać zaprezentowane społeczeństwu, zyskały rozgłos jako świadectwa przeszłości.

Choć krótkie, współistnienie bernardynów i misjonarzy na gruncie tykocińskim w pismach Glogera wydaje się być sąsiedztwem idealnym. Jak nieoczywistym było to zjawiskiem może świadczyć relacja o zatargach pomiędzy pijarami a jezuitami przytaczana w *Encyklopedii staropolskiej*:

Do Łowicza przybyli [pijarzy – P. S.] roku 1668, do Piotrkowa roku 1673 [...]. Kroniki zakonne opisują dość obszernie spory piotrkowskich jezuitów z pijarami i bójki, jakie ich uczniowie między sobą staczali. Sprawa tych zamieszek doszła do nuncjusza papieskiego [...], który (roku 1714) wydał dekret wzbraniający młodzieńcom każdego rodu i stanu należącym do szkół jezuickich i pijarskich chodzenia z szablą (*framea*), tasakiem (*culter*), kijem lub inną bronią zaczepną i odporną, nie zwalniając nawet od tego w czasy wakacyjne²⁸.

W Tykocinie Gloger takich ekscesów nie odnotował. Wydaje się, że harmonijna koegzystencja na stosunkowo niewielkiej przestrzeni wynikała z odmiennych charakterów miejscowych zgromadzeń. Bernardyni w miejscowej społeczności pełnili rolę kustoszy jej przeszłości, zabudowania klasztorne uczynili wspomnianym skarbcem. Misjonarze, zgromadzenie otwarte również na ludzi świeckich, troszczyli się o biednych i zajmowali oświatą, którą uczynili narzędziem negacji feudalnego podziału stanowego²⁹. Gloger idealizował czasy ich obecności w Tykocinie, podkreślał zasługi na polu formacji solidarnego społeczeństwa:

Do szkoły parafialnej misjonarzy tykocińskich chodzili zarówno synowie kmieci i mieszczan, jak drobnej i możnej okolicznej szlachty. Cel zdobycia oświaty równał tu i uszlachetniał wszystkich młodzież; koleżeństwo szkolnej

²⁸ Pijarzy, [w:] Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. 4, s. 24.

²⁹ Z. Gloger, *Gospodarność dawniejsza*, „Kronika Rodzinna” 1870, nr 10, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 1, red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2014, s. 251.

lawy, wspólna praca, plagi i nagrody bratały samodzielną kapotkę biedaka z cienką kurtą panicza i dla obu pozostawiały na zawsze miłe wspomnienia szkolnych czasów³⁰.

W mniemaniu autora *Encyklopedii staropolskiej* nawiązane wówczas przyjaźnie zdefiniowały całe pokolenie. Na co dzień obserwował konflikty wynikające z wzajemnego niezrozumienia wsi i dworu, które jeszcze kilkadziesiąt lat wcześniej miały być zjawiskiem niespotykanym:

Raz jeszcze zakwitła szkółka nasza na lat parę, gdy około roku 1820 przemieniona została w *podwydziałową*. Z tej epoki znałem kilku jej uczniów, a ojciec mój, który także tutaj wtedy nauki rozpoczął, z przyjemnością nieraz w wiele lat później spotykał i witał starych kolegów szkolnych, dźwigających grubą dłońią od pół wieku ciężki pług na zagonie swych dziadów³¹.

Rozdział atrybucji bernardynów i misjonarzy z jednej strony zapewniał komplementarność ich działań, z drugiej eliminował rywalizację, potencjalne spory. Dzięki temu tykocińscy zakonnicy jawili się Glogerowi wzorem współpracy na polu podniesienia ojczyzny, wzajemnego uzupełniania w miejsce niezdrowej, wyniszczającej konkurencji. Ich obecność łagodziła tarcia między poszczególnymi warstwami społecznymi, które uwydatniły się później, w rezultacie popowstaniowych represji. Można powiedzieć, że w pewien sposób porządkowali miejscową społeczność w myśl augustiańskiej maksymy „gdzie Bóg jest na pierwszym miejscu, tam wszystko jest na swoim miejscu”. Problem odpowiedniej organizacji społeczeństwa autor *Encyklopedii staropolskiej* poruszał wielokrotnie, pisząc choćby o upadających majątkach ziemskich czy emancypacji kobiet. Zawsze przeciwstawiał się skrajnemu, źle rozumianemu egalitaryzmowi. Podkreślał, że ludzie nie mają jednakowych predyspozycji, ale każde zdolności mogą zostać spożytkowane w pracy na rzecz wspólnego dobra.

W jego ujęciu odnalezienie zastosowania dla własnych talentów oznaczało wkomponowanie się w społeczeństwo, bezkonfliktowe, produktywne funkcjonowanie w nim i dla niego.

Zdaniem Glogera wzorem takiej postawy były tykocińskie zgromadzenia zakonne.

³⁰ Tenże, *Dawna szkoła w Tykocinie*, „Przegląd Bibliograficzno-Archeologiczny” 1882, t. 3, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 2, red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2015, s. 1300.

³¹ Tenże, *Szkółka tykocińska*, „Kronika Rodzinna” 1876, nr 5, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 1, red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2014, s. 371.

LITERATURA

- Bracha K., *Is It Worth Publishing Anthologies of Sermons? On the Margins* „Kazania w Kulturze Polskiej. Edycje Kolekcji Tematycznych” [Sermons in Polish Culture. Editions of Thematic Collections], red. K. Panuś, t. 1–3, Kraków 2014, s. 1849, „Res Historica” 2019, nr 47.
- Encyklopedie polskie*, [w:] Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. 2, Warszawa 1901.
- Fraszki i opowiadania Karola Żery*, wypisał Zygmunt Gloger, Warszawa 1893.
- [Gloger Z.], *Biblioteczka Ludowa*, „Gazeta Warszawska” 1879, nr 70, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 2, red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2015.
- Gloger Z., *Dawna szkoła w Tykocinie*, „Przegląd Bibliograficzno-Archeologiczny” 1882, t. 3, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 2, red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2015.
- Gloger Z., *Gryfowie Branicy jako opiekunowie Żydów*, „Kłosy” 1885, nr 1056, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 2, red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2015.
- Gloger Z., *Gospodarność dawniejsza*, „Kronika Rodzinna” 1870, nr 10, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 1, red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2014.
- [Gloger Z.], *Jan Sobieski podług spóczesnego miedziorytu*, „Tygodnik Ilustrowany” 1878, nr 118, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 2, red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2015.
- Gloger Z., *Korespondencja do redakcji „Biblioteki Warszawskiej” [Z powodu artykułu pana A. Wejnerta]*, „Biblioteka Warszawska” 1875, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 1., red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2014.
- Gloger Z., *Ojczyzna ze stanowiska chrześcijańskiego*, Warszawa 1906.
- Gloger Z., *Szkółka tykocińska*, „Kronika Rodzinna” 1876, nr 5, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 1, red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2014.
- [Gloger Z.], *Z Tykocina*, „Echo” 1878, nr 202, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 2, red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2015.
- [Gloger Z.], *Z Tykocińskiego*, „Gazeta Warszawska” 1882, nr 249, [w:] tenże, *Pisma rozproszone*, t. 2, red. J. Leończuk, J. Ławski, Białystok 2015.
- Hanusz J., *Wykaz form przypadkowych w „Ułamku starożytnego kazania o małżeństwie”*, [w:] *Sprawozdania Komisji Językowej Akademii Umiejętności*, t. 1, Kraków 1880.
- Łukaszewski J., Wydra W., *Nieznane kazanie (?) polskie z około połowy XV wieku ze zbiorów gnieźnieńskich*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 2016, R. 66.
- Pijarzy*, [w:] Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. 4, Warszawa 1903.
- Słownik staropolski*, t. 1, red S. Urbańczyk, Warszawa 1953–1955.
- Suplika*, [w:] Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. 4, Warszawa 1903.

Patryk Suchodolski

Łukasz Górnicki Library 'Książnica Podlaska'

SUMMARY

**Religious Congregations in Tykocin
in the Writings of Zygmunt Gloger**

In this article author tries to recreate the image of religious congregations in Tykocin – Bernardines and Congregation of the Mission – emerging from the writings of Zygmunt Gloger. United with local community, despite their monastic seclusion, they were important part of town's social life, they shaped provincial reality. However in times in which author of *Old polish encyclopedia* lived, they were only a memory. Closed as a result of repressions after fall of January Uprising, they left void which was filled, with disastrous effects, by Russian military, symbol of oppression, or not filled at all. Regretting this, Gloger tried to save memory of both congregations and their legacy not only by reminding of their contributions for local society, but also by collecting and publishing ancient writings found in old buildings formerly belonging to Bernardines and Congregation of the Mission, now abandoned.

Keywords: Bernardines, Congregation of the Mission, Łukasz Górnicki, Jan Klemens Branicki, sermon.

Słowa kluczowe: bernardyni, Kongregacja Misji, Łukasz Górnicki, Jan Klemens Branicki, kazanie.

Jolanta Doschek

Uniwersytet Wiedeński (Austria)

ORCID: 0000-0003-1336-2791

JAROSŁAWA IWASZKIEWICZA *MATKA JOANNA OD ANIOŁÓW*. KRÓTKA HISTORIA O OPĘTANIU

W wydanym w 1946 roku tomie Jarosława Iwaszkiewicza *Nowa miłość i inne opowiadania* znalazło swe miejsce opowiadanie zatytułowane *Matka Joanna od Aniołów*. Rok 1943 jako rok powstania tego opowiadania sugeruje ewentualny związek utworu z wydarzeniami lat okupacji, toteż zaskoczenie czytelnika bywa duże, kiedy zapoznając się z treścią stwierdza, że utwór nie ma właściwie nic wspólnego ze współczesnością, przynajmniej w ciasnym rozumieniu tego pojęcia. Jednak równocześnie czytelnik, znający twórczość tego wybitnego polskiego pisarza w dostatecznie szerokim zakresie, będzie się starał doszukać stanowiska pisarza wobec czasów okupacji hitlerowskiej w Polsce w jego dziele, ukrytych sensów aktualnych, uogólnień filozoficznych i głównie tematyizowania zła¹.

¹ Patrz: M. Musiolik, *Szaleństwo kobiety w „Matce Joannie od Aniołów“ Jarosława Iwaszkiewicza*, <http://www.gender.pl> [dostęp: 13.03.2021]. Autorka pisze: „Interpretowano je [opowiadanie – przyp. J.D.] więc przede wszystkim jako parabolę, opisującą mechanizmy działania zła (a może właśnie Złego, czyli szatana), które zewsząd otaczało ludzi w czasie II wojny światowej” i zwraca uwagę na związaną z tym interpretację Germana Ritza: „można stwierdzić, że efekt »demonizacji« i personalizacji zła to sposób na opis faszystowskiego ludobójstwa, które, poprzez umieszczenie w odległej, historycznej perspektywie, pozwala na nabranie odpowiedniego dystansu i dostrzeżenie w czynach tych przede wszystkim”; G. Ritz *Pogranicza nowoczesności*, przeł. A. Kopański, Kraków 1999, s. 224–226.

Autor umieszcza akcję opowieści w XVII wieku, w dość zapadłym kącie ówczesnych kresów Rzeczypospolitej. W małym miasteczku znanym z innej, a zwięzłej i wyrazistej charakterystyki:

W mieście, którego nazwiska nie powiem
 Nic to albowiem do rzeczy nie przyda
 W mieście, ponieważ zbiór pustek tak zowiem
 W godnym siedlisku i chłopa, i Żyda
 [...]

 Było trzy karczmy, bram cztery ułamki,
 Klasztorów dziewięć i gdzieniegdzie domki².

Tego rodzaju tło opowiedzianych w utworze wypadków musi rodzić z kolei pytania o wierność odtworzenia epoki i środowiska, w którym wydarzenia mają miejsce, typów ludzkich, a także o problem samej demonologii. Waclaw Kubacki wskazuje na młodopolską proveniencję tematów demonologicznych, ale równocześnie podkreśla, odsuwając myśl o prostej kontynuacji modernistycznej tematyki w utworze Iwaszkiewicza:

Miarą sztuki pisarskiej Iwaszkiewicza jest fakt, że czytając tę zapierającą dech opowieść zapominamy, że obracamy się w sferze zainteresowań Przybyszewskiego³.

Temat utworu zdaje się być w każdym razie historyczny. Iwaszkiewicz jest autorem powieści historycznej *Czerwone tarcze*, jakże przecież jednak innej od powieści typu Sienkiewicza lub Kraszewskiego. Nie odnajdujemy w niej wcale naukowych czy pseudonaukowych prób rekonstrukcji języka, choć to popularny, ale trącający łatwizną sposób indywidualizacji postaci i oddawania kolorytu lokalnego. Przy tym jest to metoda ryzykowna i niejednokrotnie unicestwiająca walory ideowe i artystyczne powieści, szczególnie historycznej, bo koncentrująca uwagę na łamigłówkach językowych i utrudniająca czytanie, istotniejszych przecież, podtekstów.

Temat opowieści zaczerpnął autor z głośnej historii opętania zakonnic we francuskim Loudun, która to miejscowość została przemianowana na swojsko brzmiący Ludyń, co z kolei pociągnęło za sobą stosowną zmianę onomastyki i toponomastyki, przetworzenie zdarzeń i kreację nowej, Iwaszkiewiczowskiej, koncepcji i interpretacji rzeczywistości ludzkiej egzystencji.

² I. Krasicki, *Monacho-Machia, czyli wojna mnichów*, Wilno 1802, s. 3–4.

³ W. Kubacki, *Krytyk i twórca*, [w:] *Jarosław Iwaszkiewicz*, Warszawa 1968, s. 200.

Opętanie

Opowiadanie może być odczytane co najmniej dwojako: można prześledzić powierzchownie bieg niezwykłej akcji i zdumiewać się z powodu niezwykłości, a nawet egzotyki, dla współczesnego odbiorcy, tematu; można doszukiwać się – „głębszych sensów”, albowiem utwór Jarosława Iwaszkiewicza jest w dostatecznym stopniu dziełem sztuki i może stanowić przedmiot bardzo wszechstronnych rozważań.

W dobie daleko posuniętego procesu laicyzacji klasztory i ich mieszkańcy stanowią na ogół odległe peryferie zainteresowań współczesnego społeczeństwa. Natomiast sama demonologia, aczkolwiek w naszym kraju traktowana w zasadzie w sposób racjonalistyczny i rzeczowy, zyskuje nowy sens, sens swoistej repliki na te nieoczekiwane we współczesnym świecie dążności.

Oczywiście, całkiem inaczej przedstawiała się ta sprawa w średniowieczu, kiedy to nastąpił silny rozwój klasztorów, ale też dały o sobie znać wynaturzenia, wynikające zarówno z masowości przypadków dobrowolnego podporządkowywania się klasztorным regułom, jak też z różnych niekonsekwencji organizacyjnych, zwłaszcza klasztorów żeńskich. Kobieta w ówczesnym powszechnym mniemaniu jest istotą nieczystą... Píše o tym w swojej pracy *Klasztor i kobieta* Stanisław Wasylewski:

Kobieta jest furtką, przez którą piekło w duszę człowieka trafia, zaś zakonnica, dziewica boża, to zatyczka, która furtkę podpira. Coraz i coraz wali szatan głazami w tę furtkę i całe skały interna w nią ciska. Lecz biada, jeśli ugnie się zatyczka i ciaikiem siostrzyczki wstrząśnie dreszcz rozkoszy⁴.

Oto atmosfera i objaśnienie zdarzeń, które nastąpiły w ludyńskim klasztorze. Typowa dla mentalności człowieka średniowiecznego bezpośrednio doznawania mocy nadprzyrodzonych i naiwne przeświadczenie o skuteczności ludzkich zabiegów, stosowanych wobec owych mocy. Wasylewski pisze: „Szatan jest dla ludzi średniowiecznych nieomal kwestią społeczną. Wątpić w istnienie szatana gorzej jest, niż wątpić w istnienie boga”⁵. W siedemnastowiecznym klasztorze „stosowano wszystkie akcesoria średniowiecza, były

⁴ S. Wasylewski, *Klasztor i kobieta*, Kraków 1957, s. 55.

⁵ Tamże, s. 55.

dewocje i umartwienia. Biczowanie i cudactwa. Był jednak [klasztor] i pozostał na długo szkołą kobiety, szerzył wśród panienek celkowych obłudę, sadyzm i histerię⁶.

Taki jest właśnie klasztor w opowiadaniu Iwaszkiewicza, takie są jego mieszkanki. Bohaterka tytułowa, matka Joanna od Aniołów, to księżniczka Bielska, wywodząca się ze zubożałego rodu, która stanowiła jako ułonna, garbata, nieznośny balast dla ojca. Poradził sobie z tym ciężarem, rzecz dla tych czasów znamienna, zapewniając córce wysoką pozycję za murami klasztornymi, skoro nie mógł jej tego zapewnić przez korzystne małżeństwo.

Z przyczyn wcześniej wymienionych pozostawały klasztory żeńskie pod nadzorem duchownych mężczyzn. Jednak reformacja, wnosząc w szeregi zakonnice daleko idące rozprężenie, przyniosła im daleko idącą niezależność. W XVII wieku Kościół odzyskuje w pewnej mierze swoje dawne znaczenie, ale nie jest to już, w nowych warunkach polityczno-społecznych, pozycja taka sama jak w średniowieczu. Klasztory, także żeńskie, do dawnej surowości reguł, a w każdym razie pod bezpośredni nadzór męski już nie wróciły. Kiedy więc do Ludynia zjeżdżają coraz to nowi mistrzowie egzorcyzmów, jest to ewenement w życiu klasztornym nie byle jaki. Matka Joanna pozwala się egzorcyzmować, czerpiąc z faktu zainteresowania nią, istotą upośledzoną, ze strony kilku mężczyzn, swego rodzaju satysfakcję.

Cała sprawa opętania zakonnice z Ludynia tłumaczy się racjonalnie faktami przedstawionymi w utworze. Oddzielone od świata klasztornymi murami młode kobiety, wyłączone z normalnego życia, popadają w stan nie przemiłującego podniecenia, a rozogniona wyobraźnia podsuwa im najrozmaitsze obrazy i możliwości realizacji podświadomych pragnień, o których zasłyszały z ust okolicznych szlachcianek w parlatorium, gdzie matka Joanna chętnie przebywała, dzieląc się ze świeckimi rozmówczyniami własnymi, rzekomo, przeżyciami. Aż poszła wieść, że ksiądz Garniec to czarownik, zdolny przenikać do klasztoru przez mury wbrew woli świętobliwych panienek. Realistycznie ocenił całe zjawisko proboszcz Brym, udzielając wskazówek nowemu egzorcycie: Myślę, że tym panienkom bardzo by się chciało, żeby Garniec do nich przychodził i że to tylko te chęci tak im do głowy uderzyły [JI, s. 185]⁷.

⁶ Tamże, s. 150.

⁷ Wszystkie cytaty z opowiadania *Matka Joanna od Aniołów* przytaczam za: J. Iwaszkiewicz, *Opowiadania 1918–1953*, red. J. Lisowski, J. Iwaszkiewicz, Warszawa, 1954 i zaznaczam w tekście skrótem [JI, numer strony].

Przeświadczenie o opanowaniu siostr przez diabły było powszechne, a podtrzymywali je sami ojcowie, którzy zjechali do klasztoru, poprzez metody działania, jakie stosowali, bardzo zresztą charakterystyczne. Podpatrzył je znakomicie oberżysta Janko, człowiek trzeźwo myślący, choć się z tym myśleniem kryć musi.

Tutaj nie ma żartów! Jeden nowy ksiądz proboszcz, co się tylko modli i na nic innego nie zwraca uwagi, a reszta to prawdziwy sądny dzień. Każdy tylko jeden drugiego szpieguje i potem księżom do klasztoru donosi... A ci to uważają, czy kto czego złego nie powie, i zaraz ciągną na spytki, a gdzie, a co, a jak? Czy cię Pan Bóg natchnął, czy czart? [JI, s. 174]

Zarówno spalenie księdza Garnca, jak i publiczne egzorcyzmy miały na celu wzmożenie pobożności maluczkich. Takie jest przeświadczenie ojca Lak-tancjusza: „On twierdzi, że skoro lud diabła widzi – to lepiej wierzy w Pana Boga i w Kościół katolicki. Toteż pokazuje ludowi, co tylko może – jak sztuki na jarmarku” [JI, s. 186]. A przecież ów stos nie tylko interesom Kościoła, ale też dworskim służy, o czym wnioskował Wołodkowicz z przypadkowo podsłuchanego dialogu między dworzanami królewicza Jakuba.

Atmosfera pospolitej ciekawości, a przy tym nie pozbawiona grozy, musiała silnie ekscytować zakonnice, pobudzać je do coraz efektowniejszych demonstracji objawów szatańskiej działalności. A zakres możliwości miały duży, bowiem najbardziej nawet gorszące zachowanie szło na karb złego.

Na tle swoich mocno znerwicowanych towarzyszek korzystnie prezentuje się furtianka, siostra Małgorzata à Cruce. Fizycznie zdrowa, niezmiernie pociągająca dla Wołodkowicza, dla panów Piątkowskiego i Chrząszczewskiego, zachowuje równowagę psychiczną najwyraźniej dzięki funkcji, jaką wypadło jej pełnić. Częste i bezpośrednie kontakty ze światem zewnętrznym, wypadki do karczmy na ploteczki do pani Józi, na tańce, na kufel w męskiej kompanii, oto co buduje odmiennosć tej zakonnicy.

Miłość

W centrum uwagi czytelnika znajduje się postać księdza Suryna, niefortunnego egzorcysty, ufego w swoje, kształcone w ciągu lat klasztornych wyrzeczceń, metody i sposoby na diabła, które okazują się nieprzydatne w zetknięciu

z bujnym potokiem życia, bo wydumane w zaciszu i odosobnieniu, w warunkach niejako cieplarnianych...

Prawie od dzieciństwa był on związany z klasztorem z racji wielkiej pobożności matki, która sama pod koniec życia zamknęła się w klasztornej celi, nie zaznała prawdziwego życia. Podróż do Ludynia sama w sobie stała się więc wielkim wydarzeniem w spokojnym ciągu losów egzorcysty. Między wierszami można wyczytać, że „słodka pobożność matczyna” łączyła się z realną oceną sytuacji materialnej rodziny (ubóstwo małej gospodarki), co czytelnika *Pamiętników* Chryzostoma Paska nie zadziwi w najmniejszym stopniu, bo to dla mentalności siedemnastowiecznej niezwykle charakterystyczne. Wywodząc się z pobożnego środowiska nasz bohater „wzbierające w sercu uczucie, które wstawało co wiosna i zjawiało się co jesień budzącą się tęsknotą nie wiadomo do czego” [JI, s. 163] uważa za tęsknotę do Jezusa. Osiąga też postępy w świętobliwości tak znaczne, że prowincjał jego właśnie uważa za najlepszego kandydata na poskromiciela szatana w odległym klasztorze urszulanek, w środowisku, o jakim nie miał nawet wyobrażenia. Odnosi się wrażenie, że nawet prowincjał nie w pełni zdawał sobie sprawę z istoty zjawisk, zachodzących w ludyńskim klasztorze ani z tego, na co naraża niedoświadczonego mężczyznę. Toteż nawet przeczytawszy list polecający, stary proboszcz, ksiądz Brym, znający życie „od podszewki”, nie żywi szczególniejszego zaufania do swego gościa. „Prowincjał pisze o księdzu takie rzeczy... Ale czy diabły będą słuchały twojej świętości, ojciec drogi, to jeszcze nie wiadomo” [JI, s. 163].

Ksiądz Brym ma własne, uzasadnione, widzenie sprawy. Ale młody egzorcysta, wychowany i wykształcony w klasztorach, po kilkumiesięcznych rozmyślaniach we własnej celi, wyrusza spełnić swój obowiązek z pełną świadomością ciężącej na nim odpowiedzialności i zaufania, jakim go obdarzono, a także efektów, jakich oczekiwano, przy tym tkwi w przeświadczeniu o własnej, całkowitej obojętności na uroki świata doczesnego. Powoli autor przygotowuje ostateczną tragedię. Bohater podejmuje walkę z jednym z ludzkich przeznaczeń, jakim jest miłość, i niczym bohater antycznej tragedii ponosi klęskę (budząc trwogę i litość), zbyt późno pojąwszy, że szatan atakuje wcale nie tam, gdzie się go oczekuje, że los ludzki spełnia się przekornie na opak, kiedy zdajemy się dosięgać upragnionego celu.

Podróżując, ksiądz Suryn raz po raz ulega odkrywającej się przed nim nagle i w całej okazałości przyrody. Odżywają dawne młodzieńcze, czy raczej

dziecinne jeszcze, przeżycia i doznania, idealne i niewinne, co zrazu uspakaja księdza, ale wnet w głębi podświadomości, a potem też świadomie nabiera realnego ludzkiego sensu.

Niebem leciały żurawie – hen, na południe, i ojciec Suryń śledził ich lot, zadzierając głowę...

– Co, ojciec wielebny, wolna ptaszka? – zapytał Wołodkowicz cichutko, ale przenikliwie. I ksiądz Suryń doznał w odpowiedzi na to pytanie dziwnego uczucia: ścisnęło mu się coś w sercu, jakby go zemdliło nagle, i poczuł coś – na pół tęsknotę, na pół wspomnienie [JI, s. 160].

Podróżny spotyka w trakcie swojej wędrówki różnych ludzi, obserwuje różne ich postawy wobec zagadnień, co do których, jak mu się wydawało, miał dotychczas całkowitą jasność i pewność. Niepokoi go także zachowanie, co najmniej niezwykle, owego szaraczkowego szlachcica, co po trosze z konieczności, a po części z upodobania do pasożytniczego trybu życia, wędruje z odpustu na odpust, zawsze rad się czegoś dowiedzieć, aby osobiste korzyści ciągnąć, choćby poczęstunek dworzan królewskich, albo i doznać zaszczytu uprowadzenia siostry Małgorzaty dla zaspokojenia pragnień pana Chrzęszczewskiego. Ten typowy przedstawiciel swojego wieku miesza wyznania wiary z czynami daleko odbiegającymi od konsekwencji moralnych tejże wiary.

Ksiądz Suryń obdarzony niemałą wrażliwością łatwo wyczuwa zakłamanie w poczynaniach przygodnego znajomego, obrotnego, dociekliwego, uprzedzającego życzenia, przewidującego postępowanie ludzkie dzięki dużej znajomości psychiki człowieka... A tego księdzu Surynowi brak. Wobec wielu zdumiewających go, ale naturalnych obiektywnie fenomenów egzystencji ludzkiej Suryń staje niewinny, lecz zarazem bezradny i bezbronny. Łatwo zapadają w jego pamięć słowa i zdarzenia. Jakże fatalnie zapamiętał siekiere, porzuconą w sieniach karczmy na rozdrożu, jak tragicznie zaciążyła na jego losach wróżba Cyganki. A przecież, obiektywnie, jaka mogła być wróżba, gdy było wiadomo, że zatrzymał się w karczmie, aby odpocząć przed dalszymi trudami podróży do Ludynia, gdzie czekała na ratunek dusza zakonnicy, której szaleństwa i skłonność do pięknych księży znane były szeroko, nie bez różnych pikantnych szczegółów?

Nie znalazły też uznania u świętobliwego zapaleńca ostrzeżenia księdza Bryma: „Świętobliwe osoby w naiwności swojej mogą być bardziej łatwowierne niż takie, co się znajdują w świecie i znają wszystkie jego zasadzki” [JI, s. 184]. Ta ocena proboszcza znajduje potwierdzenie słuszności już w czasie

pierwszego spotkania z Matką Joanną. Siostra Małgorzata à Cruce komentuje to pierwsze starcie w gronie przyjaciół w karczmie pana Janki: „Wczoraj odprowadziłam go do pokoju, po rozmowie z matką Joanną był bły jak trup i ledwie szedł... Pokazała mu swą zwykłą sztuczkę z okoponą klamką”. [JI, s. 284]

I charakterystyczna rzecz – ani sama informatorka, ani słuchacze nawet przez chwilę nie wątpią w prawdziwość opętania matki Joanny, mimo jawnego stwierdzenia, że to oszustwo. Co więcej – nie chcą w to wątpić, bo ileż by urody życia przepadło: „Niech nie oszukuje, niech nie oszukuje, to wszystko musi być prawdziwe. Inaczej ja się nie zgadzam” [JI, s. 206] Wołodkowicz reaguje jak kapryśnię dziecko, któremu odbiera się ulubioną zabawkę. Jeszcze bardziej interesująca jest swoista duma furtianki, zdawać by się mogło rozsądnej i zrównoważonej siostry: „To prawdziwi diabli w naszym klasztorze hulają [JI, s. 205].

Książd Suryń ulega bez większych oporów swoistej kokieterii zakonniczy, kokietującej opętaniem. Wstępując po stopniach kolejnych sukcesów, staje wobec faktu prawdziwego uczucia, które bynajmniej nie jest bezpieczne od pomówień ze strony ludzi prymitywnych, takich, co to ich na żadne uczucia nie stać i zawsze gotowi je sprowadzić do przejawów najelementarniejszych popędów, dawać ich wulgarną interpretację, jak to czynią „podglądacze”, Wołodkowicz i Odrzyn.

Pierwszym krokiem ku upadkowi staje się odniesione w czasie publicznych egzorcyzmów zwycięstwo nad szatanem, nieporównywalnie efektywniejsze od osiągnięć pozostałych księży.

Matka Joanna chętnie podporządkowuje się łagodności działania nowego egzorcysty, jego spokojnym, pełnym powagi słowom, jego sposobowi postępowania krańcowo różnymi od postępowania innych ojców. Książd Suryń rychło przerywa owe jarmarczne przedstawienia, zwłaszcza że po osiągnięciu pewnych widocznych efektów nie może postąpić ani kroku dalej. Matka Joanna postępuje, jak się zdaje, ze swoistą kobiecą konsekwencją. Urządzenie osobnego parlatorium na strychu klasztoru traktuje egzorcysta jako warunek dalszego skutecznego działania w kierunku wypędzenia pozostałych czterech diabłów, które uparcie nie chcą opuścić ciała zakonniczy. „Matka Joanna znajdowała się zazwyczaj po jednej stronie kraty, a ojciec Suryń po drugiej – na stryszku panowała kompletna cisza i w ten sposób byli bliżej siebie” [JI, s. 241]. Matka Joanna stara się księdza sobą maksymalnie zain-

teresować, a następnie, niewinnym wyjaśnieniem gorszących przypuszczeń wywołać nie tylko podziw dla siebie, ale zapewne czułość.

Następuje naturalne w takich przypadkach zbliżenie: w czasie wspólnych biczowań dostrzega ksiądz Suryń, że ułomność podopiecznej jest, właściwie znikoma, a potęgującą się miłość, nie po prostu – pożądanie, uznaje za coraz gwałtowniejsze ataki szatana. Matkę Joannę pragnie Suryń coraz bardziej uchronić od dalszych przykrości ze strony demonów. A kiedy wreszcie uświadamia sobie istotę więzi, jaka łączy ich oboje, rozpaczliwie szuka wyjścia, udaje się nawet do miejscowego cadyka (zawsze usłużny Wołodkowicz znalazł się w porę na miejscu aby całą rzecz ułatwić), gdzie słyszy pełne przejrzystych aluzji opowiadanie o młodym purycy, zakochanym tak dalece, że i po śmierci nie opuścił dziewczyny, a próba wypędzenia jego duszy spowodowała śmierć ukochanej. Szatan to świadomość istnienia drugiego człowieka, którego pragniemy zdobyć lub który nie przeszedł koło nas obojętnie. Reb Isze z Zabłudowa przyznał się do osobistej porażki. „Miłość jest na dnie wszystkiego, co się na świecie dzieje, orzeka cadyk” [JI, s. 260].

Kiedy ojciec Suryń podejmuje ostatnią próbę w parlatorium na strychu, dochodzi do milczącego wyznania. Jeszcze ona demonstruje diabelskie szaleństwo, jeszcze on jej prawi o świętości, ale oboje przemieniają się stopniowo, stają się po prostu ludźmi. Matka Joanna w porywie gniewu wyznaje, że pragnie tylko pełni życia, czego nie daje jej klasztor, jej szamotanie jest szamotaniem ptaka o spętanych skrzydłach, a jej partner dostrzega nagle otwierające się zdumiewające i nieoczekiwane perspektywy wspólnej drogi. „Wszystko przez miłość i wszystko dla miłości” – powtarza zasłyszane zdanie. Następuje uspokojenie czy odrętwienie i jednocześnie kulminacja:

Pochylił głowę, wsparł ją na szorstkim drzewie i wielki płacz wstrząsnął jego piersiami. Gdy tak szlochał, poczuł, że dwie wąskie dłonie matki Joanny jego głowę ściskają mocno, mocno... [JI, s. 275].

Było to uderzenie przerastające siły księdza. Przez kilka dni choruje, a potem już nie chce opuszczać Ludynia, pragnie na zawsze pozostać w pobliżu matki Joanny, nie snując zresztą żadnych konkretnych planów. Podporządkowując się jednak poleceniom prowincjała rusza w drogę do połockiego klasztoru, gdzie miałyby wrócić do równowagi. Nie jest jednak w stanie zainteresować się jakąkolwiek sprawą, myśli wyłącznie o ukochanej istocie pozostawionej małodusznie własnemu losowi, a nocą, w karczmie, opanowuje

go idea, że szatan może wrócić do porzuconej matki Joanny. Zawiera więc z nim w myśli układ, nawet daje mu dowód całkowitego oddania w trwożliwej trosce o szczęście ukochanej kobiety: „Cały ten targ z szatanem, by został w duszy księdza za cenę zbrodni... mówi o poświęceniu miłości, które ukochanej istocie wszystko co złe pragnie odebrać”⁸.

Ksiądz Suryn ani przez chwilę nie wątpi, że jego uczucie jest następstwem zwycięstwa szatana, ale nie myśli ani przez chwilę o jego przytłumieniu lub odrzuceniu. Tragiczna to postać, jego poświęcenie okaże się daremne, jego życiowe doświadczenie – czy posłuży kiedykolwiek w dalszym biegu klasztornych dni?

To tragedia człowieka nie przeczuwającego, rzuconego nieoczekiwanie między zwyczajnych ludzi z ich zwyczajnymi słabościami i ułomnościami.

Morał

Kiedy ksiądz Suryn przypadkowo zwraca uwagę na siekiere, o którą się potknął w karczmie Wołodkowicz, czytelnik doznaje uczucia niepokoju, ale nie jest w stanie wyobrazić sobie roli, jaką ten błyszczący przedmiot może jeszcze odegrać choć, dzięki mistrzowskim pociągnięciom Iwaszkiewiczowskiego pióra, odczuwa pewne podniecenie, zwłaszcza że wydarzenie miało miejsce w ciemnej sieni i związane było z postacią szlachcica, raz po raz robiącego na księdzu nie w pełni uświadamiane wrażenie, że jest on, jeśli nie samym szatanem, to jego wysłannikiem, jego powolnym narzędziem, co jednocześnie udziela się czytelnikowi.

W kompozycji utworu uderza absolutne wyzyskanie każdego elementu fabuły. Jadąc do Ludynia ksiądz Suryn niejako wypróbuje narzędzie, wracając korzysta z niego, aby dać rękomię szatanowi. Przypomina się tu znana zasada kompozycyjna Czechowa: jeżeli w pierwszym akcie powiesiłeś strzelbę na ścianie, to w kolejnych musi ona wystrzelić. Przy zachowaniu absolutnej konsekwencji całe opowiadanie toczy się w sposób niezwykle naturalny, jakby prowadzone mimochodem, bez szczególniejszej troski o sens i kompozycję, tendencje ujawniają się czytelnikowi w wyniku głębszych przemyśleń. Wydarzenia układają się w pospolity ciąg, a jednym niekiedy zdaniem ukazują autor nowe

⁸ J. Rohoziński, *Jarostaw Iwaszkiewicz*, Warszawa 1968, s. 233.

perspektywy, nowe możliwości interpretacji rzeczywistości, za każdym razem w ujęciu skrótowym, aluzyjnym jedynie, ale dającym odbiorcy wystarczającą pożywkę do tworzenia określonego kształtu opisywanych przedmiotów.

Równoczesność wyglądown sugerowanych przez pisarza zdaje się decydować o pełni obrazu, o dosyć informacji, choć, zdawać by się mogło, stosunkowo niewielki objętościowo utwór nie stwarza realnych możliwości tego rodzaju.

Już w pierwszym węźle intrygi, w karczmie na skrzyżowaniu dróg, sprawa opętania urszulank przedstawia się różnorako: Cyganka widzi przede wszystkim romans urodziwego księdza Garnca, Wołodkowicz chciałby zobaczyć diabła, furman Juraj, jak się później okazało, cierpiał tylko z powodu nieotrzymania posiłku.

Jeszcze bardziej różnorodne oświetlenie otrzymują wydarzenia mające miejsce w klasztorze u celu podróży księdza Suryna. Właściciel zajazdu, pan Janko, reprezentuje postawę pełnego rezerwy milczenia, zwłaszcza ze względu na docieklivość przyjezdnych księżnych, a przeciw diabelskim sprawkom nic nie ma, nawet jest im rad, bo gości, a z nimi pieniądze napędzają. Ksiądz Brym uważa zakonnice za rozhisteryzowane baby, co to już nie jednemu zaszkodziły, a szatana za jedną ze stron ludzkiej natury. Same zaś urszulanki podtrzymują ideę nawiedzenia zakonu przez diabły, bo to im zyskuje sławę w okolicy, wyróżnia je spośród szarego tłumu sióstr zakonnych, zgorzkniałych i opuszczonych, podczas gdy ksiądz Józef widzi w tych oswojonych z diabelskimi figłami kobietach nieszczęsne ofiary piekielnych mocy. Z kolei obaj parobcy, Kaziuk i Juraj, traktują szatana najprościej i najbardziej serio. A używają przeciw niemu niewyszukanego sposobu, jakim jest żegnanie i osiągają całkowity sposób. Trzeba sporego wyrafinowania, aby diabła w sobie rozbudzić.

Nie można przy tym pominąć faktu, że reb Isz ma własny pogląd na sprawę opętania zakonnice, a ksiądz prowincjał, wysyłając ojca Suryna w trudnej misji nie był w stanie udzielić mu jakiegokolwiek sensownej rady.

Wszystkie przedstawione zdarzenia są więc podporządkowane jednemu, centralnemu, równocześnie owo centrum ze wszec stron rozjaśniając, nadając mu miąższość i pełnię, przy czym same zyskują na wyrazistości.

Typowy dla baroku „realizm bezwzględny, realizm pokroju naturalistycznego”⁹, tak świetnie przez Iwaszkiewiczza podchwycony, w nie mniejszym stopniu przyczynia się do odczucia pełności i wszechstronności przedstawienia

⁹ Tamże, s. 233.

opisywanego wycinka rzeczywistości. To samo twierdzenie można odnieść do języka utworu, utrzymanego w ramach współczesnej polszczyzny, a przecież raz po raz wpadającego, w ściśle racjonalnym zakresie, w ton mowy potocznej, prowincjonalnej. Wszystko w utworze jest dane jako oczywista i integralna część jego rzeczywistości, nigdy jako uboczna informacja „z zewnątrz”. A więc w sposób wysoce artystyczny. Zainteresowanie budzi również układ proponowanych przez autora treści. Całość zamyka się jakby w ramach, utworzonych przez przedstawienie podróży do Ludynia, poczynając od karczmy na rozdrożu i drogi powrotnej w tejsze karczmie zakończonyj. Taki układ zdaje się stanowić alegorię losu ludzkiego, wielkie nadzieje i zamierzenia, potem uporczywe dążenie, sięgnięcie po ideał, który okazuje się nieuchwytny, wreszcie rezygnacja bez możliwości powtórzenia próby. Niekiedy jeszcze rozpaczliwy zryw. Morał opowieści jest jednoznaczny, choć nie pesymistyczny: losy człowieka pozostają w jego własnych rękach i zależą od racjonalnych decyzji.

Wypadałoby jeszcze wrócić do spraw okupacji. Kazimierz Wyka ujmuje zagadnienie następująco:

Dreńczące matkę Joannę demony, majaki, zwiidy nie tylko z jej wyobraźni, ale i z nocy okupacyjnej pochodzą. Wskrzeszając je, pisarz zdaje się mówić: oto czemu sposobny materiał wyobraźni dostarcza noc. Nie osądzam jej wprost, lecz patrzcie i osądźcie sami¹⁰.

A może to po prostu opowieść o zawiłościach ludzkiej natury, wszędzie i zawsze? Może przygoda księdza Suryna to godowy lot modliżki, w czasie którego ON zaznaje szczęścia tylko raz, aby umrzeć? I szczęście to jest prawdziwe, bo niepowtarzalne?

LITERATURA

Iwaszkiewicz J., *Opowiadania 1918–1953*, red. J. Lisowski, J. Iwaszkiewicz, Warszawa, 1954.

Krasicki I., *Monacho-Machia czyli wojna mnichów*, Wilno 1802.

Kubacki W., *Krytyk i twórca*, Łódź 1948.

Musiolik M., *Szaleństwo kobiety w „Matce Joannie od Aniołów” Jarostawa Iwaszkiewicza*, <http://www.gender.pl>.

¹⁰ Tamże.

Ritz G., *Pogranicza nowoczesności*, przeł. A. Kopacki, Kraków 1999.

Rohoziński J., *Jarosław Iwaszkiewicz*, Warszawa 1968.

Wasylewski S., *Klasztor i kobieta*, Kraków 1957.

Jolanta Doschek

University of Vienna

SUMMARY

Jarosław Iwaszkiewicz's *Matka Joanna od Aniołów*. A Short Story about Possession

Jarosław Iwaszkiewicz wrote the story *Matka Joanna od Aniołów* (*Mother Joan of the Angels*) in 1943. At first glance, the year 1943 suggests a connection between the work and the years of occupation. It is all the more surprising that the content of the work seems to have nothing in common with the present. However, an experienced reader who is familiar with the complete works of the Polish author will try to find Iwaszkiewicz's attitude towards the occupation period in the story and will also look for the hidden current content and, above all, for the thematisation of evil.

Keywords: opętanie, klasztor, kobieta, egzorcyzmy, miłość.

Słowa kluczowe: possession, cloister, women, exorcism, love.



Hryhorij Kwitka-Osnowjanenko (1778–1843), portret,
XIX wiek (autor nieznany)

Artur Malinowski

Odeski Uniwersytet Narodowy
im. Ilji Miecznikowa, Ukraina
ORCID: 0000-0001-5687-6413

ФІЛОСОФІЯ СЕРЦЯ ЯК ТРАНСФЕР ХРИСТИЯНСЬКОЇ МОРАЛІ В ПОВІСТЯХ ГРИГОРІЯ КВІТКИ-ОСНОВ'ЯНЕНКА

Серце – один з найчастотніших образів Біблії і найуживаніших концептів у творах отців церкви. В українській культурній традиції воно знайшло сприятливий ґрунт для осмислення в річищі ментальності та антропології, формування специфічного вчення про моральність, душевне пізнання світу, органічне засвоєння правди життя за допомогою переживань, почуттів, емоцій. Ця проблематика є наскрізною в працях Кирила Ставровецького, Григорія Скоровороди, Памфіла Юркевича та ін. філософів, які послуговувалися поняттями «безодні» (Августин Блаженний), «глибокого серця» (Св. Письмо) і застосовували їх для встановлення зв'язків між людиною і абсолютном, Богом в індивідуальному релігійному досвіді. Зазначимо, що інструментарій філософії серця уможлиблює глибше розуміння феномену чутливості в сентименталізмі. Квітка-Основ'яненко як фундатор нової української прози долучився до осмислення концепту серця, психічних проявів сердечного і пов'язав їх з національними канонами характеротворення, сприйняттям жіночого образу, душі крізь домінанти української емоційності.

Маруся – надто сильна позиція всієї української прози, що народжується в річищі традицій і одночасно їх оновлює, пристосовуючи до вироблення національних канонів художності та їх узгодження з потребами тодішнього читача, пробудженням у ньому рецептивної активно-

сті, емоційності, прихованих ресурсів сприймання. Л. Ушкалов назвав цю повість «справжнім архітвором», розуміючи її конструктивну роль у літературному процесі дошевченківської доби. Написання тексту перетворюється на соціально і національно значущий акт, адже є послідовним доведенням придатності української мови до творення нової прози з увиразненим аналітичним складником. Розбивка текстової цілісності на сегменти «і звичайного, і ніжненького, і розумного, і полезного», відхід від *готового*, стереотипного слова котлярещини, намагання точно і достеменно передати душевні дотики «внутрішньої людини» активізувало читацьку активність і відкривало канали комунікації з твором і його автором. Читач одразу, без зайвої рефлексії і застосування можливих інтерпретаційних практик проникає всередину твору, в коло симпатій і антипатій персонажів, у світ їхніх ілюзій. Його зустріч із ними відбувається в площині чутливості, котра й створює загальний емоційний фон. Саме ним зумовлений і тип авторського завершення героя, зображеного світу, цілості твору. За М. Бахтіним, в цій ситуації «герой оволодіває автором. Емоційно-вольова предметна настанова героя, його пізнавально-етична позиція у світі настільки авторитетні для автора, що він не може не бачити предметний світ лише очима героя і не може не переживати лише зсередини події його життя; автор не може знайти переконливої і усталеної точки опори поза героєм»¹.

Подібна відсутність дистанції між ними, діалог душ був втіленням у текстовій матерії власного емоційного досвіду, проекцією давніх релігійних переживань, пропущених через серце, сферу внутрішньої душевної біографії. Цю міжсуб'єктну контактність і оголеність відчув Т. Шевченко: «Вас не бачив, а вашу душу, ваше серце так бачу, як, може, ніхто на всім світі. Ваша *Маруся* так мені вас розказала, що я вас навиліт знаю»². Текстуалізація чутливості першопочатково здійснювалася в контексті полеміки з П. Гулаком-Артемовським, котрий не асоціював українську мову з високою літературою, заперечував можливість створення чогось «серйозного, зворушливого» і не зміг зламати у власній творчості міцний фундамент бурлескності у вигляді «грубого, лайливого, блюзнірського». Згодом твір набув такої сенситивності, що повністю зруйнував «гори-

¹ М.М. Бахтин, *Естетика словесного творчества*, Москва 1979, с. 18.

² Т. Шевченко, *Зібрання творів у 6 т.*, т. 6, Київ 2003, с. 15.

зонт очікування» і змістив рецептивні плани, бо ж, як писав Є. Гребінка, в повісті «лагідні почуття показані так добре», що навіть ті, «котрі мали намір сміятися при одному імені Марусі, під кінець повісті плакали».

Дійсно, Квітка творить нову філософію тексту, заґрунтованого не на попередніх риторичних матрицях і вже вироблених моделях, а на неупередженому антропологічному досвіді, на перетворенні в *естезис*, *актуальність прекрасного* (Г. Гадамер) самої гущини життя, бурхливого мерехтіння непорядкованих людських емоцій і почуттів. Хоча без використання традиційних прийомів, принаймні, на формальному рівні Квітці обійтися не вдалося. Очевидно, будь-який досвід, експеримент, новий тип літературності потребує певних рамок, умовних структурних перегородок. Зчаста вони, навпаки, підкреслюють авторські новації. Нарация в *Марусі* обрамляється своєрідною інтродукцією, таким собі риторичним розмислом, метаприйомом, що в різних варіаціях застосовується і в інших повістях Квітки. Для нього це релікт, архітекст, в якому акумульовано релігійний досвід та ідею монастирського усамітнення, служіння Богу. Як слушно зазначає Л. Ушкалов,

початки Квітчиних повістей підходжі до звичайних церковних проповідей. Принаймні їхня морально-дидактична спрямованість дуже виразна й сильна. А подальшу фабульну частину Квітка розгортає як барвистий образок-ілюстрацію, свого роду риторичний *exemplum*, до висловленої на початку теми³.

Слід зауважити, що ця рамка є способом підключення до традиції, підкресленням відмінностей між чужим і своїм словом, дедукцією готового риторичного прийому та індукцією творення художньої реальності з життя, з живого досвіду, «з природи, без жодного прикрашання і відтушовування». Квітка вводить старовинний мотив відносності всього сущого, марності і швидкоплинності земного життя, стверджує первинність божественного, ідеального, вічного. Риторична преамбула до твору нагадує фреймову конструкцію передовсім за концентричним типом розгортання значень, сусідства різних культурно-історичних вкраплень. І справді цей коротенький вступ побудований за принципом *літературності*, палімпсесту, в якому відлунює біблійний текст, концептосфера

³ Л. Ушкалов, *Григорій Квітка-Основ'яненко*, Харків 2012, с. 28.

української літератури XVII–XVIII ст., елегійна мотивіка європейської сентиментальної поезії, навіть приховані в непрямій цитатності дантівські ремінісценції («та воно тобі усе равно, що блукаєш у дрімучому лісі»). Застосування такого багатого арсеналу текстуальності супроводжується обстоюванням тези про необхідність смирення і покори Богові, несутнього прийняття долі, хвали і слави Божої премудрості. Одночасно йдеться про гріховність пристрасті, що прив'язує людину і до речей, і до інших людей. Адже все минає, відходить у засвіти, життя повсякчас змінюється і має свою логіку, узгоджену з божественною волею. Отже, на початку твору окреслюються координати його сприймання, і по суті в обгортці риторики, тверезого мислення обґрунтовується етика сентименталізму. Відлунням релігійного світогляду в ньому є ідея рівності всіх суспільних станів, бо ж люди «на сім світі такі ж гості, як ти і усякий чоловік, – чи цар, чи пан, чи архирей, чи салдат, чи личман».

Услід за морально-дидактичною настановою оповідач розгортає надзвичайно психологізовану для того часу історію кохання простої селянки Марусі, наділяючи її складним комплексом чутливості. Абстрагуючись від соціальності як неодмінного маркера зовнішніх проявів емоційності і критерію типологізації почуттів за становими ознаками, Квітка занурює в саму стихію внутрішнього життя, в непередбачувані комбінації психології поведінки. Його цікавить *homo sentiens* як такий, тому психологізація образу Марусі відбувається в щільному переплетінні внутрішнього і зовнішнього, себто в насиченні фізичних порухів і жестів глибоко утаємниченим змістом. Творча зухвалість Квітки в тому, що він, так би мовити, «пересадив» на необроблений селянський ґрунт окультурений комплекс почуттів і тим самим створив умови для неоднозначного сприйняття тексту, різночитань і актуалізацій значень відповідно до естетичних смаків критиків. Попри цей рецепційний зсув і закиди про те, що «Маруся чи Галочка накидають швидше на панночок, а не на простих дівчат», текст засвідчує інше. Квітка йде далі Карамзіна з його соціально-етичною тезою «і селянки кохати вміють!», і пропонує перш за все національний вимір загальнолюдських категорій кохання і чутливості. Він архетипізує чутливість, вписує її в тяглість національної історії, створює український жіночий імідж, протиставляючи його іншому, чужому, стандартизованому і знеособленому. У цьому відношенні Квітчина поетика жіночої душі ще й міцне знаряддя осмішування сентимента-

лістських кліше і водночас утвердження національних канонів писання, карбування в прозовому слові відлунь народної творчої і трагічних перипетій історії.

У *Сердешній Оксані* структура особистості втілюється в комбінаториці чутливості і соціальності. Увесь час ці два плани йдуть поряд, перехрещуючись і витворюючи несподівані форми психологічного аналізу і зумовлюючи зміни в архітектоніці персонажа. На тлі більш ідилічної *Марусі* тут відразу порушено епічну рівновагу, бо ж зустріч Оксани і капітана – це зустріч соціально нерівних, відстань між якими дедалі збільшується нагнітанням контрастних опозиційних відношень у творі. Насправді сюжетика тут відбиває вже засвоєний світовим письменством досвід художнього узагальнення долі персонажа як руху від вихідного стану речей до пошуку себе в *іншому*, зміни життєвих орієнтирів, набуття нового статусу, або ж остаточної втрати шуканого, невідворотного порушення гармонії. Такий алгоритм сюжетних дій був добре знаним в європейській літературі і користувався попитом у тодішнього читача. Недарма *Сердешна Оксана* – єдиний твір, перекладений французькою мовою невдовзі після смерті письменника. Транзитивність тексту, віднайдення в ньому спільних для різних національних літератур схем укладається якраз у прокрустове ложе співвідношень чутливості і соціальності, які визначають рух сюжетної дії. Відразу зауважимо, що соціальність постає первинним компонентом, котрий впливає на систему відносин героїні зі світом, визначає її місце в народно-патріархальному колективі і згодом набуває трагедійних обертонів.

Письменник максимально *озовнішнює* світ Оксани, описує її як особу екстравертного типу, що усвідомлює себе органічною частиною колективу, сповідує його мораль і цінності, здатна до репродуктивного відтворення вікових традицій. Вибудований за принципами народної естетики образ сільської дівчини поєднує в собі ройову і конвергентну комунікацію зі світом. Ототожнюючи себе з групою, спільнотою, будучи однією з багатьох, героїня цілком відкрита життю, захищена від ворожого світу нормами патріархальної моралі і навіть не відає про небезпечність роз'їдаючої рефлексії. Водночас Оксана й не така, як всі, її всіляко виділяють як найгарнішу, найчепурнішу, найвеселішу («... краса усьому селу..., усі люди зібрались затим, щоб подивитись на Оксану...», «як зірочка вечірня між усіма зірками»). Вона ніби усвідомлює цей статус,

беручи на себе функції головної партії в організації дозвілля, збираючи всіх дівчат до купи в різноманітних народних іграх, бесідах і т. ін. У цьому відношенні героїня є повною протилежністю Марусі з її тяжінням до усамітнення і зосередженістю на релігійних переживаннях. Часопростір Оксани пов'язаний не з відокремленням і униканням розваг, а навпаки, з колективністю, усвідомленням приналежності свого я до інших суб'єктів, «множинності „інших“», «інтерсуб'єктивної причетності особистості до життєпроцесу буття». Стосунки її з оточенням будуються за принципом конвергенції, цілковитої злагоди, тому з'єднуюча, «збірна» роль в організації «комунікативної події як співподії» на ґрунті віднаходження «себе в іншому, знаходячи іншого в собі (у взаємовідображенні, у взаємоприйнятті)»⁴ проливає світло на весь почуттєвий лад героїні.

Принципова відкритість обумовлює також естетичне сприйняття світу, невідривне від соціалізації міжсуб'єктних відносин. Оксана доволі чітко формулює свій ідеал, артикулюючи в ньому якраз соціокомунікативну природу. Звісно, її бачення особистого щастя не позбавлене лубочної примітивності, спрощених під впливом народної культури конотацій. Пересадження цієї ідеальної, майже казкової норми, на ґрунт реальної дійсності спричиняє розрив з патріархальним середовищем, пошук власного шляху, варіанту самореалізації. Безсумнівно, героїня мислить соціально і вдало сполучує іміджі та образи суспільного життя із становою ієрархією.

Коли б ми жили у городі, то я б з своєю красою швидко б знайшла собі якого панича. А як ми живемо тут, то я б вийшла за купця або за поповича... Якби мені таке щастя! Що то люблю, щоб у розкоші жити. Не поратись нічого, а тільки хороше жити, щоб пити й їсти, і хороше ходити було що⁵.

Водночас помисли її альтруїстичні, бо ж пов'язані з піклуванням про матір, з перенесенням на неї власних мрій та емоцій, візуально-мисленнєвим опредмечуванням її щастя в просторі ідилічного комфорту, благополуччя, радості. Вона мріє нарядити Веклу панею, догоджати їй на старість, ділитися усім із свого уявного розкішного життя. Тому

⁴ В.И. Тюпа, *Актуальность новой риторики для современной гуманитарной науки*, [в:] *Коммуникативные стратегии культуры и гуманитарные технологии: научно-методологические материалы*, Санкт-Петербург 2007, с. 56–57.

⁵ Г.Ф. Квітка-Основ'яненко, *Зібрання творів у 7 томах*, т. 3, Київ 1981, с. 267.

й обіцянки капітана купити майбутній тещі різних хусток, очіпків, суконь і всього, що вивищить і зробить її панею пришвидшує хід дії і є не просто нагромадженням етнографічних подробиць, а ретардовано зупиняє увагу читача на природі ідеалу героїні. Проте розрив зі світом свого, а згодом трагедія, і як наслідок, маргінальний стан покритки неминучі.

У надзвичайно антропоцентричній назві твору актуалізовано якраз цю лімінальність, перехідність між внутрішнім і зовнішнім, між глибиною переживань і більш поверховою емоційністю, врешті, ідеалом і дійсністю. Винесений у центр твору концепт «*сердешності*» полісемантичний і пов'язаний, принаймні, з двома аспектами психологізації оповіді. По-перше, в ньому відчитуються характерні культурно-історичні маркери філософії серця як вчення про утаємничене, глибинне, приховане в структурі людської особистості. Серце є «безоднею», вмістилищем душевного життя, мірилом пізнання і моралі. На противагу раціонально-логічному жорстко впорядкованому і об'єктивізованому сцієнтизму, серце виявляє в людині індивідуальність, засвоєння правди життя через власний суб'єктивний, досвід, емоційну сферу, тонкі дотики душевного життя.

Психологія серця» постає тим трансфером, або плавильним казаном, в якому універсалістські схеми перетворюються на сповнену інтенційності емпірику емоцій і почувань як «вияву не взагалі духовної істоти, а окремої живої дійсності людини»⁶.

Рух від загального до індивідуального відбувається і на рівні моделювання персонажного світу, і в безпосередньо авторському вторгненні в художню дійсність. Таке пропускання через себе, через своє серце і настроєву гамму образів зовнішнього світу і чужих переживань притаманне текстам з підвищеним рівнем чутливості. Естетика сентименталізму виявилася сприятливим ґрунтом для матеріалізації дотиків непередбачуваного стихійного внутрішнього життя людини в тканині тексту, в його пульсаціях і ледь вловимій авторській присутності. Текст не створюється, а *твориться* із залученням читацької компетенції, синхронізацією наративно-фабульного і психологізованого планів, виведенням назовні дещо хаотичних і невпорядкованих почувань. Відкрита структура оповіді передбачає можливість авторського і читацького співчуття, складної

⁶ Д.І. Чижевський, *Нариси з історії філософії на Україні*, Київ 1992, с. 194.

і далекої від логічного оформлення рефлексії над потоком переживань героїв, імпульсивних вчинків і дискретності мисленнєвого процесу. Увесь цей план внутрішнього подається через призму сердечності як специфічного вияву людської сенситивності, себто загостреної і підвищеної чутливості.

Концепт сердечності конкретизує і опредмечує стихійні сплески емоційності і уможлиблює їх тлумачення з позиції народної душі, котра живе не за правилами тверезих розрахунків, а занурюється у власні глибини, у своє я, сповнене до кінця не усвідомленими найтоншими порухами і дотиками сокровенного, інтимного, невидимого життя. У цьому відношенні серце не лише естетизує, надає форму неоформленим і стихійним почуттям, а й виступає потужним етнічним чинником, знаком приналежності до певних національних або кровноспоріднених груп. Тому сердечність спрямовує розвиток української художності в бік самотності, наочних зв'язків із не укладеними в нормативні ніші і прописані естетичні регулятиви безпосередніми людськими реакціями на живе буття, на форми повсякдення під народним кутом зору. Слушну думку висловлює Т. Бовсунівська:

Сенсуалізм у всіх його варіантах... потрапляючи на благодатний український ґрунт і будучи занедбаним у формалізованих лабіринтах класицистичної думки, трансформується в категорію сердечності (особливої естетичної чутливості)... *Символіка великого космополітичного загальнохристиянського серця вичерпується, коли постає питання про питомі народні цінності.* Крім того, серце не просто етнічно асоційований образ світу, а надійний інструментарій для аналізу особистісної внутрішньої сфери і «рупор соціальних і національних почувань»⁷.

Цей аспект виноситься Квіткою назовні в красномовній назві, адже *Сердешна Оксана* втілює певний сигніфікат, що складається з метафоричного означника домінанти української емоційності, уособлення нещасливої долі і традиційного етнічного імені. Назва також містить сліди авторської присутності в тексті як на рівні співчуття, співпереживання героїні, живого контакту і спілкування їхніх душ, так і в узагальненні *пережитого* як форми соціально-психологічного досвіду. Контактно-дистантні зв'язки утворюють особливий простір сентименталістської

⁷ Т.В. Бовсунівська, *Історія української естетики*, Київ 1994, с. 194–196.

чутливості, солідаризації з емоційним полем персонажа, вживання в його образ, інтенціонального проживання і примірювання сценаріїв чужого життя. При цьому зберігається пафос жалості і співчуття до знедоленої героїні, яка зазнала горя і поневірянь. Це другий – головний – вимір сердешності, надто концептного утворення, «згустку культури» (Ю. Степанов), словесного матеріального знаку, в якому нещаслива доля бідоласної героїні та авторське ставлення до неї, вияв емпатії представлені в синкретичній єдності. Витворюючи цілісне уявлення про образ людини в сентименталізмі, Квітка зміцнює сенситивне поле твору, немовби підкладаючи під *сердешність* цілу низку проявів *сердечного* («Полюби од щирого серця...», «тут, край твого серденька», «у Оксани так серце й захолинуло» і т. под.). При цьому мова почуттів героїні сусідить з авторським дидактичним словом («Усе у неї одні такі думки та гадки... аж сплакне сердешна, як їй допече до серця», «Напилась Оксана панського чаю! Будеш, сердешна, тямити – і повік оскоми не збудеш!...»). Така подвійна сенситивність підсилює значущість концептів, котрі «не лише мисляться, але й переживаються. Вони – предмет емоцій, симпатій і антипатій, а іноді й зіткнень. Концепт – основна ланка культури в ментальному світі людини»⁸.

Нашарування емоцій, чутливості і співпереживань згущують текст і прив'язують до сентименталістської традиції не лише національної, але й міжнародної. Тому можна говорити про трансферизацію концепту з вельми очевидними відсиланнями до текста-посередника – *Бідної Лізи* М. Карамзіна, в якій творчо асимільовано і пересаджено на національний ґрунт поетику західноєвропейського сентименталізму. Паралелі виявляються, принаймні, в двох площинах: пафосу авторської співчутливості до героїні і більш-менш послідовно витриманого руху сюжетної дії. Ясна річ, характерологічна схожість героїнь тут зведена нанівець. Ця двоїстість лише підкреслює національні відмінності *Сердешної Оксани*, де не просто експлуатуються загальні місця сентименталізму, а пропонується його тубільна версія, з інтенсивним обрамленням етнографічними подробицями і майстерно виписаною конкретикою, побутовими реаліями, ландшафтом. Перегуки з карамзінським текстом відчитуються як можлива демонстрація цієї відмінності і водночас як прив'язка до традиції. Саме

⁸ Ю. Степанов, *Константи: Словарь русской культуры*, Москва 2004, с. 43.

тому пульсація смислів переміщується на рівень архітекτονіки, найбільш матеріальної сфери твору, здатної до закріплення і перерозподілення знаків. По-перше, назва віддзеркалює загальні для сентименталізму конотації знедоленості, бідолоашності, безталанності, нещасної людини і т. под. У цьому відношенні і Карамзін, і Квітка вдаються до однакової риторики використання арсеналу літературної сенситивності, виводячи на поверхню твору найпитоміші його складники, наративність як сферу «ліузорного» (В. Топоров). *Сердешна* і *бідна* утворюють типологічне близьке значеннєве поле, своєрідні семантичні вузли, епіцентри сентиментальності. Проте за схожою метафоризацією криється істотна різниця в іменуванні персонажів, питома вага національного компоненту тут неспівставна. Карамзін пересадив на російський ґрунт стандартизоване ім'я з комедійно-фривольним ореолом легковажності, штучної ідилічності, любовного гедонізму, наповнивши його зовсім не тривіальним змістом. Уникнувши небезпеки «порушення якоїсь „тонкої“ естетичної рівноваги між іменем і формою, образом», письменник вдається до «лібералізації відношень між „означником“ і „означуваним“, ім'ям та його носієм у просторі літератури». Ці трансформації були частиною творення поезики з високим ступенем сенситивності, завдячуючи якій

сентименталізм набув справді нового читача і новий тип читацької активності. І тут вирішальна роль належить Карамзіну. Саме він допоміг читачеві побороти інерцію звичайного сприймання, подолати засилля елементарних автоматичних силогізмів і хибних смислових імплікацій (або таких, що «правильні» лише стосовно обмеженого кола ситуацій)⁹.

Таке балансування, гра на межі алегорії і справжнього образу, класицизму і сентименталізму, нормативності і розкнутості, створення ефекту неочікуваності і ковзання формально-змістових планів і уможливило відкриття нового типу художності, а з ним і зміни літературної свідомості як такої. Квітка не вдавався до такої трансферизації, а вчинив відповідно до висунутих ним самим постулатів національної літератури. Назвавши героїню традиційно українським іменем, він провів умовну демаркаційну лінію з російським і західним сентименталізмом і продемонстрував лабільність, вкорінення естетики чутливості в етнічну

⁹ В.Н. Топоров, «Бедная Лиза» Карамзина. Опыт прочтения, Москва 1995, с. 138.

психологію. Емоційні сплески і бурхливі почуття Оксани пов'язані не лише з коханням до капітана, але й з естетизацією дійсності за параметрами національної картини світу. Тому в її оцінці домілює переважують не культурно-історичні інтенції, а «психологіка міфу», що відсилає до народної архаїки, фольклорної стихії з її «біофілічним психотипом, потягом до усього живого, натурального й гармонійного»¹⁰. Порівняно з традиційною сентименталістською риторикою використання загальних місць, зведення різнобарвності світу до варіативних схем і унормованості книжного стилю повість Квітки занурює читача в гущину реальності, в якій сплітаються природне і штучне, культурне і дорефлексійне. «Психологіка емоцій налаштована на одиничне, мінливе, а не на генералізоване, усталене»¹¹. Реалістичний компонент у сентиментальних повістях Квітки підважує їхню самотність і вкорінення в естетику українського фактурного, конкретного, уречевленого слова. Проте слід зауважити, що це не лише прикмета стилю і відповідності соціально-історичним, етнографічним реаліям (О. Білецький, В. Бойко, С. Єфремов, М. Возняк, М. Сумцов, А. Шамрай, М. Яценко та ін.), але й потужний інструментарій, знаряддя антропологізації оповіді, віддзеркалення нею сфери людського, особистісного, неоприявленого. Багато в чому реформаторські зусилля Карамзіна і Квітки щодо змін у морфологічній структурі прози схожі, однак ефекти від застосування плану «історичного» в них різні. Автор *Бідної Лізи* належить перехідній добі, він лише починає аналізувати «„внутрішні“ особливості характерів – психо-ментальних комплексів, які певною мірою визначають реакцію персонажів на обставини», і прозріває, «поки що далеко, ціль російської прози», Квітка ж повністю ступив на шлях створення модерної художності, нової, принципово нериторичної характерології, яка розвиватиметься надалі. Озовнішнення переживань героїні в емоціях і реакціях на домілює, реалістична складова, об'єктивація внутрішнього були знаком «нових естетичних і пізнавальних „цінностей“, «послідовної „антропологізації“ традиційних структур і категорій, які визначали функціонування художнього тексту та описували його»¹².

¹⁰ О. Донченко, Ю. Романченко, *Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення)*, Київ 2001, с. 246.

¹¹ Там само.

¹² Топоров В. Н., *«Бедная Лиза»...*, с. 144.

Таким чином, чутливість як прояв інтенсивного внутрішнього життя сентиментальних героїнь безпосередньо співвідноситься з національно-ментальними рисами, які, в свою чергу, пояснюються історією, біблійним архітекстом та його рецепцією в культурній традиції. Український сентименталізм – явище синкретичне, тому що поєднує народну пісенну образність, перипетії повсякденного життя, філософію серця. У прозі Квітки-Основ'яненка формуються канони тексту сентименталістського типу, що розвиватимуться в тяглоті літературного процесу.

ЛІТЕРАТУРА

- Бахтин М. М., *Естетика словесного творчества*, Москва 1979.
 Бовсунівська Т.В., *Історія української естетики*, Київ 1994.
 Донченко О., Романченко Ю., *Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення)*, Київ 2001.
 Квітка-Основ'яненко Г. Ф., *Зібрання творів у 7 томах*, т. 3, Київ 1981.
 Степанов Ю., *Константы: Словарь русской культуры*, Москва 2004.
 Топоров В.Н., *«Бедная Лиза» Карамзина. Опыт прочтения*, Москва 1995.
 Тюпа В.И., *Актуальность новой риторики для современной гуманитарной науки, [в:] Коммуникативные стратегии культуры и гуманитарные технологии: научно-методологические материалы*, Санкт-Петербург 2007, с. 9–73.
 Ушкалов Л., *Григорій Квітка-Основ'яненко*, Харків 2012.
 Чижевський Д.І., *Нариси з історії філософії на Україні*, Київ 1992.
 Шевченко Т., *Зібрання творів у 6 т.*, т. 6, Київ 2003.

Artur Malinowski

Odessa I.I. Mechnikov National University

SUMMARY

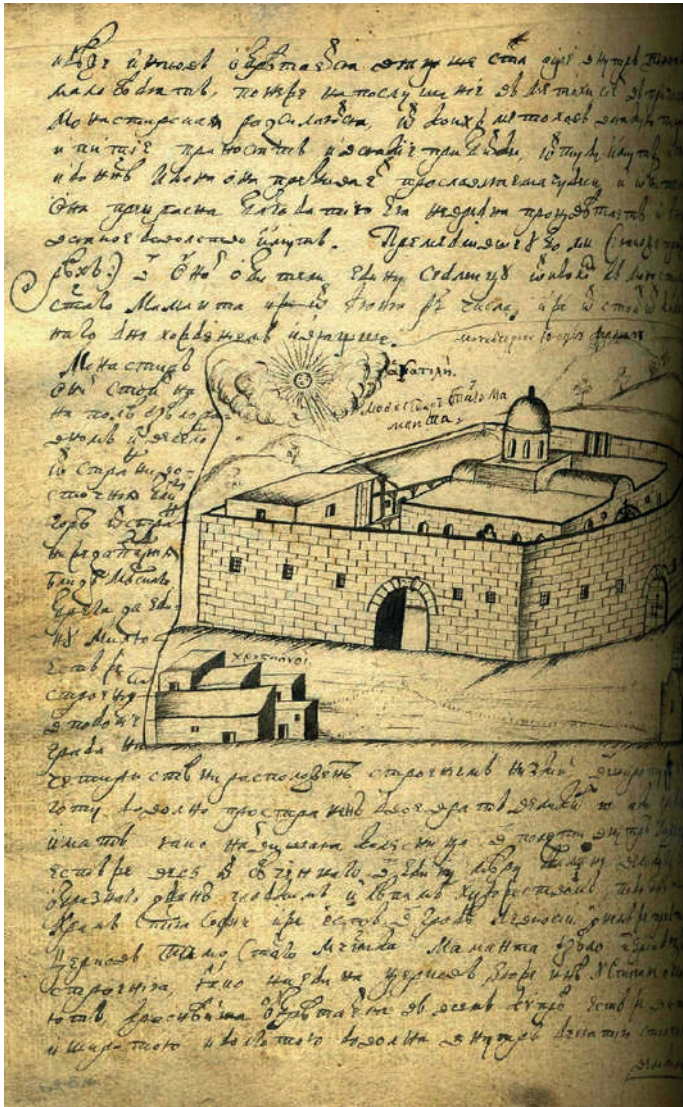
Philosophy of the Heart as a Transfer of Christian Morality in the Stories of Hryhoriy Kvitka-Osnovyanyenko

Marusya is too strong a position of all Ukrainian prose, which is born in the stream of traditions and at the same time renews them, adapting to the development of national canons of art and their coordination with the needs of the reader, awaken-

ing receptive activity, emotionality, hidden resources of perception. Writing a text becomes a socially and nationally significant act, because it is a consistent proof of the suitability of the Ukrainian language for the creation of new prose with a pronounced analytical component. The breakdown of textual integrity into segments of “ordinary, gentle, intelligent and useful”, departure from the ready, stereotypical word *kotlyareshchina*, attempts to accurately and accurately convey the emotional touches of the “inner man” intensified reader activity and opened channels of communication with the work and its author. In *Serdeshnaya Oksana* the structure of personality is embodied in the combinatorics of sensitivity and sociality. All the time, these two plans go hand in hand, intersecting and creating unexpected forms of psychological analysis and causing changes in the architecture of the character. Against the background of the more idyllic *Marusya*, the epic balance is immediately disturbed, because the meeting of Oksana and the captain is a meeting of the socially unequal, the distance between which is increasing by injecting contrasting opposition relations in the work. The concept of cordiality concretizes and objectifies spontaneous bursts of emotionality and enables their interpretation from the position of the people’s soul, which lives not by the rules of sober calculations, but immerses itself in its own depths, in its own self, filled with unconscious subtle movements.

Keywords: suitability, idyllic, contrasting opposition, perception, concept of cordiality.

Ключові слова: придатність, ідилічність, контрастне протиставлення, сприйняття, концепція сердечності.



Stronica z książki
Мандри по святих місцях Сходу з 1723–1747 рр.
Wasyla Hryhorowycza-Barskiego (1713–1791)

Svitlana Kovpiк

Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny
w Krzywym Rogu (Ukraina)
ORCID: 0000-0001-6455-5572

ХУДОЖНЯ ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ОБРАЗУ ЧЕНЦЯ В ПАЛОМНИЦЬКОМУ ТВОРІ В. ГРИГОРОВИЧА-БАРСЬКОГО МАНДРИ ПО СВЯТИХ МІСЦЯХ СХОДУ З 1723–1747 РР.

Актуальність дослідження. Вивчення особливостей художньої інтерпретації образу монаха в українському літературознавстві поки що не стало предметом спеціальних та системних досліджень науковців. Проте цей аспект є дуже цікавим та пізнавальним, адже постать монаха викликала та викликає неабиякий інтерес у віруючих.

У своїй статті *Образ богопосвяченої особи в українській поезії міжвоєнного періоду ХХ століття* І. Дмитрів відзначила:

Образ ченця в українській поезії міжвоєнного двадцятиліття наскрізно символічний. В умовах, коли зовсім знецінювалося людське життя, коли відбувалася жахлива дезорієнтація моральних вартостей, зумовлена воєнними лихоліттями, поети звертаються до образу богопосвяченої людини, образу, який є своєрідною антитезою до типової, найчастіше арелігійної людини початку ХХ століття¹.

Слушною є думка дослідниці стосовно того, що до образів богопосвячених осіб письменники звертаються саме в періоди знецінення людського життя, руйнації моральних цінностей.

¹ І. Дмитрів, *Образ богопосвяченої особи в українській поезії міжвоєнного періоду ХХ століття*, «Актуальні питання гуманітарних наук» 2015, вип. 12, с. 211.

Отже, моделювання художнього образу ченця для письменника – це своєрідний шлях до порятунку власної душі, можливість відсторонитися від буремних пережиттів сучасного йому суспільства.

Як відомо, інститут чернецтва на територіях Русі-України був створений одночасно з прийняттям християнства. Саме чернецтво було уособленням вищих християнських цінностей, ось тому в давньоруській літературі образ ченця асоціюється з скарбницею чистоти, мученика, праведника, трудівника. Як відомо, серед численних аскетичних вимог і правил, обов'язком кожного ченця було щоденне читання книг, отримуваних у монастирській бібліотеці від ченця-бібліотекаря, а це означало, що мешканці обителі були високоосвічені, обізнаними.

У 30-х роках XVIII століття образ ченця усебічно був презентований в паломницькій літературі. До кращих зразків цієї літератури належить твір українського письменника В. Григоровича-Барського *Мандри по Святих місцях Сходу 1723–1747 рр.*, який був об'єктом дослідження з різних позицій та точок зору, але художня інтерпретація образу ченця в цьому творі залишалася поза увагою літературознавців.

Мета статті полягає у тому, щоб дослідити специфіку художньої інтерпретації образу ченця в творі В. Григоровича-Барського *Мандри по Святих місцях Сходу 1723–1747 рр.*

Виклад основного матеріалу. Як відомо, рід українських митців Григоровичів-Барських був знаний в Україні через те, що з-поміж його представників були відомі в усьому світі художники, архітектори, письменники, видавці.

Василь Григорович-Барський у 1723 році розпочав подорож по Святих місцях світу, щоб на власні очі побачити їх та детально описати. У жовтні 1725 року він прибув на гору Афон і перше, що він відвідав це був болгарський монастир «Зограф». Ось як він описує місце розташування монастиря: «Він стоїть недалеко від моря, між горами і пустощем, на місці високому і чудовому»².

² В. Григорович-Барський, *Мандри по Святих місцях Сходу 1723–1747 рр.*, Київ 2000, с. 124.

З допомогою художніх засобів автор візуалізував мальовничу місцину, де розташований монастир. Мандрівника привабив цей монастир не тільки своїм місце розташування, а ще тим, що поряд з обителлю було джерело цілющої води. Сподобався йому болгарський монастир ще й тим, що він був затишним, келії в ньому світлі та просторі. Відзначив подорожній й те, що церква при монастирі чудово оздоблена. Привернули його увагу в церкві дві ікони Георгія: «...одну привезено морем, а другу намальовано на полотні ще до спорудження церкви. Цей образ зветься Зограф, тобто Іконописець, від чого й монастир, поставлений на його честь, носить назву Зограф»³. У цьому монастирі оповідач пробув всього два дні. До монастиря «Зограф» потрапити було не так просто. Вхід до нього охороняв чернець-воротар, котрий уважно оглянув подорожнього і дозволив йому увійти до монастиря, оскільки його одяг був схожий на одяг святогорського ченця. Але перед тим як впустити прочанина до монастиря, чернець-воротар спитав дозволу ігумена. Ігумен виявився дуже гостинним і запросив прочанина до трапезної, де його нагодували вареною чечевичею із сиром, дали шматок хліба і кухоль вина. Мандрівник-оповідач відзначив, що у цьому монастирі ченці на утренью вставали опівночі і служили за бажанням. На початку дня кожен чернець виходив на призначений послух. Не оминув увагою паломник й спосіб організації харчування ченців, котрі їли всього двічі на день. Жили у цьому монастирі переважно болгари. Отже, в автора-оповідача після відвідувань першого монастиря «Зограф» залишилося приємне враження, він відчув прихильне ставлення ченців до прочанина, отримав можливість зсередини збагнути життя болгарських ченців.

Після монастиря «Зограф» автор-оповідач помандрував до другого сербського монастиря «Хіландар», котрий його вразив так, що він аж «зачудувався». Мандрівник помітив, що у цьому монастирі церква знаходиться на високому мармуровому фундаменті, а тому до неї потрібно підніматися сходами. Відзначив оповідач й те, що ікони та розписи на стінах церкви сербського монастиря дуже подібні до тих, які він бачив у болгарському монастирі «Зограф». Він також відчув справжню привітність ченців, їхню гостинність, повагу до паломника. Ченців у сербському монастирі було небагато через те, що більшість з них розбіглася під час

³ Там само, с. 126.

пожежі в монастирі. І хоча їх було мало, але в монастирі було охайно й затишно. Щодо способу життя ченців, то мандрівник відзначив, що вони займаються «рукометлами», тобто виготовляють хрести та ложки.

З продажу цих речей вони живуть, оскільки прожити на горі Афон дуже важко, адже тут зовсім немає м'якої землі, щоб сіяти зерно або вирощувати виноград.

Отже, письменник акцентує увагу на працелюбності ченців, гостинності та привітності. Розкішним виявився, для ока паломника, монастир «Ватопед», в якому ченці навіть мали свій велетенський корабель та млин. Мандрівник відзначив, що ченці у ньому живуть розкішно, мають вдосталь їжі.

А ось зовсім убогим видався авторові-оповідачеві наступний монастир «Філофей». Убогість його виявилася в тому, що церква в ньому збудована дуже просто, вона не вразила паломника іконостасом. Ченці працюють багато на землі, вирощують свою городину, котру потім самі ж її й споживають. Окрім цього, ченці вудять рибу, частину якої продають. Тобто, автор-оповідач відзначив, що не всі оглянуті ним монастирі мають однакові умови існування. У деяких монастирях панує чернеча розкіш, а деякі схильні до убогості та помірності. У болгарському монастирі особливе враження справила бібліотека, де було чимало цікавих та цінних християнських книг. Оповідач відзначив, що у цьому монастирі болгарські ченці не бідують.

Викликав подив у мандрівника монастир «Симопетра», оскільки він дуже дивно і незвично збудований. Монастир «Симопетра», збудований на кам'янистому пагорбі, а келії тут розміщені у п'ять ярусів, ось тому монастир дуже високий і нагадує суцільну колону. Ченці цього монастиря також мають свій корабель, сіті, вудять рибу, збирають у лісі ягоди. У цілому їхнє життя видалося паломнику тихим та розмірним. Він також відзначив, що вони не бідують, мають усього вдосталь. Проте найбільшу увагу оповідач приділив саме руському монастирю «Святого Пантелеймона», де ченці зустріли його з любов'ю та з повагою поставилися до його бажання побувати на горі Афон. Спосіб життя ченців у цьому монастирі йому нагадував устрій ченців болгарського монастиря. Проте мандрівник відзначив, що ченці у монастирі Пантелеймона живуть дуже убого: «В нашій бо землі ченці в монастирях, як святі в раю, живуть, у повному достатку й спокої, ні про що не дбаючи, тільки про своє спасіння,

бо мають села і підданих, які роблять усе необхідне для монастирів»⁴. У монастирі ж Пантелеймона ченці працюють і вдень, і вночі через те, що їм доводиться платити великі податки туркам за те, щоб вони не вигнали їх з гори Афон. Ченці копають землю, доглядають за виноградом, вирощують пшеницю.

Одним словом, ченці цього монастиря неймовірно працелюбні й дбайливі. Спостерігаючи за їхнім життям, мандрівник зробив висновок про те, що не таке вже тут у них і райське життя.

Щодо харчування ченців у цьому монастирі, то оповідач охарактеризував його так: «...харчуються вони, як можуть»⁵. Така характеристика свідчить про постійну скруту та суттєві нестатки мешканців монастиря. Споглядаючи за таким життям ченців, мандрівник перейнявся організацією їхнього життя, а тому вирішив затриматися у них на декілька днів, щоб хоч якось їм допомогти.

За чотири місяці проживання у монастирі «Святого Пантелеймона» автор-оповідач детально вивчив спосіб організації життя ченців. Він мав можливість придивитися краще до них, а тому й детально описав зовнішній вигляд ченців:

[...] одягнуті у вбрання з чорної вовни; смиренно опутивши очі, вони кланяються один одному, і мило цілуються, тихі і лагідні, небагатослівні, хіба що коли дуже треба, тоді мовлять слово з ласкою й сумиром⁶.

У цій характеристиці привертає увагу розважливий та спокійний тип поведінки ченців. Вони займаються торгівлею, продаючи власноруч вирізьблені з дерева хрести, форми для проскурів, ложки, чотки, сандалі, ножі. Усе це свідчить про те, що ченці гарні та вправні майстри, які добре знаються на різних видах ремесел. Вони працюючі та дбайливі. Щодо організації життя ченців у монастирі «Святого Пантелеймона», то мандрівник відзначив те, що ченці тримають усяку свійську худобу, але вся вона виключно чоловічої статі.

Уважно й детально автор-оповідач презентував устрій життя ченців монастиря «Святого Пантелеймона», адже він поставив собі за мету – вдосконалити себе у монастирському послуху. Звернув увагу паломник на те,

⁴ Там само, с. 135–136.

⁵ Там само, с. 136.

⁶ Там само, с. 139.

як відбувається у монастирі процес випікання хлібу ченцями. Це дійство виконується у такий спосіб:

[...] седмичний пресвітер виходить з фіміамом до замішаного тіста і, належно покадивши, читає *Благословен Бог наш, Трисвятоє*, й по *Отче наш*, а також тропар і кондак храму. Тоді священник читає молитву, яка буває на всеношній, при благословенні п'яти хлібів, і благословляє тісто, рукою своєю хрестоподібно. Потім братія робить хліб. Хліби тут малі, тому що кожному на трапезу окремо дають по одному, і малу мисочку вареної страви [...] ⁷.

Отже, з цього опису стає зрозуміло, що ченці тяжіють до колективної та злагодженої праці. Вони в усьому дотримуються помірності та мінімалізму. Важливі процеси та способи організації побуту в ченців освячуються.

Після першого разу перебування на горі Афон та знайомства з життям ченців у слов'янських монастирях мандрівник шкодував, що життя богопосвячених людей дуже скрутне через податки, котрі вони сплачують туркам. Ченці змушені жити на горі Афон в умовах жорсткої економії, а інколи їм доводилося поступатися милосердним ставленням до убогих та хворих, яким вони могли дати прихисток тільки на деякий час, бо за кожного з них мали платити високі податки турецькій владі.

Через вісімнадцять років, а саме у 1744 році, мандрівник Василь Григорович-Барський знову повернувся на гору Афон і вже більш детально описав східнослов'янські монастирі та життя в них ченців. Так, мандрівник відзначив, що болгарські ченці дуже прості, вони щирі, люб'язні. Та найбільше уваги оповідач приділив саме руському монастирю «Святого Пантелеймона», де він зупинявся на початку своїх мандрів. Даючи характеристику життя ченців монастиря «Святого Пантелеймона», мандрівник стверджує, що живуть

[...] повздержливим і праведним життям і мешкають у скитах, розкиданих у горах, і живуть зі своєї праці вбого та злиденно; до них усіма зневажених, я відчував жаль і співчуття, тому що лиси мають нору, а птахи – гнізда свої, тільки руси не мають, де прихилити голову ⁸.

⁷ Там само, с. 139.

⁸ Там само, с. 624.

Окрім опису життя ченців та свого ставлення до них, В. Григорович-Барський описав архітектурну споруду монастиря, вказавши, що він має чотирикутну форму, але стіни «...його не всі однакові, тому що він довше тягнеться з півночі на південь»⁹. Оповідач відзначив, що ченці монастиря «Святого Пантелеймона» продовжують дуже багато працювати, а з результатів своєї праці вони живуть. Ченці вудять рибу, збирають оливи в садах, а також мають непоганий фруктовий сад.

Помітив він й те, що ченці дуже дбайливі та заощадливі, вони підтримують свій монастир у належному стані, турбуються проте, щоб він не руйнувався. Усе в цьому монастирі, констатує мандрівник, «ветхе і вбоге»¹⁰. Із сумом повідомляє оповідач про те, що у бібліотеці монастиря «Святого Пантелеймона» майже не залишилося слов'янських книг.

Отже, через майже двадцять років у монастирі «Святого Пантелеймона» життя ченців не покращилося, а навпаки згасло. Кількість ченців зменшилася з тридцяти до десятка. У 1735 році цей монастир ченці-руси залишили, а натомість його зайняли грецькі ченці.

Перебуваючи у монастирі «Ксиропотам», котрий належить болгарам, В. Григорович-Барський дізнався про те, що там зберігаються стародавні рукописні книги, а також важливі хрисовули. Проте отці-болгари не захотіли нічого показувати подорожньому. Вони поводили себе дуже дивно. Ченці спочатку обіцяли мандрівникові усе показати, але через деякий час вони змінили своє рішення, обмежившись лише частуванням гостя. Це означало, що ченці дуже обережно ставляться до своїх святинь, а тому не охоче прагнуть їх комусь показувати. Паломника вразила скутість та підозрілість мешканців монастиря. Він був засмучений через те, що богопосвячені люди втратили довіру до паломників.

У монастирі «Григоріу», куди мандрівник відправився далі, вже майже не було сербів, а були лише ченці-греки. За вісімнадцять років монастир помітно занепав. У ньому мешкало лише п'ятеро ченців, які дуже переймалися тим, що через великі борги туркам, вони не можуть підтримувати свою обитель у належному стані.

З кожним роком кількість ченців цього монастиря змінювалася, бо деякі приходили і перебували тут тимчасово, а потім знову залишали

⁹ Там само, с. 626.

¹⁰ Там само, с. 628.

монастир. Серед них було чимало таких, котрі не відзначалися доброчесністю, а тому їх зазвичай випроваджували, забороняючи приходити до обителі. З цього приводу письменник розмірковував так:

Але, як я вже писав про мешканців Лаври, так само і в інших святогорських монастирях, і великих, і малих, є люди чудові й доброчесні, є підступні та зловмисні, і є середні поміж ними. Та це й недивно. Якщо серед дванадцяти апостолів, що їх зібрав сам Христос, знайшовся один лукавий чоловік, тим паче серед п'ятдесяти або ста ченців можуть виявитися двоє або троє злих[...]¹¹.

Отже, з цього роздуму стає зрозуміло, що серед богопосвячених людей, на жаль, трапляються й такі, яких треба остерегатися. В. Григорович-Барський визнав, що з усіх монастирів саме монастир «Григоріу» заслуговує на схвалення, але через своє зубожіння він викликав у подорожнього розпач. Для того, щоб якось вижити ченці розходилися селами та містами просити милостиню. Ченці цього монастиря виявилися дуже щирими та відкритими. Вони радо зустрічали подорожнього. Монастир «Григоріу» виявився дуже затишним, хоча за розмірами порівняно з іншими монастирями він був невеликий.

У наступному монастирі «Діонисат» ченці виявилися не такими привітними та гостинними. Вони поселили мандрівника в убогому готелі, дали дуже жорстку постіль. Три дні перебував В. Григорович-Барський у цьому монастирі й не почув ні від кого жодного доброго слова. Ніхто з ченців не поцікавився тим, що він робить в монастирі, звідки прийшов, що малює чи перемальовує.

Така байдужість неймовірно вразила письменника, адже за всі роки його мандрів він уперше відчув на собі таке неприязне ставлення до людини, котре не було притаманне богопосвяченій братії.

Окрім того, ченці абсолютно ігнорували прохання мандрівника показати йому хрисували, книгозбірню. Вони вдавали, що зайняті або ж не розуміють, що він від них хоче. І тільки постійні благання подорожнього все-таки змусили їх показати усе те, що цікавило його та заслуговувало на увагу. Але через недбалство ченців майже всі рукописи книгозбірні були поточені червами, вкриті багаторічною пилюкою. І це неймовірно засмутило подорожнього мандрівника, адже він навіть не міг уявити,

¹¹ Там само, с. 668.

що мешканці обителі так занапали важливі та унікальні для цього місця цінності. У книгозбірні В. Григорович-Барський знайшов чимало цікавих фактів про перших фундаторів цього монастиря, які дбали про його добробут. Рукописи ще раз підтвердили, що монастир «Діонисат» був заснований як обитель добра та міцної віри.

Не менші розчарування у подорожнього викликав болгарський монастир «Святого Павла», котрий так само як і «Діонисат» за двадцять років неймовірно зубожів. Ченців болгар тут майже не було. Книгозбірня зі слов'янськими книгами була розпродана. З розповідей ченців мандрівник дізнався, що на монастир напали розбійники, котрі знищили скит, а також пограбували обитель. Через це більшість ченців болгар вимушені були залишити монастир. Згодом монастир зайняли греки, котрі стали викорінювати усе, що було пов'язане з болгарською традицією. Між чернеchoю братією також панувала у цьому монастирі незгода на час прибуття сюди мандрівника.

Отже, В. Григорович-Барський, залишаючи монастир «Святого Павла», дійшов такого висновку, що не тільки через великі турецькі податки занепадають на горі Афон монастирі, а декою мірою до цього причетні непорядні ченці. Він відзначив, що найбільшою проблемою святогірських монастирів є незгода між ченцями, яка призводить до того, що вони масово залишають монастирі. Ченці, котрі ходять просити милостиню для своїх монастирів, не повертаються назад, а зібрані гроші залишають собі. Ті ж ченці, котрі й залишалися тимчасово у стінах монастирів, жили у них своїм коштом і не бажали відшкодувати бодай хоч якісь кошти для загального добробуту монастиря. Помітив він й те, що ченці не охоче займалися ремеслами та садівництвом, котрі раніше приносили непогані прибутки монастирям. Усе це свідчило про занепад інституту чернецтва у святогірських монастирях.

У монастирі «Ксеноф» автор-оповідач став свідком того, як ченці займаються самолікуванням з допомогою лікувальної води. Навесні ченці приходять до джерела з цілющою водою, котрою вони лікують переважно органи травлення. Розмірковуючи над унікальними властивостями цієї води, паломник шкодував, що поза межами монастиря «Ксеноф» про цю чудодійну воду ніхто нічого не знає. Її лікувальні властивості могли б принести користь монастиреві, адже чимало заможних християн охоче приїхали б до монастиря на лікування і залишити тут чималі гроші.

Неабияке захоплення у мандрівника викликав монастир «Ксиропотам», поблизу якого в лісах живе п'ятнадцять безмовних скитників. Ченці цього монастиря чітко дотримувалися уставу. На час приїзду до монастиря автора-оповідача тут мешкало лише тридцять ченців. Як виявилось, решта розійшлася по різних місцевостях збирати милостиню аби сплатити туркам відповідну суму податку. При монастирі «Ксиропот» була непогана бібліотека, але доступ до неї виявився закритим для паломника. Ченці неохоче туди пускали паломників. Деякі ченці розповіли, що більшість книг вони друкували власноруч.

У Мандрах по Святих місцях Сходу... В. Григорович-Барський презентував повноцінну картину життя та організації побуту ченців декількох десятків монастирів на горі Афон. Життя ченців святогірських монастирів чітко визначене у часопросторових координатах – двадцять років. Автор-оповідач художньо презентував побут, спосіб організації життя ченців, а також безмовних скитників. Саме образи безмовних скитників привертати найбільшу увагу паломників, адже ці люди демонстрували віруючим силу духу.

У способах описів життя ченців можна відзначити помітну еволюцію самого автора-оповідача, котрий від простих констатацій на початку подорожі перейшов до глибоких роздумів щодо майбутнього монастирів, організації життя ченців, осмислення значення святогірських монастирів у цілому вже наприкінці своїх мандрів. Особливо тішило паломника те, що за двадцять років жоден з монастирів не розорився і не припинив своє існування. І це, на думку автора-оповідача, усе завдяки богопосвяченим людям.

Художньо моделюючи образ ченців святогірських монастирів, Василь Григорович-Барський намагався максимально об'єктивно презентувати способи життя богопосвяченої братії. Він виявився уважним до перебігу життя ченців, до того, як вони організували свій побут. Письменник дуже вдало презентував процеси самовдосконалення ченців, акцентував увагу реципієнта на тому, що богопосвячене життя організоване так, щоб довести особу, яка прямує шляхом досконалості, до утвердження переконання істинності віри. Богопосвячене життя у монастиря чітко регламентоване та унормоване. Автор-оповідач акцентує увагу на тому, що чернеча спільнота – це чітко організований колектив, де кожен виконує свої обов'язки, працює для загального добра. Він також показав, що

життя ченців проходить у постійних турботах: з чого платити податки, як нагодувати та прихистити тих, хто в цьому має потребу, як забезпечити належне функціонування монастиря.

У *Мандрах по Святих місцях Сходу...* автор великою заслугою ченців вбачав їхнє заняття ремеслами. Змушений письменник визнати той факт, що монастир не завжди був прихистком від життєвих негараздів. З прикрістю письменник писав проте, що за монастирськими мурами траплялися непорядні ченці, котрі зазіхали на деякі фінансові накопичення чернечої братії та вчиняли крадіжки. Такі ченці нерідко самі втікали з монастирів, бо добре знали, що монастирський устав передбачає суворе покарання за крадіжку. Попри такі неприємні моменти, В. Григорович-Барський демонструє у творі загальну тенденцію мирян до богопосвячених людей – вони є ідеалом духовної досконалості.

БІБЛІОГРАФІЯ

- Григорович-Барський В., *Мандри по Святих місцях Сходу 1723–1747 рр.*, Київ 2000.
- Дмитрів І., *Образ богопосвяченої особи в українській поезії міжвоєнного періоду XX століття*, «Актуальні питання гуманітарних наук» 2015, вип. 12, с. 205–212.
- Чарді Ф., *KOINOINA – Койнонія: Богословсько-духовний путівник монашої спільноти*, Львів 2002.

Svitlana Kovpiк

Kyivyi Rih State Pedagogical University

SUMMARY

**Literary Interpretation of the Monk Image in the Pilgrim Work
A Journey to the Holy Places of the East 1723–1747 by V. Hryhorovych-Barskyi**

This paper investigates specific features of literary interpreting the monk image in the pilgrim work *A Journey to the Holy Places of the East 1723–1747* by the Ukrainian writer V. Hryhorovych-Barskyi. The author of the paper has identified the peculi-

arities of modelling the image of a God consecrated person in the literary work. It was stated that in the Serbian and Bulgarian monasteries on Mount Athos, the monks had a special way of organizing their lives: they did handicrafts and went fishing, worked in the field, carried out the trade of manufactured church things. It should be noted that during the period from 1726 to 1744 most of the Eastern Slavic monasteries became noticeably impoverished. The reason of such poverty was not only huge Turkish taxes, but also conflicts and disputes among the monks. All this caused the decline of the majority of Sviatohorsk monasteries. It is determined that the writer presented the images of the monks very objectively, avoiding the exaggeration of their actions and behaviour. The author tried to explain the reasons why there were not many virtuous monks in the monasteries on Mount Athos, who temporarily found the shelter in a certain monastery and then they left it. Such cases, unfortunately, took place within the walls of holy monasteries. The life of the monks in Mount Athos monasteries was marked by daily work and care for their monastery. Predominantly, the monastery brotherhood showed hospitality and respect for the traveler, they provided him the shelter and helped with adjusting to the monastery life. However, there were such monasteries in which the monks were suspicious and indifferent to the traveler.

Keywords: monks, monastery, organization of life, impoverishment, decline.

Ключові слова: ченці, монастир, організація життя, зубожіння, занепад.

Valentina Bilacka

Narodowy Uniwersytet Politechniczny
Politechnika Dniprowska (Ukraina)
ORCID: 0000-0003-4532-2268

МОЛИТВА ЯК ФРАГМЕНТ ЖАНРУ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ ЛІРО-ЕПОСІ

Співіснування декількох жанрових форм з функціонуванням різноконструктивних моделей та елементів архітекtonіки притаманне сучасним українським романам у віршах, які характеризуються міжродовими й міжжанровими дифузіями, контамінаціями, «тяжіють до накладання та жанрової синкретизації усередині групи і за її межами»¹. Своєрідність новоутворених унаслідок дифузії жанрів реалізує прагнення автора бути самостійним у виборі шляхів і способів відтворення задуманого, сприяє свободі та варіативності нарації.

Оскільки романи у віршах охоплюють події різних історичних періодів, письменники застосовують такі композиційні прийоми, як ретроспекція, спогади героїв про минуле, вставні жанри, сни, марення. *Жанр-вставка* – «композиційно локалізований жанр у структурі твору. У ролі жанру-вставки можуть виступати: *молитва*, епітафія, гнома, клятва, батьківське напучення, *сповідь*, щоденник, анекдот, притча, цитата. Поряд з цим – публіцистичні, наукові (часто квазінаукові) жанри: газетна стаття, хроніка, репортаж, інтерв'ю, некролог, наукова стаття, трактат тощо»².

¹ Т.В. Бовсунівська, *Жанрові модифікації сучасного роману*, Харків 2015, с. 125.

² А. Волкова, О. Бойченко, І. Зварич (ред.), *Лексикон загального та порівняльного літературознавства*, Чернівці 2001, с. 198.

У книзі *Поетика: словарь актуальных терминов и понятий* за редакцією Н. Тамарченка, вставні (включені) жанри визначено як «інші» відносно художнього цілого «типи висловлювання», що «оформляють і завершують» (М. Бахтін) лише частину цього цілого. Вставні жанри – це передусім визначена «система засобів і способів осмисленого оволодіння і завершення дійсності». Вона функціонує всередині жанру й найбільш притаманна роману. Залежно від того, яку частину цілого «оформлює і завершує» вставний жанр, він може бути «конструктивним елементом» або ж навпаки, може визначати «конструкцію романного цілого»³.

Сучасний роман-медитація *Паломник* (2018) Ігоря Павлюка та історико-філософсько-фантастичний роман-есе у віршах *Дивограй* (2017) Олесі Омельченко є творами, у яких контамінація унаочнює не лише поетикальні сполучення, а й структурні риси інших жанрів, які вказують на нерозривний зв'язок із фольклорно-етнічною традицією та національним духовним світом, українською культурою й історією загалом. Романи у віршах *Паломник* І. Павлюка, *Дивограй* Олесі Омельченко не були об'єктом наукового дослідження в означеному аспекті. Загалом ці твори є малодослідженими (існують статті, рецензії загального огляду романів – В. Біляцька, І. Платон, П. Сорока, А. Царук, Ю. Павельчук), хоча й потребують належного наукового поцінування.

Літературна молитва як похідна від культової молитви, що пов'язана з релігійною практикою, останнім часом викликає читацькі й наукові зацікавлення (В. Антофійчук, Т. Белоброва, Т. Бовсунівська, І. Даниленко, І. Ісіченко, І. Огієнко), у яких простежено різні аспекти її функціонування в українській літературі. Проте літературну молитву як жанр-вставку в сучасному ліро-епосі не досліджували. Мета статті – розглянути молитву як жанр-вставку, як художню адаптацію сакрального дискурсу, що слугує вираженню світовідчуття поетів і є однією з форм покаяння і відродження сутності людської душі, ознакою духовності та побожності українського народу в романах у віршах *Паломник* І. Павлюка, *Дивограй* Олесі Омельченко.

Сповідь, молитву як жанрові різновиди, що вирізняється з-поміж жанрового синтезу та жанрової контамінації і є структурним компонентом твору, ми вже розглядали в історичних романах у віршах *Сповідь*

³ Н.Д. Тамарченко (ред.), *Поетика: словарь актуальных терминов и понятий*, Москва 2008, с. 35.

Мазени А. Гудими, Маруся Чурай, Берестечко Ліни Костенко, Мотрині ночі Катерини Мотрич. У цих романах зображено події в Україні переважно XVII – початку XVIII ст., коли віра в Бога, у християнські заповіді була над усе, тому герої цих творів звертаються з молитвою до Господа, ходять у монастир, відвідують церкву для катарсису душ. Сповіді героїв, за задумом авторів, допомагають розкрити їхню внутрішню змістовність і є художньо-документальними полотнами з майстерно зображеними подіями та виписаними такими визначними особами України, як Богдан Хмельницький, Іван Мазепа, Маруся Чурай, Мотря Кочубей, Лазар Баранович, Марія Магдалина. Сповідь у цих романах у віршах, «крім емоційно-ефективних моментів, задіює морально-вольові, що дозволяє зосереджуватися на певних етапах свідомості й діяльності, підтримуючи активний зв'язок з Божественним»⁴.

Уже у визначенні жанру *Паломника*, роман-медитація, І. Павлюк спонукає реципієнта на осмислення проблем онтологічного, екзистенціального гатунку з філософськими узагальненнями. Медитацію здавна застосовують у культових релігійно-філософських психотерапевтичних практиках, це «розумова дія, спрямована на приведення психіки людини до стану поглибленої зосередженості, передбачає розмову і психологічну врівноваженість, певну відстороненість»⁵. Обравши медитацію як художню нарацію, автор роману у віршах *Паломник* прагне докопатися до прарокоренів розуміння свого буття й буття свого народу. І. Павлюк медитує із своєю «душею сам на сам», із зовнішнім світом, Всевишнім, репрезентуючи в тексті лексеми сакральної сфери – *Бог, заповідь, церква, молитва, сповідь*: «А я бреду від Бога до людей, / Яких прощати й причащати вмю. / Бо ними довгий час душа молилась. / Вела розмову з Богом і людьми»⁶, розкриває життя автора й ліричного героя крізь призму самопізнання.

Роман у віршах *Паломник* є молитвоцентричним текстом, автор називає твір «духовною дитиною» й починає його передмовою *Вертикаль. Молитва перед сповіддю*. Саме в медитації й сугестії, цих ліричних первнях, найяскравіше передано тональність молитовності й сповідальності. Отже, і авторське жанрове визначення, і назва твору, і оповідь ліричного

⁴ В. Біляцька, *Сповідь як структурний елемент сучасного українського історичного роману у віршах*, «Studia Ukrainica Posnaniensia» 2014, t. 2, с. 189.

⁵ А. Волкова, О. Бойченко, І. Зварич (ред.), там само, с. 317.

⁶ І. Павлюк, *Паломник*, Київ 2018, с. 121.

героя налаштовують на релігійно-літературне заглиблення. У перемові автор зазначає, що роман творився в період змін світогляду: з метафізичного на релігійний. Медитативність є найхарактернішою рисою певних містичних формул, котрим надається властивість впливу на перебіг подій, апеляція до Ісусового імені в християнсько-аскетичній практиці. За словами автора, він писав цей роман, бо «шукав свою молитву – розмову з Універсумом». «Я врятувався *молитвою й постом*. / Я врятувався Духа вертикаллю, / Коли пішов смиренно за *Христом*, / Не захлинувшись чорною печаллю»⁷.

У літературній молитві «жанровий код сакрального звернення до вищих сил накладено на життєвий і творчий досвід, особистісні прагнення й художні завдання суб'єкта твору, а це позначається на ступені трансформації класичної молитовної моделі»⁸. *Паломник* І. Павлюка не містить класичної молитовної моделі, але, оскільки це роман-медитація, то уже виклад змісту передбачає форму сповіді. Автор часто вживає молитовні формули, які несуть емоційне навантаження, звернення до суб'єкта промови, до ідеального реципієнта з благанням, проханням або подякою: «Назад погляну – *Боже мій...* / *Аз грішний*. / І вірш мій на березовій корі, / Можливо, прочита колись *Всевишній*. / Простить мені?... / *Бо вірш – молитва теж*. / У ньому славив я творіння Божі. / Усе тоді було мені святе: / І Сонце, й пташка, і колючі рожі»⁹.

У художніх творах, на думку Т. Белобрової, від «класичного жанру молитви лишаються формальні „знаки“»¹⁰. Такі «знаки», пряме *звернення до Бога*, маємо і в романах у віршах *Паломник* І. Павлюка, *Дивограй* Олеси Омельченко. Як правило, їх побудовано на сталих кліше й вони мають побутовий характер, допомагають розкрити порушені морально-етичні проблеми, у той же час відтворюють спілкування ліричного героя з Вищим адресатом містичної комунікації: «А тут: *«Ісусе! Помози – бо горе!»*¹¹; *«Дай, Боже, їм... / Ти краще знаєш сам... / Хай не безсмертя... а життя*

⁷ Там само, с. 118.

⁸ І. Даниленко, *Молитва в поетичному дискурсі Шевченка*, «Слово і Час» 2006, № 6, с. 16.

⁹ І. Павлюк, там само, с. 123.

¹⁰ Т.А. Белоброва, *Сповідально-молитовні мотиви в українській класичній літературі (генеа, типологія, ідіостилі)*, Тернопіль 2007, с. 16.

¹¹ І. Павлюк, там само, с. 83.

у душах»¹². «Не розійшлися руки! / – Слава Богу!»¹³; «Не дай Бог, зачеплять мене!»¹⁴; «Я вже піду. Хай Бог з тобою буде. / Не знаю, чи колись ще зайду»¹⁵; «І де Безсмертя вічністю пробуде. /...О Господи, як страшно!»¹⁶; «...І молилась, й просила Бога / Стати птахою, щоб злетіти!»¹⁷; «О, слава Богу, подолали горе!»¹⁸; «Аве, Люди, вклонімося Богу. / Укріпи, Боже, віру в нас!»¹⁹; «Спасибі, Боже, бо ще бачу день цей! / Нехай розтане зі снігами біль, / Відступлять всі печалі і розпуки!»²⁰.

Сповідь ліричного героя роману-медитації *Паломник* має автобіографічний характер, містить дидактичні настанови, роздуми про гідність, про призначення Людини й Митця, про прояви тоталітаризму як суспільного устрою, від якого «біль душі» не має меж: «Цей ліро-епічний медитативний текст, сюжет якого – мій життєвий шлях від сімнадцяти (час мого вступу до військового училища і відчуття себе поетом) до сорока дев'яти років (*повернення до молитви і бажання піти в монастир...*), вірніше його образний пунктир»²¹: «І Божий Шлях в мені не має меж, / Як двоголоса пісня старовинна»²².

Паломництво, проща – мандрування віруючих людей до святих місць. Твір І. Павлюка – це правдива, істинна історія життя сучасника-поета із мандрями, філософськими роздумами, із заглибленням в історіософію осягнення дійсності та внутрішній світ: «Аз грішний творив цей роман для себе, зазвичай, у дорозі, у подорожах Україною і світом. Це – моя душевна, духовна підготовка до справжньої молитви, яку я забув чомусь, хоча якої навчили мене прабабуся Ганна та бабуся Тетяна, які як могли замінювали мені маму, яка пішла у інший вимір через кілька днів після мого народження, коли не зажила ще фізична пуповина, яка пов'язувала нас...

Але зосталася пуповина духовна...»²³.

¹² Там само, с. 123.

¹³ О. Омельченко, *Дивограй*, Дніпро 2017, с. 39.

¹⁴ Там само, с. 44.

¹⁵ Там само, с. 109.

¹⁶ Там само, с. 202.

¹⁷ Там само, с. 314.

¹⁸ Там само, с. 160.

¹⁹ Там само, с. 148.

²⁰ Там само, с. 415.

²¹ І. Павлюк, там само, с. 5.

²² Там само, с. 130.

²³ Там само, с. 5.

Один із способів пізнання світу і меж власних можливостей – подорожування. Ліричний герой роману, він же автор, «ловив» світ через Ленінград, Сибір, Байкал, Урал, Москву, повертаючись на Волинь, курсуючи між Києвом і Львовом, «подорожуючи в себе», навіть деякі розділи роману містять етимологію мандрів у назві: *Віртуальні подорожі, Подорож у себе*. Автор не мандрував до святих місць на сповідь, а прагнув пізнати себе, сповідатися перед Всевишнім, тому й веде розмову з розчарованими від утисків влади від часів «двоголового орла» до часів «імперії зла», яка нищила руйнувала душі (це козаки, засуджені митці, «сиві пацани»): «І дерево – як вірний Шлях до Бога – / Молочно-кровоно пахне і цвіте. / Іду до зір, як сік по цьому Древу. / Ще не чернець, та нетутешній вже. / Земному я не кланяюсь цареві. / Небесний мою душу береже. / І все моє життя – то Шлях до Нього, / Паломництво з падінням, болем травм. / З душі каміння падало під ноги, / А я стогнав... / І падав, / І вставав. / Моя країна, мій народ так само. / Так само, врешті, цілий білий світ»²⁴.

Ліричний герой роману, він же автор, звертається до молитви, «*Бо в молитві знайшов / Розуміння із власною долею. / На вічному полі*»²⁵. Оскільки автор – поет, він часто молитву порівнює із поезією, яка є такою ж широю, відвертою і життєнеобхідною: «*Бо все у мене зовнішньо чудово. / Як на душі – то знає тільки Бог. / Поезія й молитва – з ним розмова. / Погомонів – позбувся злих тривог*»²⁶. І. Павлюк вірить, що з допомогою Бога строфа «обезсмертиться», навіть порівнює поета з Богом: «*Поет. / Хто й весною / Душею осінній. / І самотній, мов Бог, / На веселі вселюдські свята*»²⁷. Невипадково саме в поезії з давніх часів і до сьогодні існує стійке уявлення про творчість як сакральну дію та про постать «поета як пророка» (І. Даниленко).

Події *Паломника* перериваються авторськими рефлексіями, сповідями-роздумами про гідність, про призначення Людини й Митця. У поетичному наративі роману медитативне звучання розмови подорожнього з самим собою, зі Всевишнім допомагає розкрити містичні образи – Голос Літописця, Внутрішній Голос, Зміна Ритму. Але ж завдання поета-

²⁴ Там само, с. 158–159.

²⁵ Там само, с. 150

²⁶ Там само, с. 125.

²⁷ Там само, с. 19.

-паломника – «ставати світлом добрим і простим», правдиво описати своє паломництво й паломництво свого народу, тому назву й ідею твору автор трактує так: «Паломник – це ж колишній перебендя, / Що втямив на свої святі свята, / Що тільки в Бозі – / Правда, / Смысл, / Осердя»²⁸.

У романі-сповіді *Паломник* поєднання філософського осмислення життєвих реалій від поодиноких людей до історичних обставин пропущено крізь призму християнського світогляду, тому автор закликає кожную людину мати в «душі Бога», бути високодуховними.

Як зазначено у *Лексиконі загального та порівняльного літературознавства*, у сучасній літературознавчій теорії спостерігається не досить чітке розрізнення філософської і медитативної лірики: перша містить рух від окремого, індивідуального до глибинних проблем буття, друга заснована на постулюванні поетом власної індивідуальності. В. Мовчанюк вважає поняття медитативної лірики ширшим, «оскільки воно є визначенням жанрово-стильовим, а не жанрово-тематичним, як філософська лірика, і стосується самого характеру, «способу» ліричного переживання поета»²⁹.

Історико-філософсько-фантастичний роман-есе у віршах *Дивограй* Олесі Омельченко – про неперервність Життя, вічність і непереможність Любові. Віра у щасливу долю українського народу, України, людської цивілізації в цілому – наскрізна думка твору. Життя у романі читач сприймає як суцільний нескінчений потік, що його не може перервати смерть – все переплітається, неначе у вінку, – минуле, сучасне і майбутнє. Попри жанрове новаторство (має декілька номінацій – історико-філософсько-фантастичний роман-есе у віршах), *Дивограй* О. Омельченко спроектовано на реальний світ. Відповідно до жанрового визначення роман має п'ять сюжетних ліній: історична (сюжетна лінія *Дивограй*), фантастична (сюжетна лінія *Космос*), історія краю та його величних героїв (розділ *Історія ріднокраю*), віра у високість і людяність (сюжетна лінія *Єдність*), взаємозв'язок минулого й майбуття з єдністю протиріч Віри, Любові, Надії (сюжетна лінія *Земля*). У кожній сюжетній лінії – біль за недбальство людини, змушену обставинами і часом часто жити жорстокістю заради тріумфу Добра, молитва до Бога про допомогу: «Ми –

²⁸ І. Павлюк, там само, с. 199.

²⁹ А. Волкова, О. Бойченко, І. Зварич (ред.), там само, с. 317.

брати всі по роду й коду. / Нас багато в космічній млі. / Колись вибух життю нашкодів. / Бог сьогодні дав шанс усім. / Розум людства розцвів у Безмежжі. / По галактиках різних ми, / Як вогні на високих вежах, / В лоні Божім, святім огні... / Помолімось Творцю її у дорогу. / Жде від нас порятунку час. / Аве, Люди, вклонімось Богу. / Укріпи, Боже, віру в нас!» / Ця молитва була мов промінь. / Бог нас чув, і відчули ми / Його тепле, сердечне Слово»³⁰.

Події роману відбуваються відразу у кількох площинах: до нашої ери, середньовіччя, XVII століття, сучасність та далеке майбутнє 5000 року одночасно у трьох Галактиках – М-13, туманності Андромеди, М-31 у сузір'ї Геркулеса та у нашій Галактиці, Чумацький Шлях. Історичні факти, безперечно, посідають чільне місце у творчому доробку й романі О. Омельченко, які подано через заглиблення в легенди, традиції українського народу, обряди, замовляння, молитви, перекази. Роман багатий на різні гілки вірувань народу, які лише доповнюють одна одну й без яких, за словами авторки, бідніли б емоції, уява, відсутньою була б душа. Адже найголовніше – це Творець Всесвіту, розумний Космос, клітинками якого ми є. «Для мене Бог – це вся земля й природа»³¹, – заявляє авторка, для неї Всесвіт сяє, як Бог.

Дивограй ускладнено різножанровими вставками, що набувають контекстуальної змістовності, зокрема і в назвах розділів: *Оберіг замовляння на силу, Легенда про сузір'я Андромеди, Вічноживе до Господа «Люблю», Сповідь амазонки* тощо. Для визначення семантики жанру-вставки необхідно усвідомлювати його у трьох структурних співвідносних між собою реальностях – «персонажа, оповідача та автора, незважаючи на те, хто є суб'єктом жанру-вставки, його носієм»³². Жанр-вставка в романі у віршах є молитва, її промовляють не лише герої, а переважно авторка, яка подає їх і як засторогу, і як покаяння, і як відродження сутності людської душі: «Мій Творцю, Всевишній Боже, / Зір верни сліпому! / Хай зроста в серцях духовність! / Мужнього дай Слова! / Хай ніяка в світі віра / Не приносить шкоди! / О людино, віруй, віруй! / Бог твого народу / Допоможе тим, хто просить. / Хто іде – здолає. / І боги в усі епохи / Хай живуть між нами!»³³

³⁰ О. Омельченко, там само, с. 148.

³¹ О. Омельченко, там само, с. 109.

³² А. Волкова, О. Бойченко, І. Зварич (ред.), там само, с. 199.

³³ О. Омельченко, там само, с. 354.

Фантастичні трагічні події застерігають людство від імовірних глобальних катастроф, яких, на думку письменниці, можна уникнути через самовдосконалення, гармонійну єдність з природою, любов до навколишнього світу та надбань поколінь. Боротьба із темними силами Космосу напружена: у ній перемагає Добро і Любов земного мужнього екіпажу зорельоту «Марія», до якого, у часі розгортання подій, приєднуються астронавти із планет Вісниці (зоря Сіріус), Санктуса (сузір'я Лебідь (зоря Лебідь – 61), Дему (туманність Агдромеди). «*Молвився екіпаж за Славію, / Молвився екіпаж за врятування / Від антисили / Мади і Адама. / Молвила Марія за кохання. / І Єва за Адама, / І весь Космос. Молвивсь Адам Всевишньому. / І Лада / Молитви ті сприймала*»³⁴.

У романі О. Омельченко *Дивограй* є молитви, що версифікують молитву *Отче наш*, хоча й відходять від канону. У цих молитвах суспільні й національні проблеми переважають, вони переходять у пафосні благання за український народ, за рідну землю, мову: «*Отче наш, Всевишній Боже, ти завжди / На небесах! / Хай Твоє Ім'я святиться у просторах і часах! / Воля, Слава й Царство гожі будуть в небі / Й на Землі! / Хліб насущний дай сьогодні і помилуй нас. / Прости / Всі гріхи невольні й вольні, / як прощаєм боржникам. / Боже, не введи в спокусу! Від лукавого позбав! / Адже Сила твоя й Воля, Слава й Царство – / На віки. / Слався, Господи Всеможний! / В моїм серці тільки – ти!*» / *Отче наш, що є на небесах! / Нехай святиться Ім'я Твоє. / Хай прийде Царство Твоє, / Нехай буде воля Твоя / Як на небі, так і на землі. / Хліб наш насущний дай нам сьогодні. / І прости нам провини наші, / Як і ми прощаємо винуватцям нашим. / І не введи нас у спокусу, / Але визволи нас від лукавого. / Бо Твоє є Царство, і Сила, і Слава / Навіки. Амінь / Слава Роду Всевишньому, / Єдиному і / Багатопроявному! / Батьку наш, ми любимо / Тебе, бо ти є світло і справедливість. / Пробач нам борги наші, / Тому що ми працюємо / Над собою, / Щоб бути мудрими і сильними / Захисниками України / І Роду свого. / Дай нам сили і терпіння, / Мужності і відваги / З честю жити чи загинути, / Натхненно виконуючи / Волю Твою. / Слава рідним богам!*»³⁵.

Ментальні поля планети зміцнюються завдяки героїці української історії, її непересічних творців, незнищенності обрядів, традицій, які

³⁴ Там само, с. 362.

³⁵ Там само.

існують і в інших світах української космічної спілки Славії. Головна героїня роману – Марія, академік, парапсихолог, президент Космічної Академії Сонячної системи (КАСС), відіграє важливу роль у призначенні зорельоту «Марія», у долі екіпажу. У 5000 році вона летить знайти свою Любов, космічну половинку, яку шукає серцем упродовж віків, у кожному своєму новому житті. Поступово мета польоту значно розширюється, набуває масштабу порятунку цивілізацій, розкиданих у Безмежжі. Члени екіпажу, шукаючи місцезнаходження Адама і Єви, дізнаються про справжні витоки життя на Землі (події на планеті Вісниці), звільняють силою енергетики думки та енергетично-інформаційного поля Всесвіту фонтони цивілізації планети Санктус, яка тотожна нашій цивілізації, визволяють із надщільних планкеонів Адама і Єву, відбувається зустріч закоханих. Цікаво, що назви планет, на яких живуть сакральні герої, читаються навпаки до їхніх імен. Адам живе на планеті Мада зорі Едем у сузір'ї Андромеди, а Єва – на планеті Аве зорі Медев (в Едем) у сузір'ї Геркулеса. Назви Галактик у астрономічній науці симетрично співпадають: відповідно туманності M-13 та M-31.

Авторка *Дивогораю*, зображаючи поступ української цивілізації через пласти історії, стверджує не лише силу волі, безстрашся, мужність народу, а й усіма подіями робить висновок – не можна давати себе топтати, припинювати, адже за чистоту життя українці проливали віками кров. І зараз цю ганебну війну, розпочату «старшим братом», необхідно припинити, закликає авторка і молиться наприкінці твору за конкретну людину, і за людство в цілому: «*О Господи, Творцю небес й Землі, / Творцю цивілізацій і Людини, / Хвала тобі і Слава! Хай однині / Любов лиш квітне у житті святім! / О сили неба й матінки-Землі, / Всі Вищі Сили, від падінь спасіть, / Від хладу й зла, від ворогів й печалі, / І від гордині й немощі спасіть! / О сили неба й матінки-Землі! / Всі Вищі Сили, від падінь спасіть, / Від хладу й зла, від ворогів й печалі, / І від гордині й немощі спасіть! / Простіть людину за усе нелюдське, / Наставте нас на істинні шляхи, / І вразуміть, й додайте сили духу / Творить Добро прекрасне на віки! / О Мати Божа, Сили Вищі всі, / Ісусе рідний, від падінь спасіть! / О сили неба й матінки-Землі!»³⁶. Ця молитва в романі сприймається не лише як художній, а й як сакральний текст. Молитва, за *Словником-довідником з релігієзнавства*, –*

³⁶ Там само, с. 452.

це «1. Звернення священика або самого віруючого до Бога, Богородиці, святих, ін. надприродних сил з проханням про дарування блага, заступництво, відвернення зла. 2. Канонізований текст або вільна імпровізація віруючого, звернена до Бога, Богородиці, святих»³⁷.

Пласти історії в романі заглиблено в слов'янську міфологію, християнську традицію, текст доповнюють обробки автентичних замовлянь, які можна назвати авторською знахідкою. Замовляння в романі у віршах перегукуються із тими, що дійшли до нас із давніх-давен і є продуктом тієї духовної епохи, коли людина переходила від усвідомлення всеїдності буття до усвідомлення власної індивідуальності й своєї унікальності. Характерною особливістю замовлянь є збереження в них першооснови подвійного значення слова – одночасного утримування в слові його сакрального й профанного значення. У замовляннях через слова звичайної (побутової) мови вибудовано сакральний прообраз світу та прапоезія, яка зберігає в мисленні силу істини буття. Саме це послужило самоствердженням людини в системі суспільних відносин: «Ярило силою вогняною, / Ярило силою земною, / У мій дім іди, / Силу мені принеси. / Хай мої руки / Стануть бистрії круки. / Хай мої ноги / Стануть міцніі строги... / Замовляю я воїна межового, / Що йде на діло родове / Заради роду славного, / Заради відродження Славії / У Всесвіті преславному, / Заради відродження Любові / У кожнім подиху і слові. / Хай Вогонь Всевишнього / Згасає у серцях відважних / І об'єднає подвижників, / І роз'єднане цілим стане, / Осявши бездоганну Гармонію / Безмежжя...»³⁸.

М. Новикова, Я. Новицький, І. Огієнко молитву розглядали як пізніше «християнське нашарування», яке виникло тоді, коли із плином часу сили слова самої по собі вже було недостатньо для дієвості замовлянь. Тому знахарі, шептухи почали підкріплювати свої магічно-сакральні твори іменем Божим, Спасителя, Божої Матері, святих (Миколая, Юрія, Варвари), а письменники їх художньо інтерпретували. Наприклад, у *Дивограї*: «Колись дитя родила на Землі / Марія, від Всевишнього зачате. / Пречистій Богородиці святій / Судилося віки в часах сіяти. / Це Мати Божа, що своє дитя / В ім'я прощення грішників залятих, / Неначе своє серце, віддала, / Щоб світ любов'ю спалахнув з прокляття. / Ця віра сййна

³⁷ В.М. Шевченко, *Словник-довідник з релігієзнавства*, Київ 2004, с. 234.

³⁸ О. Омельченко, там само, с. 182.

світить дотепер, / Бо подвиг в ім'я людства не помре. / Христос і Мати Божа – в серці Світу. / Лиш забажай – і шлях тобі освітять»³⁹.

Ідеї роману у віршах авторка розкриває в контексті національних проблем: «А Україна напівгола, вбога / Із купки мільйонерів визирає, / Які вже навіть не бояться Бога. / Їм головне – що зараз їх чекає»⁴⁰. Вона репрезентує етнозакорінені й фантастичні образи, типові народно-поетичні архетипи й літературні молитви як наскрізні символічні структури ментальності. Відтворюючи найдавніші шари пам'яті, письменниця просить Всевишнього зберігати досягнення людства, що стоять на сторожі цілісності культури і життєвого досвіду. О. Омельченко пояснює, що в романі у віршах використано, крім канонічної молитви *Отче наш*, молитву рідновірів *Слава єдності*, молитви давньоукраїнців *Слава Птиці віщій*, *Слава відданості*, *Замовляння від усього злого*.

У романі утверджується думка – ми не самотні у Космосі, ми – єдине ціле, Славія, ми одного роду-племені. Космос ближчає, стає рідним. Висновок роману несе високе моральне навантаження: лише коли сам маєш чисті помисли, сильний духом, свято бережеш та вдосконалюєш віру у Господа, Творця, коли стаєш Людиною з великої літери у Всесвітньому масштабі, перед тобою відкриється радісно-захоплюючий Дивограй життя, єднання з іншими цивілізаціями. Та довіру потрібно заслужити бездоганністю чистоти душі і серця, берегти це почуття відповідальності за себе, за власну цивілізацію та за іншу.

Отже, роман-медитація *Паломник* Ігоря Павлюка, історико-філософсько-фантастичний роман-есе у віршах *Дивограй* Олесі Омельченко відзначаються порушенням нагальних проблем, новаторством жанрових модифікацій, введенням різножанрових вставок, що набувають контекстуальної змістовності, як у текстах, так і назвах розділів. Молитва в романах слугує вираженню світовідчуття поетів і є однією з форм покаяння і відродження сутності людської душі, ознакою духовності та побожності українського народу. У творах звучить заклик до ідеалізації людських стосунків через пряме звернення до Бога, на суспільно-етичному рівні інтерпретовано визначні події, архаїчні пласти вірувань народу як магічної й духовної його сили.

³⁹ Там само, с. 224.

⁴⁰ Там само, с. 451.

БІБЛІОГРАФІЯ

- Белоброва Т. А., *Сповідально-молитовні мотиви в українській класичній літературі (генеза, типологія, ідіостилі)*, Тернопіль 2007.
- Біляцька В., *Сповідь як структурний елемент сучасного українського історичного роману у віршах*, «Studia Ukrainica Posnaniensia» 2014, t. 2.
- Бовсунівська Т. В., *Жанрові модифікації сучасного роману*, Харків 2015.
- Волкова А., Бойченко О., Зварич І. (ред.), *Лексикон загального та порівняльного літературознавства*, Чернівці 2001.
- Даниленко І., *Молитва в поетичному дискурсі Шевченка*, «Слово і Час» 2006, № 6.
- Омельченко О., *Дивограй*, Дніпро 2017.
- Павлюк І., *Паломник*, Київ 2018.
- Тамарченко Н. Д. (ред), *Поэтика: словарь актуальных терминов и понятий*, Москва 2008.
- Шевченко В. М., *Словник-довідник з релігієзнавства*, Київ 2004.

Valentina Bilyatska

Dnipro Polytechnic National Technical University

SUMMARY

Prayer as a Fragment of the Genre in Modern Ukrainian Lyric-Epic

Modern Ukrainian novels in verses that are actively included in the cultural space are marked by the violation of urgent problems, the innovation of genre modifications, and the introduction of inserted genres into the text. Igor Pavlyuk's novel-meditation *Palomnyk* (2018), Oles' Omelchenko's historical-philosophical and fiction novel-essay in poems *Divogray* (2017) are selected for analysis which referred to the close connection with the folklore and ethnic traditions, contain poetic combinations, structural features of the genre such as prayer, which serves to express the poets worldview and is a sign of spirituality and piety of the Ukrainian people.

The authors of the novels in the poems introduce confessional inclusions in the texts with attachment to the religious canon, and confession, prayer is one of the forms of repentance and revival of the essence of the human soul. In the preface "Prayer before confession" of the novel *Palomnyk* it is noted that the novel was created in a period of changing worldview: from metaphysical to religious, and its genre definition encourages the recipient to understand the problems of ontological, existential nature with philosophical generalizations: the author meditates with his soul, the external world and God.

The events of the novel *Divogray*, according to the genre definition, take place in many areas: BC, Middle Ages, 17th century, present and distant future of 5000 simultaneously in three Galaxies, it is complicated by multi-genre inserts that acquire contextual content, as in the names of chapters (“Amulet of the Order of Force”, “Eternal to God”, “I Love”, “Confession of the Amazon”), and canonical and authorial prayers. The work calls for the idealization of human relations through a direct appeal to God at the socio-ethical level, interprets outstanding events, archaic strata of the beliefs of the Ukrainian people as their magical and spiritual strength, reproduces layers of Ukrainian historical and cultural memory.

Key words: genre-insert, novel in verse, prayer, belief, confession.

Ключові слова: жанр-вставка, роман у віршах, молитва, вірування, співідальність.

Halyna Vypasniak

Uniwersytet Narodowy
„Politechnika Lwowska” (Ukraina)
ORCID: 0000-0002-5271-1352

АГІОГРАФІЧНА СПАДЩИНА У СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ ІСТОРИЧНІЙ ПРОЗІ

Агіографія у її канонічному варіанті є жанром доволі обмеженим тематично і формально і передусім асоціюється із середньовічною епохою. Проте досвід художньої літератури різних епох довів можливість адаптації, допасування старих жанрів релігійного характеру до нових історичних умов, поступової їх секуляризації з метою продовжувати передачу найважливіших культурних і християнських цінностей у наступні покоління.

Зрозуміло, що упродовж багатостолітнього процесу розвитку світової історії агіографія як жанр втрачав чимало своїх формальних особливостей і у своєму істинному вияві залишився у межах релігійного канону. Секуляризувалася, а відтак залишилася в активнішому вжитку, основа – специфіка агіографічного образу, котра містить у собі глибинну морально-етичну християнську сутність.

Дане дослідження має на меті прослідкувати, яким чином агіографічні елементи оприявнюють себе у сучасній прозі, яким чином впливають на розстановку смислових акцентів у творі, на їх увиразненні. До аналізу передусім взято сучасну українську історичну прозу. Її особливістю на сьогодні є жанрова розмитість, котру можна сприймати по-різному: як нівелювання жанрових канонів, як новий виток у розвитку історичної прози, як ознака пост модерного письма тощо. Без сумніву, послаблення жанрових традицій дало можливість поєднати минуле і сучасне,

відслідковуючи причинно-наслідкові зв'язки тих чи інших проблем сьогодення в історіях з минулого. Саме тому у сучасних історичних творах здебільшого маємо не одностороннє, а паралельне розгортання сюжету у різних часових вимірах, минулому і теперішньому, з неодмінним перетином сюжетних ліній. Міксування часів й естетика пост постмодерного письма дозволяють відтак зміксувати жанри різних історичних епох якщо не у стилістиці, то за змістовим і смисловим наповненням.

Агіографія за своєю суттю антропоцентричний жанр, котрий попри окремі догматичні обмеження, ставить на перше місце цінність людського досвіду. У первинному варіанті – це важливість шляху пізнання Господа. Чимало дослідників агіографії акцентували на безособовості персонажів, на їхній типовості, уніфікації їхнього досвіду через зведення життя до спільного знаменника жанрового канону. Святий був не суб'єктом, активним передавачем досвіду духовного вдосконалення, а об'єктом, шлях якого належало описати оповідачеві. Лише з часом оповідач здобув право робити власні припущення щодо думок і відчуттів святого. Та поза сумнівом, самотність і неординарність кожного окремого випадку життя святого відчутна навіть на первинних етапах розвитку агіографії як жанру.

Новітні житія святих виразно відрізняються жанрово від свого первинного зразка. Форма і ретельне дотримання жанрового канону відходить на другий план, відкриваючи простір для змалювання певного окремого досвіду, часом переводячи образ святого зі статусу об'єкта змалювання до статусу суб'єкта оповіді. Таким чином вияскравлюється глибинний особистісний вимір духовного досвідчення та причинно-наслідковий зв'язок із попереднім мирським життям святого.

У художню літературу агіографічний жанр інтегрується в епоху романтизму, причому особливо продуктивно цей процес відбувається у літературах поневолених народів. Образи національних героїв доповнюються елементами агіографії, творячи основу пантеону національних героїв і культурне підґрунтя нації. Національні історії країн Центрально-Східної Європи особливо у ХХ столітті, де мали місце історії боротьби з тоталітаризмом, національного становлення, поневірян і принижень, національних чисток, вимушених міграцій, стали чи не найбільш сприятливим ґрунтом для переосмислення питання героїзму і святості у її позарелігійному, секулярному вимірі, творячи цілий культурний пласт, котрий можна означити як національну мартирологію. Поява агіо-

графічних елементів в оповідах доль людей у ці кризові періоди цілком виправдана, оскільки передусім віддзеркалює глибину людських фізичних мук і поневірянь, а у символічному плані є частиною національного міфотворення, розрахованого не лише на те, аби «вихвалитися далекою минувиною»¹, але передусім на те, щоби «показати ще й славетну минувшину, золоту добу святих і героїв»². Національна міфологія, за визначенням Е.Д. Сміта, є «критерієм національної гідності»³, вона ставить своєрідну моральну і ментальну планку, якої намагаються сягнути члени національної спільноти.

Міф – це один із інструментів, за допомогою яких колектив, зокрема нація, встановлює і означає засади власного буття, свою систему моралі і цінностей. У цьому сенсі міф є набором переконань, зазвичай оформлених у наратив, які спільнота сповідує про себе⁴.

У сучасних художніх творах було би наївно шукати вияви агіографічного жанру у чистому вигляді. Навряд чи такі твори мали би широку читацьку аудиторію. Йдеться передусім про окремі мотиви, окремі елементи, котрі вказують читачеві на ставлення автора до свого персонажа чи групи персонажів.

Важливо на початку дослідження зацентрувати на точках перетину між агіографією і героїчним епосом, котрі передусім пролягають в образній площині: святий є християнським героєм, котрий здійснює боротьбу із собою, зі своєю тілесністю, зі спокусами зовнішнього світу; образ мирського героя, секулярного, також оповитий флером святості, передусім через саможертвоність і відданість понадособистісним ідеалам.

Реактуалізація агіографічних мотивів в сучасній українській літературі перетинається із проблемою доповнення існуючої національної міфології, пантеону національних героїв, що особливо актуально у контексті сучасної суспільно-політичної ситуації в Україні і стану війни із сусідньою Росією. Як відомо, національний пантеон героїв виконує національно-консолідуючу функцію передусім на рівні цінностей. Проте упродовж періоду державної незалежності питання національної єдності завжди

¹ Е.Д. Сміт, *Національна ідентичність*, Київ 1994, с. 168.

² Там само.

³ Там само.

⁴ Цит. за: М. Павлишин, *Канон та іконостас*, Київ 1997, с. 121.

вважалося другорядним, що давало можливість для поширення різного типу наративів історичних, політичних, культурних. Замість того, щоби об'єднувати молоду державу, вони лише посилювали глибину розколу між різними її частинами. Сучасна гібридна війна – це передусім війна наративів. Україна за період державної незалежності не спромоглася на створення відповідного до сьогодення національно консолідуючого наративу, натомість стала жертвою потужного імперського ідеологічного наративу. Тому очевидно, що на культурному фронті війну було програно ще до її початку. Ті поодинокі вияви національної міфології, аналізу котрих присвячене дане дослідження, лише демонструють, наскільки мізерними були поодинокі спроби митців акумулювати національну пам'ять, спрямувавши її на творення національно-консолідуючого міфу, і наскільки невідповідними до сучасності були ці наративи.

Для даного дослідження важливо, наскільки дієвою є матриця агіографічного образу у сучасній українській історичній прозі, якими засобами, чи радше мотивами, вона інтегрується у сучасний літературний контекст та яку візію минулого репрезентує вплетення агіографічних елементів у канву сучасного історичного наративу. Посилаючись на думку П. Коена,

щойно образи минулого утверджуються в головах (і серцях) людей, вони набувають власної правди, навіть якщо ця правда не збігається з тим, що насправді було в минулому. Такі образи несуть правду як мінімум про те, у що люди *віряють*, а отже мусять посідати чільне місце у будь-якій історії людської свідомості⁵.

Образ святого, героя-святого досі дієвий в українській культурі у контексті національної жертвовності і національної посвяти, щоправда одним із домінуючих є культ пасивної жертви, жертви обставин, тяжкої долі тощо. Сучасні митці поступово переосмислюють такий наратив на користь героїчного напрямку або принаймні дієвої жертви. До слова, Е.Д. Сміт вважав вимір жертвовної долі одним із визначальних вимірів національного існування⁶. «Ідеал утвердження національної долі через індивідуальну й колективну жертву, – на його думку, – став життєво

⁵ Там само.

⁶ Е.Д. Сміт, *Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт, республіка*, Київ 2010, с. 72.

важливим культурним ресурсом національної ідентичності»⁷, пов'язуючи культ жертви із національним відродженням. Жертовність здійснює символічне освячення події, переводячи її до якісного іншого, сакрального, рівня національної історії.

1. Агіографія як частина національного міфу

Як відомо, національні міфи відображають національний спосіб мислення, ідеали і формують матрицю репрезентації і рецепції тих чи інших історичних подій та національних героїв. Зауважмо при цьому, що хоч як це не парадоксально, але національні міфи навіть у сучасну високотехнологічну епоху відіграють важливу національно-консолідуючу функцію, вкотре підтверджуючи психологічну потребу людини у високих ідеалах і цінностях.

Українська література періоду державної незалежності цікава своїми пошуками нових ідеалів і поборюванням старих, спробами замінити старі міфи, естетичні й етичні ідеали новими, часом на межі з нігілізмом. На позір критичне ставлення до національних ідеалів, котрі видавалися вже застарілими, віджилими, й асоціювалися із поборництвом тоталітаризму, зумовило сприйняття тематики національної ідентичності, національної міфології як неактуальної. Дана тематика відновила свою актуальність із початком військових дій на Сході України, вкотре засвідчуючи вплив суспільно-політичних обставин на тематичне спрямування художньої літератури.

Задовго до 2014 р. поодинокі твори зачіпали проблему національно-консолідуючої міфології та історичного наративу, зокрема романи *Ніч після сходу сонця* Катерини Мотрич, *Музей покинутих секретів* Оксани Забужко, *Солодка Даруся* Марії Матіос. Проте якщо останні два твори мали великий читацький успіх і удостоїлися чималої кількості нагород і перекладів на різні мови, то перший з названих творів залишився практично поза читацькою увагою і не мав особливого успіху. Згадані письменниці належать до різних поколінь, проте на час написання своїх романів кожна з них усвідомлювала необхідність мистецького творення

⁷ Там само.

національної міфології для виконання національно-консолідуючої функції, для формування чи кристалізації національної ідентичності.

За словами Е.Д. Сміта, «у творенні націй важить не фактична історія, а відчута»⁸, тобто те, що збереглося на рівні пережитого і оповідженого нащадкам минулого. Література власне презентує відчуту історію на рівні окремих життєвих досвідів. Фікційні образи відображають авторське бачення історій і відчуттів минулого, відтворюють, реставрують його для сучасників у неофіційних версіях і придушених голосах.

У романі *Музей покинутих секретів* О. Забужко йшлося не лише про оприявлення відчуттої, досвідченої історії, а про конструювання образу українського національного героя: не одностороннього, заляженого – бо саме цим хибують більшість героїчних образів, – а власне людського, людського, якому була не чужа пристрасть і котрий поза виконанням обов'язку перед батьківщиною, жив цілком нормальним життям. Як правило, героям, зарахованим до національного пантеону, бракує однієї вагомості, власне людської риси – це права на помилку. Герої а priori позбавлені такого права. Натомість герої Забужко цим правом володіють як визначальною ознакою людяності.

Персонажі, котрих авторка наділяє агіографічними рисами, і докола яких вибудовує якісно новий національний героїчний наратив, є бійцями Української Повстанської Армії. Агіографічний наратив у романі *Музей покинутих секретів* впливає зі стилю і напрямку оповіді. Агіографічність образів роману проявляється не стільки у формальних елементах типового життя, а в окремих маркерах-підказках, котрі демонструють авторське потрактування окремих образів як святих або праведників. Передусім це відображено у способі їх репрезентації, котрий можна означити як іконічний.

Іконічність – ознака, властива образу героя з найдавніших часів, адже первісно героєм була людина божественного походження. Т. Карлайль, досліджуючи феномен героїзму в історії людства, передусім визначає героя як божество, а вже потім – похідні від цього образу: герой-проповідник, як письменник, пастир, вождь.

В українській традиції національний герой – незалежно від того, мілітарний, чи культурний – завжди сприймався як ікона. Переконли-

⁸ Там само, с. 18.

вим доказом даної тези є те, що в українських оселях поряд з іконами були портрети козака Мамая (мілітарного героя), Т. Шевченка, а пізніше – І. Франка, часом Л. Українки. Іконічність, отожд, – це не лише спосіб зображення, але й спосіб сприйняття, а відтак – спосіб ословлення, створення вербального образу.

Розглядаючи національного героя крізь призму іконічності, слід врахувати богословський погляд на цю проблему. Іконічність – це

внутрішня здатність окремої людини, сім'ї, колективу, часу, простору, місця, події, явища, дії, речі, тексту, предмета мистецтва, навіть думки й наукової або філософської теорії бути двоєдністю [...] небесного й земного, здатність бути відобразом первообразу⁹.

Тобто сутність іконічності національного героя необхідно шукати у його внутрішньому світі. Зважаючи на те, що образ національного героя – передусім ідеал, створений самим народом, надання йому іконічних рис цілком зрозуміле, особливо, якщо врахувати те, що ікона, за словами філософа С. Кримського, «використовує художній образ не як ідол, а як ідеал» (курсив мій. – Г.В.)¹⁰, а іконічність «здійснює динамічний рух до ідеї, ідеалу, духовної мети»¹¹. Іконічність зображення передусім співвідноситься із агіографією, котра репрезентує зразок іконічності героя.

Термін «іконічність» у випадку роману О. Забужко можна потрактувати майже в буквальному сенсі, адже в центрі уваги впродовж цілого роману знаходиться фото Олени Довганівни та її побратимів-повстанців (матеріальна ікона). Загалом постаті, зображені на старих фото, у романі прирівняні до зображень святих у Софійському соборі, на яких не тільки люди дивляться, але й вони дивляться на людей. «Ці люди [святі у Софійському соборі. – Г.В.] жили не просто тисячу років тому, вони жили – всю цю тисячу років: убираючи в зір усе, що проходило перед ними, і їхні очі являли собою чисту квінтесенцію часу»¹². Саме тому письменниця особливу увагу на фотознімках приділяє виразу очей, не тільки як дзеркалу душі зображеної людини, але й як дзеркалу народної

⁹ Цит. за: М.Ю. Шкуропат, *Іконічність художнього образу (на матеріалі творів І.С. Шмельова)*, автореф. дис. на... канд. філол. наук, Донецьк 2007, с. 5.

¹⁰ С. Кримський, *Під сигнатурою Софії*, Київ 2008, с. 90.

¹¹ М.Ю. Шкуропат, там само, с. 6.

¹² О. Забужко, *Музей покинутих секретів*, Київ 2009, с. 20.

душі, в якому відбиваються радощі й біди всього народу. Відповідним до такої позиції є змалювання постаті головного персонажа роману Адріана Ортинського:

Він єдиний був по-справжньому вродливий, пекучий красень брюнет... із застиглим в очах непідробним за давним смутком [...]: такий смуток треба рости в собі роками, водномить її не добудеш, таким смутком повняться наші народні пісні [...], слова не мають значення, бо жодним словам все одно не вмістити того смутку..., його бере тільки музика, і тому в брюнета були музичні очі, вони звучали¹³.

Власне, таке вирізнення Адріана з-поміж інших чоловічих постатей на знімку свідчить про його неординарність не тільки зовнішню, а й внутрішню, духовну. Разом із постаттю Адріана на фотознімку виділяється образ Олени Довганівни, зображення якої підкреслено іконічне. Сама письменниця на цьому акцентує, причому в романі помітно еволюцію образу Гельці в авторській уяві, адже на початку твору її порівняно з янголом, пізніше – з Богородицею, Почаївською Божою Матір'ю. Але і в першому, і в другому випадках такі асоціації виникають через виразну освітленість постаті Олени Довганівни на фото:

Вона, строго кажучи, була не стільки гарна, в звичному розумінні, скільки – осяйна [курсив мій – Г.В.]: навіть на бляклому знімку довкола неї немов стояла видима пляма світла, наче на полотнах давніх майстрів круг янгола, післаного з доброю вістю¹⁴.

На перший погляд, пляма світла над Гельцею була звичайним дефектом фотоплівки, але, як виявилось наприкінці роману, пляму можна трактувати й у метафізичному плані: це було явне свідчення того, що вона згодом сподівалася стати матір'ю. Таким чином, О. Забужко уміщеним на початку розділу фотознімком і його подальшим неодноразовим детальним описом подає не просто ікону національних героїв і однієї героїні, а ікону героїв і Мадонни. Варто зауважити, що Р. Барт розглядає випромінювання світла як дію на відстані, найвищу форму могутності. Цим штрихом письменниця підкреслює ту вагомість, яку матиме образ Гельці у житті головної героїні роману Дарини Гощинської. У тексті

¹³ Там само, с. 56.

¹⁴ Там само, с. 55.

роману виразно підкреслено спорідненість даного фотознімка з іконою саме через особливості світла:

Із тим світлом на знімку взагалі коїлося щось неподобне, – воно йшло невідомо звідки, не улягаючи жодним оптичним законам... Сказав би – вони фотографувалися не в лісі, а в церкві: у вітварній частині, де згори, з-під невидимої бані, падають під різними кутами слупи скісного сяйва¹⁵.

Окрім того, Дарині часом видається, що сам цей знімок випромінює світло. У мить забуття, кохаючись з Артемом, вона помічає, як «всі вони [п'ять постатей на фото. – Г.В.] палахтіли різким білим сяйвом, як на негативі»¹⁶.

Національні герої в образах вояків УПА у романі О. Забужко наділені іконічними рисами у двох планах: традиційному (фотознімок як ікона) і богословському. Як бачимо, у першому напрямку слід розглядати образ Олени Довганівни і частково Адріяна Ортинського, а в другому – власне Адріяна та інших повстанців. З богословського погляду іконічність особи передусім означає, що певна людина володіє переважною більшістю ознак, які підкреслюють її праведність, її іконічність. До таких ознак о. Ярослав Москалик зараховує:

- орієнтацію назовні, до інших осіб;
- готовність до жертви;
- реалізацію особи як ікони в історії і досягнення свого здійснення наприкінці життя;
- «прийняття Христового лику»: іконічність особи – це процес формування, метою якого є переображення цілої людини;
- активну іконічну самореалізацію;
- діалогічний спосіб існування¹⁷.

В образі Адріяна Ортинського зреалізовано кілька з вищеперелічених рис. Хоча й Адріянові випав нелегкий жереб ліквідувати урядників, налаштованих проти українського народу, проте до своїх побратимів і до всього народу він плекав у душі глибоку любов. Тому не міг би розстріляти

¹⁵ Там само, с. 94.

¹⁶ Там само, с. 57.

¹⁷ Я. Москалик, *Іконічна дійсність особи й Церкви*, пер. з польськ. Т. Різун, Львів 2008, с. 17.

молодого новоприбулого хлопця, як це вчинив його побратим з позивним «Стодоля», лише за те, що той заснув на стійці. Він розчулювався, коли бачив літнього чоловіка, який бажав приєднатися до лав УПА, розчулювався перед молоддю, яка йшла у підпілля:

Перед цими простими сільськими хлопцями, твердими, негнучими й чесними, як сама земля, він завжди чув якусь невиразну вину. Не було це суто вояцьке почуття старшини до підлеглих, котрих маеш владу посилати на смерть, – було тонше, інтимніше, родинніше якось: ближче до глухої безпорадності люблячого чоловіка, який не в змозі вборонити тих, кого любить¹⁸.

Він відчував «непоясниму, метафізичну силу», яка «сповнювала... його... самого мало не релігійним трепетом», – силу єднання зі своїм народом, заради якого готовий боротися до загину. І саме в цьому виявляють себе перші дві риси іконічності особи за отцем Я. Москаликком – орієнтація назовні до інших осіб і готовність до жертви. Адріян відчуває душевний дискомфорт через незрозумілу неприязнь до «Стодолі», хоча той і врятував йому життя. Намагаючись позбутися докорів сумління, він постановив собі полюбити його як брата. Таке прагнення бути чистим перед собою, перед власним сумлінням також можна вважати рисою іконічності у богословському сенсі.

Письменниця приділяє багато уваги протистоянню між Адріаном і «Стодолею», адже це не просто протистояння між чоловіками, закоханими в одну жінку. Це конфронтація набагато глибшого характеру, адже перед нами образи героя і псевдогероя, образ іконічний і псевдоіконічний. І ця протилежність помітна в усьому: в їхній зовнішності, в їхніх рисах характеру і навіть в обставинах їхньої загибелі. «Химерно виліплене, смугле, мов запалене зсередини лице з близько посадженими очима й горбкуватим носом»¹⁹ – ось яким зображено «Стодолю», на відміну від Адріана Ортинського із зовнішністю Кларка Гейбла. Показовий той факт, що на фотознімку, який, як уже згадувалося, можна трактувати як ікону, постать «Стодолі», порівняно з осяйною Гельцею, «непроникно темна»²⁰. Аналогічні до портрета й окремі риси характеру «Стодолі», зокрема те,

¹⁸ О. Забужко, *Музей покинутих...*, с. 192.

¹⁹ Там само, с. 478.

²⁰ Там само, с. 495.

що світ, який «не улягав його контролю, був для „Стодолі“ ворожою територією: там не було місця для співчуття»²¹, тоді як Адріян був набагато чутливішим до людського болю й біди. Якщо «Стодоля» «тішився самою помстою, вмів із того тішитися. І не так, як виграною в шахах комбінацією, а чуло, сливе сласно, як коханням», то «Адріян, того не вмів. Сама з себе ненависть не справляла йому приємности, не вмів нею смакувати»²². Підтвердження того, що образ «Стодолі» можна сприймати як антипод Андріяна практично його *alter ego*, знаходимо в передсмертних Адріанових думках: «серед них [енкавеесівців, які оточили криївку – Г.В.] був той, чие серце він відчував усередині свого як вросле „ди́ке м'ясо“, як друге, чорне серце [курсив – Г.В.], котре в цій хвилині продовжувало битись, і мусив витяти, вирвати його з коренем»²³, у такий спосіб остаточно позбавившись перед смертю будь-якої скверни, як позбувся навіть ненависті до ворогів та «інших почуттів, що колись складали його істоту»²⁴.

Важливу роль у романі О. Забужко відіграє мотив марення-сновидіння. Сутність цих снів демонструє тісний зв'язок зі сферою сакрального і підсилює сприйняття персонажа у свято-героїчному ключі. Коли поранений Адріян був непритомний, він марив, і кожне з його марень свідчить про те, що тоді він перебував на межі двох світів – поцейбічного і потойбічного. Він бачив переважно тих людей, яких уже не було на світі, передусім своїх загиблих побратимів і батьків, про чю долю він нічого не знав, оскільки їх вивезли в Сибір ще за три роки до того. Цікава зустріч Адріяна з мертвими повстанцями:

Марширували по Сапєги самі мертві, які за життя й не стрічалися між собою, одних він упізнавав, інших ні, і тільки й потрапив, що безпорадно спитатися в них усіх на гурт: «Куди ж ви йдете?...» – «До святого Юра [...] молитися за Україну, а ти давай доганяй, не барися тут!...»²⁵.

З їхньої відповіді складається враження, що письменниця сприймає полеглих героїв УПА як святих, які у потойбічному житті удостоєні благодаті молитися не лише за спасіння душ своїх рідних, але й за порятунок

²¹ Там само, с. 487.

²² Там само, с. 479.

²³ Там само, с. 574.

²⁴ Там само.

²⁵ Там само, с. 182.

усієї України. І таке враження посилюється у наступному епізоді Адріанових марень, в яких він бачить себе розп'ятим на Хресті. Перед нами дещо трансформована іконічна пасійна сцена навіть із посиланням на першоджерело – Бройгелева картина *Kreuztragung Christi*:

Він висів на хресті, підіймаючись і опускаючись на прип'ятих руках, щоб зловити віддих, за кожним разом груди протинав несвітський, до потьмарення в очу біль, а знизу центуріон тицяв йому в уста змоченою оцтом губкою, насадженою на списа... Він [...] побачив унизу, з другого боку хреста, Сталіна, Рузвельта і Черчілля: вони сиділи там, де на Бройгелевій картині *Kreuztragung Christi* сидять жони-мироносиці – під горбочком, і грали в карти, як в Ялті, акуратно покраяними кусниками мапи²⁶.

Так само показовий сон Адріана Ортинського про побратима Романа, який заслонивши його своїм тілом, загинув сам. З одного боку, це Романова душа, що не має спокою на тім світі, просить молитися за її спасіння, а з іншого – передбачення швидкої загибелі всіх інших побратимів: «Скоро всі прийдуть [до нього – Г.В.]»²⁷.

Отож, роман О. Забужко *Музей покинутих секретів* подає типовий для сучасної української прози приклад образу національного героя як носія сакрального, визначальна риса якого – іконічність. Ця риса характеризує передусім внутрішній світ національного героя і також властива речам, які з ним пов'язані, адже вони є вагомими деталями ікони.

Водночас важливо, що авторка репрезентуючи українських повстанців загалом як національних героїв, підходить до даної проблеми виважено і відповідально, неодноразово акцентуючи на тому, що у повстанських лавах було чимало зрадників і жорстоких людей, котрі вбивали без потреби, як-от «Стодоля». Попри контраверсійність, неоднозначність, котрі супроводжують історичну, і суспільно-політичну оцінку дій бійців української повстанської армії, для О. Забужко правдою залишається те, що це той пласт українського бойового минулого, довкола якого можна було би будувати національний героїчний міф, адже бійці були керовані передусім ідеєю незалежності України. Як на кожній війні, в історії повстанців є місце крові, недоброчесності, зрадам і жорстокості, котра

²⁶ Там само, с. 183.

²⁷ Там само, с. 204.

проявлялася навзаєм з різних бойових сторін, тому очевидно, що того пласту, на основі якого будуються різноманітні ідеологічні та політичні маніпуляції, авторка зумисне оминала. Авторка побудувала оповідь на людському, не на тому, що розводить по різні боки барикад, а на тому, що об'єднує: на коханні, на нащадках, на взаємопрощенні. Важливою у романі є оповідь про долі людей, котрі на власному житті досвідчили кризу цілої епохи, котрі керувалися у своєму житті певними ідеалами, дотримувалися певного кодексу честі і віддали життя за свої переконання: декотрі загинули у муках, інші знайшли порятунок у смерті.

2. Митець як національний герой і святий

Агіографічність в українській національній традиції проявляється і у сприйнятті митців, постаті яких глорифікуються, річниці народження і роковини смерті котрих вшановуються. Доволі часто канон митців віддзеркалює пануючу ідеологію, за вимогою котрої його було укладено, і тому з відмиранням чи заміною пануючої ідеології відповідно змінюється і канон класиків.

Уже дослідниками помічено різницю сприйняття митця у центрально-східноєвропейській та західноєвропейській традиціях. Марко Павлишин намагався прояснити сутність цієї різниці, використовуючи образи канону та іконостасу. Якщо в східноєвропейській традиції вагомою є особи митців, тобто іконостас як сукупність ікон, то західна традиція тяжіє до канону як сукупності важливих художніх творів, котрі репрезентують дану культуру.

Сприйняття митця як ікони, морально-етичного ідеалу, мимоволі переорієнтовує культуру на особистість, на її долю, залишаючи творчість на другому плані. Такий антропоцентризм доповнює ряд національних героїв ще однією категорією – митцем, котрий у східноєвропейській, зокрема в українській, культурі сприймається як герой і святий.

Вочевидь, певна логіка у цьому наявна, адже митці як особи із нестандартним мисленням і баченням світу, завжди позиціонували себе поборниками усталеного порядку, передусім суспільно-політичного. Супротив особливо загострювався в умовах державної залежності, а тим паче в умовах тоталітарних, коли будь-який виступ проти системи, зайве висловлювання чи некоректно обране слово загрожувало життю, позиція

проти течії виглядала як справжній героїзм. Автоматично спрацьовували й агіографічні маркери у сприйнятті чи репрезентації митця, адже психічні і фізичні тортури, котрі застосовувала владна система для зламу своїх опонентів, прирівнювали їх до мучеників за правду, за незалежність, і за власну людську гідність.

З одного боку таке сприйняття митця поповнювало національний пантеон, створюючи символічні об'єкти для консолідації нації, для вироблення спільного емоційного поля і спільних цінностей. Проте з іншого боку ідеалізований образ митця є дуже вразливим. Зважаючи на часом богемні умови життя творчих особистостей, дуже легко було применшити не лише значення митця у творчому плані, але й тяжкість його страждань. Звичайно такі нівеляційні процеси відбувалися у культурі зумисно з провокативною метою підважити будь-які цінності, але не зважати на їх вплив доволі тяжко.

О. Забужко неодноразово підкреслювала, що сприйняття митців в ореолі святості і виключно крізь призму їхнього життя, збіднює їхні образи і віддаляє читачів від їхньої творчості. Намагаючись переорієнтувати звичний спосіб репрезентації письменника в українській культурі на західноєвропейський лад і позбавити заялжених стереотипів національного сприйняття, письменниця і есеїстка присвятила три науково-популярні книги «трьом китам» української культури: Т. Шевченкові (*Шевченків міф України: Спроба філософського аналізу*, 1997), І. Франкові (*Філософія української ідеї та європейський контекст: Франківський період*, 1992) та Лесі Українці (*Notre Dame d'Ukraine: Українка у конфлікті міфологій*, 2007). Письменниці не йшлося про підваження національного канону, а про зміну ракурсу його сприйняття. Науково-популярна трилогія О. Забужко була проектом з виразним «екзистенційним» лейтмотивом:

за допомогою класиків, скільки змога відреставрованих-відчищених від фальшивих ідеологічних намулів, вибудувати для себе ту, як висловлювались наші патетичніші попередники, українську «Державу Духа», що її в реальності пострадянської держави, званої Україною, якось ані гич не проглядалося. Це можна назвати «ідеєю», «міфом» а чи «вірою», можна простіше – тожсамістю, духовним громадянством, якого насущно потребує кожна нормальна людина²⁸.

²⁸ О. Забужко, *Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій*, Київ 2007, с. 7.

Якщо вести мову про наукові чи науково-популярні дослідження у цьому напрямку, то окремі з них справді розширюють простори сприйняття митців, проте далі як вузького кола зацікавлених вони, на жаль, не поширюються.

Натомість художня література створює тексти для широкого кола читачів, і має привілей продукування образів, міфів, котрі з часом можуть стати частиною більших наративів – національних, ідеологічних, мистецьких тощо. За період державної незалежності в Україні вийшло порівняно небагато творів присвячених долі митців. Найпомітнішими серед них були романи, що увійшли до трилогії Степана Процюка: *Троянда ритуального болю. Роман про Василя Стефаника; Маски опадають повільно. Роман про Володимира Винниченка; Чорне яблуко. Роман про Архипа Тесленка*. Твори здобулися на увагу читача передусім через увагу до постаті автора, котрого вважають одним із найконтroversійніших сучасних письменників.

Сучасні українські митці, як уже було сказано, намагаються боротися з образами ідеалізованих письменників, про котрих слід говорити з пафосом. Типово агіографічний образ вони намагаються «розбавити» епізодами з реального життя. Ореол агіографічності проте залишається, але у меншій мірі, і зводиться до утвердження ідеї про те, що кожен правдивий митець, володіючи особливим світовідчуттям, має особливе відношення до сфери божественного, тому здатний бачити речі нестандартно, зазвичай те, чого не дано бачити іншим. Мотив видінь і елементи містицизму найвиразніше демонструють особистий міф автора, який він створює і утверджує у всіх романах трилогії. Усі три письменники для нього співвідносяться із означеннями месія, богопомазаник. «Історія появи, становлення, формування, діянь і цезання українського Месії – своєрідний каркас [...] романів Процюка»²⁹ – зауважила одна з рецензенток романів про Василя Стефаника і Володимира Винниченка. Власне месіанізм – риса, суміжна з агіографічністю, а відтак – із типовим романтизованим й ідеалізованим сприйняттям митця.

Степан Процюк наповнює свої романи численними маркерами месійності-агіографічності. Мотив видіння можна зарахувати до чи

²⁹ В. Куюмурджи, *Місія українського месії*, «Українська літературна газета» 2012, № 6, с. 5.

не найулюбленіших авторських прийомів. У класичних житіях мотив видіння передусім вказує на особливий духовний статус особистості, її призначення і вказує подальший напрямок руху до духовного вдосконалення. Святим являлися біблійні пророки, ангели. У змальованих у романах Процюка видіннях являються кобзарі, старці, Т. Шевченко – ті образи, котрі є знаковими для української культури й асоціюються власне з українськістю. Такими видіннями автор підкреслює напрямок посвяти митця – для свого народу. Зокрема Шевченко часто з'являється у видіннях письменника Стефаника, ніби благословляючи на роль пророка:

В одному з сіл після особливо магнетичної промови до зали зайшов Шевченко. Став навпроти промовця. Потиснув його сухувату руку. Розчулився. – Благословляю тебе, Василю! – І зник, бо квапився. Йому не можна довго бути на землі. Ніхто не помітив цього. Та й ніхто не міг цього побачити, крім промовця. Бо це стосувалося лише того, про кого говорили, і того, хто говорив...³⁰

Такі описи явно романтизовані, виразна агіографічність лише підкреслює авторський міф митця як пророка. «Ексцентричність та акцентуованість Стефаника були помітні кожному, хто мав хоч дрібку уважності. А це була також одна з ознак боговідзначеності первородного сина Оксани та Семена Стефаників»³¹.

Традицію сприйняття митця як святого в українській культурі ілюструє епізод роману *Троянда ритуального болю*, у якому Василь Стефаник, вкотре перечитуючи Шевченків *Кобзар*, роздумував над долею митця у його краю:

Перечитував *Кобзар*. Це не поет, а медіум... жрець, посланий цій землі за її страждання. Від цієї книги віяло силою. Це була поезія воїна, якому неможливо перебити хребет, бо він черпав сили зсередини, а не ззовні. Вчився у нього гарту. Соромився своїх кволостей. Молився. Не до людини, яка написала «Кобзар», а до її несхитності. Думав про те, як мало було в рідній літературі лицарів. І як багато продажних хрунів, патріотів для сцени і параду, слабкодушних паничків і панянок, що не здатні відповісти за сказане ними³².

³⁰ С. Процюк, *Троянда ритуального болю. Роман про Василя Стефаника*, Київ 2010, с. 141.

³¹ Там само, с. 77.

³² Там само, с. 140.

Як бачимо зі стилістики даного твору і з типу авторського нарративу, очевидною стає ментальна невідповідність часові. Десь надто романтизованим постає в аналізованому романі Василь Стефаник. Автор змальовує його жертвою любові до селян, долею яких він переймався і права яких відстоював у судах. Неодноразово у романі акцентується увага на тому, що жертви, на які йшов митець зарази свого народу, були недооцінені. Мотив недооціненості, страждання через нерозуміння загалу, а часом і відкинутість суспільством через несприйняття і нерозуміння, автоматично переводить митця у розряд самітників і зумовлює появу агіографічних алюзій.

Останній із трилогії про митців роман С. Процюка *Чорне яблуко. Роман про Архипа Тесленка* побудований цілковито на агіографічній основі. У твір вплетені елементи містицизму, котрі підсилюють сприйняття головного персонажа як людини, що не від світу цього, людини не лише з високими духовними якостями, але і з великою життєвою метою.

Уже на самому початку роману, де змальовано дев'ять сувоїв як дев'ять шляхів, якими могла розвиватися доля Архипа Тесленка, зацентровано на тому, що одним із дев'яток шляхів міг бути монаший: «У дев'ятому сувої були приготовлені монаші ризи й аскеза. Архип мав змінити би світське ім'я і стати отцем Никодимом, екзорцистом і духовидцем [...]». Він мав до скону вести двобій із темними енергіями»³³. Автор чи не в кожному епізоді акцентує на потенціалі майбутнього святого: «Архипові було подаровано інший зір. Архипові було накинута на серце міх із каменюками іншого бачення»³⁴. За традиціями агіографічного жанру, схильність до відреченого від світу життя повинна проявлятися ще у дитинстві. Це засвідчує наявність Господнього дару і благословення на шлях Божого послушника. Такі елементи неодноразово зустрічаються у цьому романі: «співаєш у бур'янах, щоб ніхто не бачив, знай виводиш: „Алілуя, алілуя, Господи помилуй“»³⁵, «ти посміхався, як маленький апостол»³⁶, «твої слова вибілювали людські душі»³⁷, «він – воїн незримого лицарського ордену»³⁸.

³³ С. Процюк, *Чорне яблуко. Роман про Архипа Тесленка*, Київ 2013, с. 7.

³⁴ С. Процюк, *Троянда ритуального...*, с. 50.

³⁵ С. Процюк, *Чорне яблуко...*, с. 22.

³⁶ Там само, с. 23.

³⁷ Там само, с. 44.

³⁸ Там само, с. 50.

Архип був таким схвильованим і натхненним, що не хотілося ні читати, ні їсти, ні думати про щось інше, крім лицарів, апостолів нової правди, яких він наділяв всіма чеснотами, возводячи до рангу святих. Якби всі ті, що будуть пізніше дорікати тобі зневірою і богошукацтвом, нали, який ти насправді релігійний, хлопче-хлопчику, яка у тебе величезна потреба духовного іконостасу!³⁹

Такі звертання як *мученику, вінценосний* оприявнюють авторське ставлення до свого персонажа.

Якщо перший і третій романи трилогії можливо було побудувати із вплетенням агіографічних мотивів, то другий роман, присвячений Володимирові Винниченкові, письменникові і політичному діячеві, під такі канони не може «вписатися» через доволі контраверсійну постать самого Винниченка, через його філософську теорію конкордизму тощо. Але за законами трилогії, котра будувалася як художнє доповнення до національної міфології, образ Винниченка накладався на образ месії, щоправда недооціненого. Тому з усіх можливих елементів для підкреслення обраності і неординарності, автор обрав мотив видіння і передвіщення народження особливої людини:

Вночі над Єлисаветградом на кілька хвилин зависла комета, яка мала химерну форму. Стара повитуха визирнула у вікно і відразу почала хрестилася: – Свят-свят! Появляються знаки... Я їй казала про цього цього мальчика... Це небесне начиння йому підморгує, ма'ать, вітає із приходом у світ...⁴⁰

У романі *Маски опадають повільно* С. Процюк намагався скоригувати контраверсійність образу Винниченка у русло національного героїзму і посвяти.

З твого щоденника проступають риси справжнього людського життя, на яке здатні лише вибрані одиниці. Тобто життя сподвижника і місіонера, що ніс світові інформацію про українство. Твоє українство зливається із загальнолюдським⁴¹.

Романи Процюка, як уже було сказано, мали в українського читача успіх, хоча і не були бестселерами. Звичайно, у сучасній українській

³⁹ Там само, с. 51.

⁴⁰ С. Процюк, *Троянда ритуального...*, с. 6.

⁴¹ Там само, с. 30.

літературі можна знайти інші зразки біографічного письма, присвяченого долі українських митців. Проте здебільшого вони пройшли поза читацькою увагою. Їх об'єднавчою рисою є те, що в усіх збережено романтизований образ митця як героя і святого. Романи Процюка мали перевагу не лише у популярності їхнього автора, але й у типі стилістики і підході до викладу матеріалу, адже трилогію С. Процюк кваліфікував як психобіографічну.

Окрім репрезентації героя як святого його цікавили питання психології творчості, і власне цей аспект зіграв вирішальну роль у порівняній популярності його художніх текстів. Проте безсумнівно напрошується висновок, що сучасні українські митці, змальовуючи художні образи своїх відомих попередників, не можуть позбавитися у своїх творів нашарування романтизму, емоцій обожнювання, що неодмінно приводять до використання пафосного менторського тону й ідеалізації.

3. Еміграційне «житіє»

Література еміграції – той пласт, котрий найнесподіваніше містить агіографічні елементи. Йдеться передусім про твори авторів, котрі живуть поза межами України, чії батьки пережили досвід еміграції. Останній в українській традиції сприймається як героїзм і митарство водночас. «Хоць в нас біда – не поїду в Гамерицький край» – слова з лемківської пісні, котрі найкраще ілюструють колишнє ставлення українців до еміграції. До виїзду за кордон у минулому і позаминулому століттях вдавалися у крайньому випадку, з метою уникнути фінансової скрути. Проте навіть тоді виїзд з країни сприймався як випробування чи радше мучеництво.

Даний наратив страждання через неможливість залишитися на рідній землі чи не найкраще в українській літературі розкритий у новелі *Камінний хрест* В. Стефаніка. Цей текст можна також зараховувати до тих, за котрими можливо пізнати українську культуру, ментальність і традиційне сприйняття дійсності. Твір, що був написаний на початку минулого століття, досі не втратив своєї актуальності. Виразним доказом є збереженість порушених мотивів і проблем у сучасній українській еміграційній прозі, котра фактично є здобутком не лише української,

а світової культури, оскільки написана іншими мовами. З цього погляду цікаві романи Аскольда Мельничука *Що сказано* та *Посол мертвих*, котрі дійшли до українського читача упродовж останніх кількох років у перекладі з англійської.

В обох романах автор змальовує типову долю українських родин на еміграції в Америці, передаючи травматичний досвід втрати дому як центру тяжіння власної ідентичності, дезорієнтації у чужому культурному, мовному і ментальному просторі. Українські емігранти постають перед викликом збереження власної ідентичності, і саме витривалість перед цим випробуванням у художньому просторі зображується як своєрідний героїзм. Щоб глибше зрозуміти сутність даної проблематики, доцільно звернутися до праць Е.Д. Сміта, де він чітко визначив, що

подолання забуття через нащадків, відновлення колективної гідності через покликання на золоту добу, реалізація братерства через символи, ритуали та церемонії, які прив'язують живих до мертвих і полеглих спільноти – ось головні функції національної ідентичності [...] у сучасному світі⁴².

На еміграції люди відірвані від свого коріння, від місць, з яким пов'язані їхні міфи, котрі підтверджують їхню важливість і цінність. Тому їх можна сприймати як апологетів неіснуючої у їхньому новому просторі віри. Це віра, котра часом не дає їм рухатися далі по життю. Вірність предкам, їхнім історіям і міфам часто закриває емігрантів в умовних геттах, передусім ментальних.

З названих романів елементи агіографічності наявні у романі *Посол мертвих*. Житійним змальовано образ головної героїні Ади Крук, у дівоцтві – Січ. Її зображено як берегиню роду і пам'яті, передусім родинної, на еміграції. Ці компоненти, як уже говорилося вище, є складовими національної ідентичності особистості, підтримання якої у чужоземному просторі особливо вагоме для збереження психологічної цілісності особистості, її усвідомлення, ким вони є і де її коріння. В агіографічній традиції її змальовує колишній коханий – поет Антон. Життю Ади він присвячує новелу, котра є окремою композиційною складовою роману Аскольда Мельничука.

⁴² Е.Д. Сміт, *Культурні основи націй...*, с. 169.

Як і релігійних святих, Аду характеризує віддаленість від зовнішнього світу. Вона живе у світі своїх померлих предків: «Вона пробачала світові його вади, бо сама змалку вийшла за його межі, встановивши зв'язок із більшою та нескінченно могутнішою імперією – тіньовою імперією померлих»⁴³. Як і всі емігранти, вона була ментально прив'язана до, бо це простір, де поховані її предки. Для Ади це був спосіб втікати від зовнішнього світу, котрий пропонував їй лише випробування: війну, біль, втрату найближчих, а потім втрату батьківщини. Розмовляючи з померлими, вона відчувала себе захищеною, ніби вдома: «Ці уявні розмови їй допомагали. Від спілкування з рідними духами вона почувалася не такою розлюченою та самотньою, як без них»⁴⁴, адже це світ духовного спадку і зв'язку зі своїм корінням. Адині померлі були її святощами, вона все своє життя будувала, озираючись на них, тому Антон і назвав її послом мертвих. Відтак роман А. Мельничука в цілому можна означити як життє посла мертвих, кінцівка котрого, щоправда, є доволі неоднозначною: Ада вбиває свого сина, котрий у її очах був зрадником, не хотів продовжувати функцію оберега роду, але й у новому американському світі не знайшов свого місця. Для неї це була зрада цілого світу, несумісна з життям.

Виразною ознакою агіографічного стрижня даного роману є стилістика фінальної сцени:

Опівночі Бог шкодує про своє мовчання і зронює дві сльози, що перетворюються на вогні й зависають у хмарах високо над землею. Чотириста світів здригаються перед лицем Господнього відчаю. І Господь Бог схиляється до свого творіння й шепоче. І праведники прокидаються і співають: «Слухайте глас над водами! Благословен будь, Ти, Хто відкриваєш свої таємниці тим, хто боїться Тебе, тайнознавче!». Й ангели з'являються у видіннях праведників світу, пояснюючи їм, що Боже мовчання не треба плутати з байдужістю. От і Ада чує слова і знає, що її втрати мали якийсь сенс, хоча тільки їй випадає з'ясувати значення своєї скорботи – і так покласти й край»⁴⁵.

Підсумовуючи, зауважимо на ключових позиціях поданого дослідження. Як бачимо, сприйняття героїв – мілітарних чи культурних – у відблиску святості є спокусливим, проте водночас є бомбою сповільненої

⁴³ А. Мельничук, *Посол мертвих*, Львів 2018, с. 127.

⁴⁴ Там само, с. 166.

⁴⁵ Там само, с. 296.

дії, адже створює підґрунтя для ідеалізації людей, котрі просто жили своє життя, не посягаючи на жодну перфекційність. Спокуса ідеалізації, як це властиво будь-яким спокусам, має зворотний бік: вона створює простір для маніпуляцій фактами із життя. Ідеалізація збіднює образ героя, зводячи його життя до виконання певного обов'язку – державного чи культурного, зорієнтовуючи його повсякдення довкола високих ідеалів. Ідеалізування вириває героя з контексту – життєвого, історичного, фактично вириваючи його із власного життя. Тому так легко героїв очорнити тим, що вони вбивали (мілітарні герої), вели богемний спосіб життя (як правило, культурні герої) тощо. Надмірно героїзована постать схожа радше на досконалу воскову фігуру, аніж на живу людину, тому часом відштовхує читача, аніж приваблює. Зрештою, гіпер-ідеалізм є до певної міри відгомонам тоталітарної культури, де всі образи були «скроєні» за одним зразком, де була чітка межа між білим і чорним, а це не приваблює сучасного читача, не переконує у щирості оповідженого.

Правдивість сказаного підтверджується статистикою читацьких уподобань, читацької активності на різноманітних інтернет-форумах. До сьогодні роман О. Забужко перебуває на топі романів на історичну тематику, порівняно з тими, котрі вийшли приблизно у той самий час і зачіпали суміжну тематику. Зауважмо, що відтоді з'явилося чимало нових творів, написаних під впливом роману Забужко, але – що знаково – більшість із них вийшли уже після початку російської агресії. Лише з появою явної загрози митці кинулися розповідати історії минулого, творити нових героїв, нову національну міфологію, базовану як на історіях героїв минулого, так і сьогодення. Роман О. Забужко показав, наскільки читач довіряє героїчному образу, не позбавленому його життєвих рис, його емоцій і почуттів. Як бачимо із даної розвідки, агіографічні вкраплення у *Музеї* присутні, проте вони подані як частина людського життя, агіографічність у Забужко не ідеалізована, а максимально наближена до пересічності, демонструючи таким чином, що на вияв освяченого героїзму і самопожертви заради колективного блага здатний кожен.

Наратив, котрий пропонує Забужко, за своєю суттю є питально-розповідним. Тобто він змальовує минуле, його наслідки для теперішнього, використовуючи зрозумілі для української культури наративні формули, образні маркери, наближуючи текст не лише до інтелектуаль-

ного, але й до емоційного рівня сприйняття читача. Водночас при цьому авторка створює чимало ментальних «зачіпок», котрі змушують читача задумуватися, осмислювати і критично ставитися до наперед насаджених нам міфів минулого.

Степан Процюк натомість пропонує готовий авторський міф, власну інтерпретацію долі трьох митців, з котрих хтось більшою, а хтось меншою мірою входить до українського літературного канону класиків. Автор пропонує готовий продукт, побудований на вкоріненій в українську культуру на ментальному рівні матриці сприйняття митця. У кожному з романів трилогії автор розвиває типово романтичний мотив митця як спасителя нації, як її ментального поводиря, підсилюючи ефект агіографічними вкрапленнями.

Література української еміграції також підтверджує вагомість агіографічної канви для сучасної української літератури, шукаючи у ній джерел для подальшої творчості і водночас ілюструючи глибокий зв'язок із культурним корінням.

ЛІТЕРАТУРА

- Забужко О., *Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій*, Київ 2007.
 Забужко О., *Музей покинутих секретів*, Київ 2009.
 Куюмурджи В., *Місія українського месії*, «Українська літературна газета» 2012, № 6, с. 5.
 Кримський С., *Під сигнатурою Софії*, Київ 2008.
 Мельничук А., *Посол мертвих*, Львів 2018.
 Москалик Я., *Іконічна дійсність особи й Церкви*, пер. з польськ. Т. Різун, Львів 2008.
 Павлишин М., *Канон та іконостас*, Київ 1997.
 Плохій С., *Козацький міф. Історія націєтворення в епоху імперії*, Київ 2012.
 Процюк С., *Троянда ритуального болю. Роман про Василя Стефаника*, Київ 2010.
 Процюк С., *Чорне яблуко. Роман про Архипа Тесленка*, Київ 2013.
 Сміт Е.Д., *Національна ідентичність*, Київ 1994.
 Сміт Е.Д., *Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт, республіка*, Київ 2010.
 Чарнецький В., *Картографуючи посткомуністичні культури. Росія та Україна в контексті глобалізації*, Київ 2013.
 Шарварок О., *Три гердани на одне чоло (Роздуми про українського національного героя)*, «Політична думка» 1998, № 1, с. 110–132.

Шкурюпат М.Ю., *Іконічність художнього образу (на матеріалі творів І.С. Шмелюва)*, автореф. дис. на... канд. філол. наук, Донецьк 2007.

Fukuyama F., *Identity. The Demand for a Dignity and the Politics of Resentment*, New York 2019.

Halyna Vypasnyak

Lviv Polytechnic National University

SUMMARY

The Hagiographic Heritage in Modern Ukrainian Historical Prose

The paper researches the problem of renew of the hagiographic motives in modern Ukrainian historical prose. The creation of national hero is the main sphere where hagiographic elements are the most useful. The narratives about national military heroes is a part of national mythology, an element, each nation is impossible to imagine. It is well known that national heroes are made of elements of ancient heroes and romantic characters. In Eastern European – and also Ukrainian – context the elements of life of the saints become a part of character of the national hero. The reason of this special feature of Ukrainian national hero lies in the historical background.

The main characters of historical novel of Oksana Zabuzhko *The Museum of Abandoned Secrets* are represented as national heroes and martyrs, who died in the sake of Ukrainian independence. They are also described in iconic way. The researched novel opened a new perspective of representation of Ukrainian national heroes. They become less unreachable and more close to people. Their heroism was just a result of their self-esteem, their dignity, conscious values and definite priorities. Zabuzhko's heroes fight for their dignity and for the right to be who they are. This type of heroism is possible and opened for everyone.

Another type of national hero is the cultural hero. Ukrainian traditional culture considers the writer as a soldier on the another field of fight, the cultural field. Hundreds of years Ukrainian writers were oppressed and murdered because of their national identity, their language, their writings. This background made possible to represent writers as insurgents against the enemy power and to use the same hero narratives to describe them. Modern Ukrainian writers are represented as romantic heroes and their life are described as a life of saints. This type of narrative has not much success among readers because of its old-fashioned style. The only exception is the trilogy of Stepan Protsiuk about Ukrainian writers Vasyl Stefanyk,

Volodymyr Vynnytchenko and Arkhыp Teslenko. Those novels also represent writers as national heroes and almost like saints but the author adds his own mythology based on a psychoanalysis. This makes novels of Stepan Protsiuk more interesting for modern readers.

The last type of narrative where the hagiographic motives are used is the emigrant narrative. The emigration is represented as personal disaster. The life in a new cultural and language space is a mental challenge for.

Keywords: hagiographic heritage, Ukraine, Oksana Zabuzhko, historical prose, national mythology.

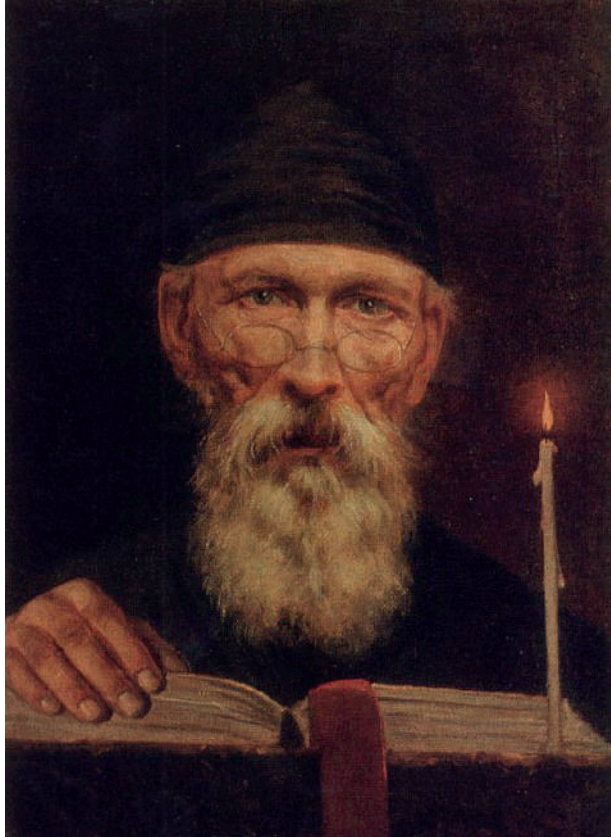
Ключові слова: агіографічна спадщина, Україна, Оксана Забужко, історична проза, національна міфологія.



Taras Szewczenko (1814–1861), autoportret, 1840,
Muzeum Narodowe im. T. Szewczenki w Kijowie

III

Z DZIEJÓW
JĘZYKÓW
SŁOWIAŃSKICH



Wasilij Tropinin (1776–1857), *Mnich ze świecą*, 1834

Lilia Citko

Uniwersytet w Białymstoku

ORCID: 0000-0002-8340-4814

MNICH, SCHIMNICH, HIEROMNICH...
O NAZWACH STOPNI I TYTUŁÓW MONASTYCZNYCH
W POLSKIEJ TERMINOLOGII PRAWOSŁAWNEJ¹

Terminologia polskiego prawosławia bazuje na wielu źródłach. Obok podstawowego, historycznie umotywowanego rezerwuaru, jakim jest greka i cerkiewszczyzna zarówno najstarszego cyrylo-metodejskiego okresu, jak i późniejszych redakcji, ważnym jej zapleczem są języki (i dialekty) wschodniosłowiańskie mniejszości narodowych zamieszkujących Polskę oraz język polski. Kształtowanie się terminów polskiego prawosławia w ścisłej relacji z terminologią katolicyzmu jest naturalnym procesem uwarunkowanym współistnieniem obu Kościołów i konfesji w obrębie państwa. Stanowiąc część polskiego leksykonu religijnego, terminologia prawosławna odznacza się jednocześnie szeregiem cech specyficznych wynikających przede wszystkim z różnic teologicznych i eklezjalnych dwóch wyznań chrześcijańskich. Badacz leksyki polskiego prawosławia, ks. Marek Ławreszuk, charakteryzując kształtowanie się terminologii religijnej w języku polskim stwierdza, że jest ono efektem rozwoju „kilku zbiorów specjalistycznej terminologii konfesyjnej”, bowiem nawet „w obrębie samego chrześcijaństwa możemy mówić o polskiej terminologii

¹ Publikacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2017–2022, nr projektu 0083/NPRH5/H11/84/2017.

rzymskokatolickiej, prawosławnej czy protestanckiej”². Taki stan rzeczy jest konsekwencją różnic w podejściu do nauki dogmatycznej i praktyki życia liturgicznego poszczególnych wspólnot chrześcijańskich, decydujących o ich odrębności i stanowiących podstawę ich tożsamości.

Wielość źródeł, z których czerpie polska terminologia prawosławna, znajduje swoje odzwierciedlenie w jej bogactwie i różnorodności. Wyrazistym przejawem owej różnorodności jest synonimia i wariantywność terminów tworzących zasób prawosławnego leksykonu, będąca wynikiem różnych dróg ich pochodzenia. Najstarsza i najbardziej znacząca część tego zasobu to słownictwo greckie, które zostało zaświadczone już w języku staro-cerkiewno-słowiańskim. Są w tej grupie wyrazów zarówno zapożyczenia właściwe, przejęte w oryginalnej lub nieznacznie przekształconej fonetycznie i/lub morfologicznie postaci, jak i kalki stanowiące dosłowne tłumaczenia z greki³. Tego typu terminy mogły trafić do słownika polskiego prawosławia bezpośrednio z języka cerkiewnosłowiańskiego, który jest językiem liturgicznym Cerkwi, ale możliwe jest również pośrednictwo języków ruskich. Jak ustaliła badająca historyczne kontakty polsko-ruskie Maria Karpluk, słownictwo związane z prawosławiem przenikało do polszczyzny wraz z innymi wyrazami jeszcze przed wiekiem XVI⁴. Późniejszą chronologicznie warstwę leksyki, która weszła na trwałe do zasobu prawosławnej terminologii, tworzą cerkiewizmy o proveniencji ruskiej. W znacznej mierze są to leksemy, bądź nienotowane w języku staro-cerkiewno-słowiańskim, bądź w nim występujące, ale nieposiadające znaczenia sakralnego typu *Pokrowa*⁵. Integralną częścią tego leksykonu jest również nazewnictwo pochodzące z terminologii Kościoła rzymskokatolickiego.

² M. Ławreszuk, *Baciuszka, prezbiter czy ksiądz? Poszukiwanie wiodącej denotacji w polskiej terminologii prawosławnej*, „Elpis” 2019, t. 21, s. 15.

³ Na temat typologii zapożyczeń istnieje bogata literatura, por. m.in. B. Walczak, *Swoistość zapożyczeń z języków blisko spokrewnionych (na przykładzie zapożyczeń czeskich i wschodniosłowiańskich w języku polskim)*, „Linguistica Copernicana” 2010, nr 2 (4), s. 189–199; H. Karaś, *Rusycyzmy słownikowe w polszczyźnie okresu zaborów*, Warszawa 1996.

⁴ M. Karpluk, *Z prawosławnego słownictwa ruskiego w polszczyźnie XVI wieku*, [w:] *Staropolskie studia językoznawcze*, Kraków 2010, s. 228. Dokumentację źródłową rutenizmów sakralnych zawiera obszerny *Słownik staropolskiej terminologii chrześcijańskiej* (Kraków 2001) autorstwa M. Karpluk.

⁵ M. Karpluk, *Z prawosławnego słownictwa...*, s. 231.

Zróźnicowanie genetyczne będące efektem odmiennych dróg zapożyczania obrazuje omawiana niżej grupa terminów, określających stopnie i tytuły monastyczne właściwe dla prawosławia. Materiał pochodzi z opracowywanego przez zespół teologów i językoznawców *Słownika polskiej terminologii prawosławnej*, z którego zaczerpnięto zarówno same leksemy, jak i ich explicacje. Realizowany na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Białymstoku projekt grantowy Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki (konkurs I/2016, moduł Dziedzictwo narodowe, wniosek 11H 16 0083 84) ma na celu przygotowanie i publikację słownika obejmującego swym zakresem polską terminologię Kościoła prawosławnego, która do chwili obecnej nie doczekała się gruntownego opracowania⁶. Na potrzebę normatywizacji tego typu leksyki wskazywali autorzy wydanej w 2016 roku pracy *Specyfika polskiej terminologii prawosławnej*⁷. Nawiązując do opracowanej przez R. Przybylską i W. Przyczynę publikacji *Pisownia słownictwa religijnego*⁸, omówili oni wiele zagadnień poprawnościowych dotyczących ortografii, interpunkcji, fleksji, słotwórstwa i składni leksykonu prawosławia.

1. Stopnie życia monastycznego

Specyfikę monastycyzmu wschodniego, jak zauważa teolog Marian Bendza⁹, dobrze oddają dwa terminy: **mnich** i **inok**, będące określeniami człowieka żyjącego w odosobnieniu lub w nielicznej wspólnocie, zagłębianego w modlitwie

⁶ Główne założenia leksykograficzne, struktura artykułu hasłowego, źródła słownika, wybrane problemy poprawnościowe były prezentowane w opublikowanych tekstach członków zespołu, por. np. K. Czarnecka, ks. M. Ławreszuk, ks. W. Przyczyna, „*Słownik polskiej terminologii prawosławnej*” – struktura artykułu hasłowego, „*Elpis*” 2018, nr 20, s. 221–230; J. Charkiewicz, *Opracowanie listy źródeł „Słownika polskiej terminologii prawosławnej”*, „*Elpis*” 2018, nr 20, s. 181–186; A. Rygorowicz-Kuźma, *O normatywizacji pisowni polskiej terminologii prawosławnej (na przykładzie zapożyczeń cerkiewnosłowiańskich)* – wybrane zagadnienia, „*Roczniki Humanistyczne*” 2020, t. 68, z. 6, s. 169–181; M. Kurianowicz, *Cerkiewnosłowiańska wersja „Słownika polskiej terminologii prawosławnej”. Zasady graficzno-ortograficzne*, „*Linguodidactica*” 2020, t. 24, s. 129–139; ks. W. Misijuk, *Priest’s wife, matushka, presbytera czy popadija... a może khouria? Problematyka doboru angielskich odpowiedników hasel „Słownika polskiej terminologii prawosławnej”*, „*Elpis*” 2020, nr 22, s. 61–68.

⁷ J. Kostiuczuk i in., *Specyfika polskiej terminologii prawosławnej*, Białystok 2016.

⁸ R. Przybylska, W. Przyczyna, *Pisownia słownictwa religijnego*, Tarnów 2011.

⁹ M. Bendza, *Reforma monastycyzmu wschodniego (bizantyńskiego) w Kościele unickim*, „*Rocznik Teologiczny*” 2010, t. 52, z. 1–2, s. 142.

i kontemplacji Boga. Podkreśla przy tym, że nie wyrażają one z definicji samej istoty i sensu życia monastycznego jako drogi do zbawienia, która wymaga całkowitego poświęcenia się Bogu, życia w nieustającej modlitwie, posłuszeństwie, ubóstwie i celibacie, a jej ostatecznym celem jest upodobnienie się do Boga i zjednoczenie się z Nim¹⁰. W większym stopniu określenia te odnoszą się do zewnętrznych atrybutów wyróżniających mnichów spośród społeczeństwa. Wywodzący się z języka greckiego leksem *mnich* (gr. μοναχός) to derywat od liczebnika μόνος ‘jeden, pojedynczy’, który wskazuje, iż oddający się życiu monastycznemu człowiek prowadzi je w pojedynkę, pozostaje w stanie bezżennym, nie zakłada rodziny. Pochodzący z języka staro-cerkiewno-słowiańskiego termin *inok* (инокъ) jest derywatem od przysłówka *inako* (инако) ‘inaczej, w inny sposób’, wskazującym na inny tryb życia, różniący się od egzystencji ogółu. Synonimicznym określeniem względem tych terminów jest *czerniec* (чернець), wyraz o genezie cerkiewnosłowiańskiej nawiązujący do ogólnej nazwy duchowieństwa „czarnego” wywodzącego się spośród mnichów w przeciwieństwie do kleru „białego”, tj. kapłanów posiadających rodziny.

Hierarchiczna struktura życia zakonnego odzwierciedlona została w terminach określających kolejne etapy w dążeniu mnicha do rozwoju i samodoskonalenia duchowego. Najniższą pozycję w tej hierarchii zajmuje *nowicjusz*, inaczej *postulznik* (cs. послушникъ), oznaczający mężczyznę przyjętego do wspólnoty monastycznej na okres próbny, przygotowującego się do przyjęcia postrzyżyn mniszych. Termin jest derywatem od cs. wyrazu *postuszenie* (gr. διακόνημα) określającego stałe lub jednorazowe zajęcie wyznaczane mnichowi przez przełożonego.

Następujący po nowicjacie pierwszy stopień stanu mniszego określany jest mianem *riasoforu* (gr. ρασοφορία), a przyjmujący go zakonnik otrzymuje homonimiczną nazwę *riasofor* (gr. ρασοφόρος) lub *mnich riasoforny* (gr. ρασοφόρος μοναχός). Termin ma związek z wyrazem *riasa* (gr. ράσο, cs. раса), będącym nazwą szaty w kolorze czarnym, która przypomina sięgającą ziemi pelerynę z długimi, szerokimi rękawami. Oprócz *riasy*, przyjęty do wspólnoty monastycznej nowicjusz otrzymuje prawo noszenia kłobuka, tj. specjalnego nakrycia głowy w formie cylindra z powlekającą go długą cienką

¹⁰ W teologii prawosławnej owo powołanie człowieka do udziału w Boskiej Naturze określane jest mianem *przebóstwienia* (gr. gr. θέωσις, cs. ωбожéние); por. H. Paprocki, *Prawosławna koncepcja człowieka*, http://www.cerkiew.pl/index.php?id=prawoslawie&a_id=136 [dostęp: 19.03.2021].

tkaniną oraz pasa. Wstąpieniu mnicha w *riasofor* towarzyszy obrzęd podjęcia włosów na znak posłuszeństwa Bogu zwany postrzyżynami *riasofornymi*.

Drugi stopień stanu mniszego może być osiągnięty zwykle po kilku latach rozwoju duchowego w wyniku obrzędu przyjęcia *schimy małej* (gr. μικρόν σχῆμα, cs. cxúma málaa). Po złożeniu ślubów zachowania postu, czystości, pobożności i posłuszeństwa, mnich riasoforny przyjmuje nowe imię i otrzymuje prawo noszenia *mantii*. Termin określający mnicha, który przyjął drugi stopień życia zakonnego – *małoschimnich* (gr. μικρόσχημος μοναχός) – jest złożeniem od zestawienia *mała schima* + *mnich*. Mająca synonimiczne znaczenie nazwa złożona *mnich mantijny* zawiera człon utożsamiający utworzony od terminu *mantia* (gr. μανδύας, cs. mántiia, mándiia), oznaczającego szatę przypominającą płaszcz lub pelerynę, nieposiadającą rękawów, spinaną pod szyją, którą mnich otrzymuje podczas postrzyżyn schimy małej.

Najwyższy, trzeci, stopień życia monastycznego osiągnąć może jedynie małoschimnich po przyjęciu *schimy wielkiej* (gr. μέγα σχῆμα, cs. cxúma veľíkaa) – obrzędu ponownego złożenia ślubów zachowania postu, czystości, pobożności i posłuszeństwa, nadania nowego imienia i otrzymania prawa noszenia *kukulionu* (gr. κουκούλιον), czyli czarnego kaptura z wyszytymi symbolami męki Jezusa Chrystusa, stanowiącego nakrycie głowy. Po postrzyżynach *wielkoschimnich* nie może opuszczać terenu monasteru, a treścią jego życia jest post i nieustanna modlitwa w intencji całego świata¹¹. Głównym zaś dążeniem staje się osiągnięcie stanu zbliżonego do bytu duchowego aniołów, czego wyrazem jest synonimiczne określenie *schimy wielkiej* jako *wielkiego obrazu anielskiego* (cs. anǝľskúú ωβρaзь). Termin *wielkoschimnich* powstał jako złożenie od nazwy *wielka schima* + *mnich*. Na określenie mnicha, który złożył śluby trzeciego stopnia, może też być używany złożony termin *megaloschimnich*, utworzony od wyrazu *megaloschima*, w którym pierwszy człon *megalos-* pochodzi od gr. μέγας, megáλου μέγα, μεγαλού ‘wielki’.

Oprócz terminów określających podstawowe stopnie stanu zakonnego prawosławny leksykon wyróżnia kategorie charakteryzujące mnichów ze względu na tryb ich życia i regulujące je normy.

Mnich samotnik, inaczej **zatwornik**, potocznie **pustelnik** (gr. ἔγκλειστος, cs. skútnikъ, затвóрникъ, ѡшельникъ), posiadający synonimiczne określenie

¹¹ G. Szmyga, *Stopnie życia monastycznego*, <http://www.typo3.cerkiew.pl/index.php?id=prawoslawie&typ=7&typ2=2> [dostęp: 11.03.2021].

anachoreta (gr. ἀναχωρητής), rzadziej **eremita** (gr. ἐρημίτης), to asceta, który poddał się częściowemu lub całkowitemu odseparowaniu od świata zewnętrznego, najczęściej we własnej celi, połączonemu z praktykowaniem postu i nieustającej modlitwy. Wzorem mnicha-anachorety jest św. Antoni Wielki (III w.), a prowadzone przez niego na pustyni egipskiej „samotne życie z Bogiem jako jedynym towarzyszem” stało się ideałem monastycznym mnichów chrześcijańskiego Wschodu¹².

Jeszcze surowsza asceza obowiązuje **mnicha nieśpiącego**, inaczej **akimite** (gr. ἀκοίμητος, cs. неусыпаемый), który powstrzymuje się od snu, poświęcając czas nocy modlitwie lub nabożeństwu.

Odrębną grupę tematyczno-leksykalną tworzą terminy określające mnichów ze względu na kategorię świętości.

Mnich wyznawca (gr. ὁσιος ὁμολογητής, cs. монахъ у’сповѣдникъ, преподобноисповѣдникъ) to określenie mnicha, który został świętym ze względu na prześladowania za wiarę, chociaż nie poniósł śmierci męczeńskiej w odróżnieniu od **mnicha męczennika** (gr. ὀσιομάρτυρας ὀσιομάρτυς, cs. преподобномученикъ), który oddał życie za wiarę w Jezusa Chrystusa. Na określenie **świętego mnicha** używa się w prawosławiu również cerkiewnosłowiańskiego odpowiednika **prepodobny** (cs. преподобный, gr. ὁσιος).

2. Tytułatura mnichów

W Kościele prawosławnym wyróżnia się trzy stopnie wyższych święceń kapłańskich: **biskup**, **kapłan**¹³ i **diakon**; oraz dwa stopnie niższe: **subdiakon** i **lektor**¹⁴. Oprócz duchowieństwa „białego” święcenia, czyli **chirotonię**¹⁵, przyjmuje również część mnichów, co wiąże się przede wszystkim z potrzebą

¹² Bp Maximos (Aghiorgoussis), *Monastycyzm*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródeł doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 133–142, <https://ekumenizm.wiara.pl/doc/478281.Monastycyzm> [dostęp: 11.03.2021].

¹³ Na określenie drugiego stopnia kapłańskiego używa się również terminu *prezbiter*, por. M. Ławreszuk, *Polska terminologia prawosławna – analiza stanu obecnego*, „Elpis” 2018, nr 20, s. 159.

¹⁴ Bp Kallistos (Ware), *Święcenia kapłańskie w Prawosławiu*, <https://liturgia.wiara.pl/doc/420753.Swiecenia-kaplanskie-w-Prawoslawiu> [dostęp: 12.03.2021].

¹⁵ Termin *chirotonia* (gr. χειροτονία, cs. рукоположéние, руковозложéние, χιροτονία) oznacza misterium, w którym poprzez nałożenie rąk biskupa (lub biskupów) na głowę prawidłowo wybranego kandydata, zstępuje na niego Duch Święty, który

zapewnienia życia sakramentalnego współbraciom. Większość terminów tej grupy stanowią wyrazy złożone z pierwszym członem *hiero-* pochodzącym od gr. *ἱερός* ‘święty’. Mnicha, posiadającego święcenia diakońskie, tytułuje się **hierodiakonem** (gr. *ἱεροδιάκονος*, cs. *ιεροδιάκονъ*). Jako duchowny, który poprzez chirotonię otrzymał pierwszy stopień kapłaństwa, hierodiakon może asystować i pomagać podczas nabożeństw prezbiterom i biskupom, nie może jednak sprawować ich samodzielnie. Formą wyróżnienia, nagrody cerkiewnej jest nadanie hierodiakonowi tytułu **archidiakona**, inaczej **arcydiakona** (gr. *ἀρχιδιάκονος*, cs. *архідіаконъ*). Terminy *archidiakon/arcydiakon* są wyrazami złożonymi, w których wariantywny przedrostek *archi-/arcy-* ma związek z gr. *ἀρχι-* ‘pierwszy’.

Mnicha, który otrzymał święcenia kapłańskie drugiego stopnia (prezbitera), określa się mianem **hieromnicha** (gr. *ιερομόναχος*, cs. *ιερομονάχъ*, *свѣщенноінокъ*), natomiast termin **hieroschimnich** lub **schihieromnich** (gr. *μεγαλόσχημος ιερομόναχος*, cs. *ιεροσχιμονάχъ*) przysługuje prezbiterowi posiadającemu wielką schimę. Nomenklatura grecka dominuje również w terminach określających kolejne tytuły uzyskiwane przez hieromnicha. Nazwa **igumen** i jej fonetyczny wariant **ihumen** (gr. *ἡγούμενος*, cs. *узъменъ*) oznacza w tradycji cerkiewnej zarówno przełożonego męskiej wspólnoty monasterskiej (historycznie mógł to być mnich bez święceń), jak i tytuł przyznawany hieromnichowi w dowód uznania jego zasług. Bliski znaczeniowo **igumenowi** termin **archimandryta** (gr. *ἀρχιμανδρίτης*, cs. *архімандритъ*) jest najwyższym tytułem honorowym przyznawanym hieromnichom jako nagroda cerkiewna. Daje on prawo do noszenia mitry, tj. specjalnego liturgicznego nakrycia głowy z wizerunkami Boga, Bogarodzicy, świętych, ozdobionego kamieniami szlachetnymi. Drugie znaczenie terminu **archimandryta** wiąże się z określeniem funkcji przełożonego dużego lub kilku mniejszych monasterów, która przysługuje hieromnichowi. W tradycji greckiej, jak zauważa ks. Marek Ławreszuk, tytuł archimandryty nie zawsze jest związany z przewodnictwem wspólnocie monastycznej, często natomiast bywa nagrodą za długoletnią i ofiarną służbę¹⁶. Tytuł **hieroarchimandryty** (gr. *ιεροαρχιμανδρίτης*)

czyni go godnym sprawowania misteriów i prowadzenia wiernych do królestwa Bożego.

¹⁶ Ks. M. Ławreszuk, *Baciuszka, prezbiter czy ksiądz? Poszukiwanie wiodącej denotacji w polskiej terminologii prawosławnej*, „Elpis” 2019, nr 21, s. 17.

może zostać nadany biskupowi sprawującemu nadzór nad monasterem, znajdującym się na terenie jego diecezji i podlegającym jego jurysdykcji, a także metropolicie lub patriarche sprawującemu nadzór nad monasterem stauropigialnym¹⁷.

3. Uwagi dotyczące genezy terminów

Zasadniczą cechą definiującą pod względem językowym analizowaną grupę leksykalno-tematyczną jest wariantywność wchodzących w nią terminów. Z formalnego punktu widzenia zaprezentowane nazwy są wariantami leksykalnymi, które przez część badaczy są utożsamiane z synonimami¹⁸. W korpusie słownikowym terminy te często tworzą dublety typu: leksem grecki – odpowiednik cerkiewnosłowiański, por. *anachoreta* – *zatwornik*, termin grecki – ekwiwalent polski, np. *akimita* – *nieśpiący*, termin cerkiewnosłowiański – leksem polski, np. *posłusznik* – *nowicjusz*. W niektórych przypadkach układają się one w ciągi synonimiczne złożone z leksemów o różnym źródłosłowie: *anachoreta* – *eremita* – *zatwornik* – *pustelnik* – *mnich samotnik*. Wariantywność w dużym stopniu jest konsekwencją różnych dróg zapożyczenia poszczególnych określeń. Jeśli przyjąć, że większość terminów polskiego prawosławia ma swoje źródło w grece, to na ostateczny ich kształt w polszczyźnie duży wpływ miało pośrednictwo cerkiewnosłowiańskie lub wschodniosłowiańskie, na co wskazywać może m. in. zróżnicowana substytucja głosek w stosunku do etymonów, por. *igumen* – *ihumen* (typowe dla języka ukraińskiego i białoruskiego spirantyczne *h* w przeciwieństwie do wybuchowego *g*).

Pod względem etymologicznym wśród przytoczonych terminów można wyodrębnić:

- 1) nazwy będące zapożyczeniami greckimi, które zostały przejęte wcześniej przez języki ruskie, najczęściej przez medium języka scs., np. *archidia-*

¹⁷ Jest to monaster wyłączony spod jurysdykcji lokalnego biskupa, podległy zwierzchnikowi Cerkwi lub synodowi Cerkwi lokalnej.

¹⁸ Por. na ten temat np. M. Ruszkowski, *Typy wariantywności w języku polskim*, „Respectus Philologus” 2014, nr 25 (30), s. 57, http://www.rephi.knf.vu.lt/images/25_30/1_3%20Respectus%202014%202530%20Online%20Issn_Ruszkowski.pdf [dostęp: 12.03.2021].

- kon, archimandryta, hieroarchimandryta, hieromnich, hierodiakon, igumen/ ihumen, riasofor* oraz wyrazy przyswojone do polszczyzny bezpośrednio z greki, np. *akimita, anachoreta, eremita*;
- 2) terminy stanowiące kalki strukturalno-semantyczne z greki, obecne również w języku scs., np. *mnich nieśpiący, mnich riasoforny, mnich wyznawca, pustelnik*;
- 3) wyrazy pochodzenia cerkiewnosłowiańskiego przejęte przez języki ruskie, np. *czerniec, prepodobny*.

Sporadycznie mogą pojawiać się również określenia wywodzące się z terminologii rzymskokatolickiej, np. *nowicjusz*.

Powyższe rozważania ograniczone do jednej zaledwie grupy tematycznej, wyodrębnionej z obszernego zasobu leksykalnego polskiego prawosławia, przybliżają w pewnym tylko zakresie problematykę badawczą dotyczącą źródeł tego typu słownictwa i sposobów jego przyswojenia do systemu języka polskiego. Rozbudowana, obfitująca w synonimy nomenklatura odnosząca się do stopni i tytułów mnichów, związana genetycznie z greką, stanowi językowe świadectwo bogactwa duchowego monastycyzmu wschodniego. Istotę życia mniszego, ascezy, modlitwy i poświęcenia najlepiej oddają słowa odnowiciela tradycji hezychastycznej w Kościele prawosławnym św. Paisjusza Wieliczkowskiego (1722–1794):

Mnich jest wykonawcą Chrystusowych przykazań. To doskonały chrześcijanin, naśladowca i współuczestnik cierpień Chrystusa; męczennik na co dzień, z własnego wyboru umarły i stale dobrowolnie umierający wśród trudów duchowych. Mnich jest kolumną wytrwałości, głębią pokory, źródłem łez, skarbnicą czystości, to człowiek naśmiewający się z wszystkiego, co w tym świecie uznawane jest za piękne, rozkoszne, chwalebne i pociągające. Mnich to także człowiek bolejącej duszy, nieustannie – zarówno na czuwaniu jak i we śnie – uczący się pamięci śmierci. Mnich to ten, który stale przymusza własną naturę i nie słabnie w strzeżeniu zmysłów. Mnich jest ładem i kondycją istot bezcielesnych, przechowywaną w materialnym ciele, mającym na względzie w każdym czasie i miejscu oraz przy wszelkim dziele, jedną tylko Boskość¹⁹.

¹⁹ P. Wieliczkowski, *O modlitwie umysłu albo modlitwie wewnętrznej*, Białystok 1995, s. 126.

LITERATURA

- Bendza M., *Reforma monastycyzmu wschodniego (bizantyńskiego) w Kościele unickim*, „Rocznik Teologiczny” 2010, t. 52, z. 1–2, s. 141–161.
- Charkiewicz J., *Opracowanie listy źródeł „Słownika polskiej terminologii prawosławnej”*, „Elpis” 2018, nr 20, s. 181–186.
- Czarnecka K., Ławreszuk M., Przyczyna W., „Słownik polskiej terminologii prawosławnej” – struktura artykułu hasłowego, „Elpis” 2018, nr 20, s. 221–230.
- Kallistos (Ware), *Święcenia kapłańskie w Prawosławiu*, <https://liturgia.wiara.pl/doc/420753.Swiecenia-kaplanskie-w-Prawoslawiu> [dostęp: 12.03.2021].
- Karaś H., *Rusycyzmy słownikowe w polszczyźnie okresu zaborów*, Warszawa 1996.
- Karpluk M., *Słownik staropolskiej terminologii chrześcijańskiej*, Kraków 2001.
- Karpluk M., *Z prawosławnego słownictwa ruskiego w polszczyźnie XVI wieku*, [w:] *Staropolskie studia językoznawcze*, Kraków 2010, s. 227–233.
- Kostiuczuk J. i in., *Specyfika polskiej terminologii prawosławnej*, Białystok 2016.
- Kurianowicz M., *Cerkiewnośłowiańska wersja „Słownika polskiej terminologii prawosławnej”. Zasady graficzno-ortograficzne*, „Linguodidactica” 2020, t. 24, s. 129–139.
- Ławreszuk M., *Polska terminologia prawosławna – analiza stanu obecnego*, „Elpis” 2018, nr 20, s. 159–163.
- Ławreszuk M., *Baciuszka, prezbiter czy ksiądz? Poszukiwanie wiodącej denotacji w polskiej terminologii prawosławnej*, „Elpis” 2019, nr 21, s. 15–19.
- Maximos (Aghiorgoussis), *Monastycyzm*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 133–142, <https://ekumenizm.wiara.pl/doc/478281.Monastycyzm> [dostęp: 11.03.2021].
- Misijuk W., *Priest’s wife, matushka, presbytera czy popadija... a może khouria? Problematyka doboru angielskich odpowiedników hasel „Słownika polskiej terminologii prawosławnej”*, „Elpis” 2020, nr 22, s. 61–68.
- Paprocki H., *Prawosławna koncepcja człowieka*, http://www.cerkiew.pl/index.php?id=prawoslawie&a_id=136 [dostęp: 19.03.2021].
- Przybylska R., Przyczyna W., *Pisownia słownictwa religijnego*, Tarnów 2011.
- Ruszkowski M., *Typy wariantowości w języku polskim*, „Respectus Philologus” 2014, nr 25 (30), s. 53–62, http://www.rephi.knf.vu.lt/images/25_30/1_3%20Respectus%202014%202530%20Online%20Issn_Ruszkowski.pdf [dostęp: 1.04.2021].
- Rygorowicz-Kuźma A., *O normatywizacji pisowni polskiej terminologii prawosławnej (na przykładzie zapożyczeń cerkiewnośłowiańskich) – wybrane zagadnienia*, „Roczniki Humanistyczne” 2020, t. 68, z. 6, s. 169–181.
- Szmyga G., *Stopnie życia monastycznego*, <http://www.typo3.cerkiew.pl/index.php?id=prawoslawie&typ=7&typ2=2> [dostęp: 11.03.2021].
- Walczak B., *Swoistość zapożyczeń z języków blisko spokrewnionych (na przykładzie zapożyczeń czeskich i wschodniosłowiańskich w języku polskim)*, „Linguistica Copernicana” 2010, nr 2 (4), s. 189–199.
- Wieliczkowski P., *O modlitwie umysłu albo modlitwie wewnętrznej*, Białystok 1995.

Lilia Citko

University of Białystok

SUMMARY

***Monk, schimonk, hieromonk...* About Names of Monastic Ranks and Titles in Polish Orthodox Terminology**

The article is devoted to the origins of Polish Orthodox terminology. The analysis focuses on the lexis related to monastic life and monastic titles that has been taken from *Słownik polskiej terminologii prawosławnej* (*Dictionary of Polish Orthodox Terminology*). Terminology which was based on Byzantine Greek and Old Church Slavonic has undergone mutual transpositions in Polish.

Key words: Polish Orthodox terminology, Greek, Old Church Slavonic, monasticism.

Słowa kluczowe: terminologia polskiego prawosławia, greka, język staro-cerkiewno-słowiański, monastycyzm.



Święci sołowiecycy Zozyma i Sabacjusz,
ikona, II poł. XVII wieku

Jarosław Karzarnowicz

Uniwersytet w Białymstoku

ORCID: 0000-0002-1288-3133

ŻYWOT ŚWIĘTYCH ZOZYMY I SABACJUSZA WEDŁUG RĘKOPISU BIBLIOTEKI MONASTERU SOŁOWIECKIEGO Z 1623 ROKU

W Rosyjskiej Bibliotece Narodowej w Sankt Petersburgu pod sygnaturą РНБ Сол. 175/175 znajduje się cerkiewnosłowiański rękopis pisany pięknym dużym półstawem, bardzo bogato zdobiony, pochodzący z 1623 roku. Kodeks zawiera głównie tekst *Żywotu świętych Zozymy i Sabacjusza*, lokalnych świętych rosyjskich związanych z Monasterem Sołowieckim. Zabytek liczy 276 kart o formacie 32 × 21 cm. Autorem jest Gawriła Basow (Гавриил Басов). Na kartach 275–276 zamieszczono zapiskę końcową od Autora, karty 18–42v zawierają żywot św. Sabacjusza, od karty 44 do 114v czytamy żywot św. Zozyma (tekst kończy się na karcie 109), na k. 109v zaczyna się ustęp pt. „О составлении жития св. Зосимы и Савватия”, na kartach 115–271v znajduje się opis cudów dokonanych za sprawą świętych mnichów, karty 272–275 stanowią posłowie starca Aleksandra Bułatnikowa zamawiającego rękopis.

Według niektórych Zozym pochodził z zubożałej rodziny. Już za młodu bardzo lubił czytać literaturę religijną i marzył o życiu ascetycznym, pustelniczym. Rodzice planowali dla niego życie małżeńskie, ale uciekł z domu wobec takich planów. Kiedy pochował rodziców, rozdał ich majątek biednym. Następnie dołączył do swego nauczyciela Hermana. Wspólnie udali się na położone na Morzu Białym bezludne Wyspy Sołowieckie, aby doskonalić się w ascezie. Mądry, przedsiębiorczy i obdarzony dużym talentem organizacyjnym Zozym został pierwszym ihumenem monasteru na

Sołówkach, którego założycielem był św. Sabacjusz. Święty Zozym zmarł 17 kwietnia 1478 roku¹.

O świętym Sabacjuszu wiemy niewiele, nie mamy danych dotyczących jego dzieciństwa i młodości czy okoliczności wstąpienia do monasteru. Wiemy jedynie, że przed przybyciem na Wyspy Sołowieckie był mnichem w monasterze Kirillo-Biełozierskim, potem Wałaamskim i wreszcie Sołowieckim, gdzie znalazł miejsce do wymarzonego życia ascetycznego i stałej modlitwy. Zmarł 27 września 1435, kanonizowany w 1547².

Cerkiew prawosławna uważa świętych Zozyma i Sabacjusza Sołowieckich za patronów żeglarzy, marynarzy, pszczelarzy i bartników.

Życie obu świętych to jeden z najbardziej popularnych tematów hagiografii staroruskiej i starorosyjskiej, bardzo szybko zostało uwiecznione na piśmie, już w kilka dni po śmierci świętego Sabacjusza kolejno jego życia zostały spisane przez jednego ze współbraci. A to, z kolei, stało się zaczątkiem obszerniejszych tekstów. Pierwsze teksty *Żywotów* obu świętych powstały na przełomie XV i XVI wieku, bardzo szybko stały się one źródłem licznych odpisów, których dzisiaj jest już ponad 360³. Ten pierwotny tekst – zaczątek, jest autostwa mnicha z monasteru Sołowieckiego Dozyteusza (Досифей). Jego notatki o życiu świętych nie miały charakteru ściśle hagiograficznego, gdyż sam on nie był zbyt wykwintnym znawcą Pisma Świętego ani literatury hagiograficznej. Dozyteusz osiedlił się na Sołówkach w okresie, kiedy przebywał w nim św. Zozym. Przez jakiś czas mieszkał w jednej celi ze św. Hermanem, który przybył na Wyspy Sołowieckie razem z Sabacjuszem, dlatego niejako z pierwszej ręki znał szczegóły życia mnicha. Taki przygotowany „na gorąco” tekst poddany został „obróbce literackiej” przez Spirydona, metropolitę Kijowskiego i całej Rusi „в соответствии со всеми требованиями агиографического жанра”⁴.

¹ Przytaczam za portalem www.cerkiew.pl: http://www.typo3.cerkiew.pl/index.php?id=swieci&tx_orthcal%5Bsw_id%5D=895&cHash=e92f10400531a9c49c2443db22d17765 [dostęp: 27.05.2020]. Jednak dane o życiu świętego tam zamieszczone nie odpowiadają faktom zapisanym w *Żywocie*. Po pierwsze, pochodził z rodziny dość zamożnej, rodzice rozumieli marzenia o życiu ascetycznym, choć ich nie popierali, w *Żywocie* nie ma mowy o planowanym małżeństwie, a tym bardziej o ucieczce z domu.

² *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*, т. 82, Санкт-Петербург 1900.

³ Por. o tym С.В. Минеева, *Рукописная традиция жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII вв.)*, Москва 2013, s. 87.

⁴ Cyt. za: Р.П. Дмитриева, *Вступление*, [w:] *Жития Зосимы и Савватия Соловецких*, т. 13, ред. Д.С. Лихачев и др., Санкт-Петербург 2005, <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=10573> [dostęp: 3.06.2020].

Redakcji tekstów *Żywotu* znamy dziś już co najmniej 11, a ich historia jest znamienna. Początkowo powstał krótki i prosty w sensie stylistycznym i językowym tekst, znany dzisiaj jako tekst ОИДР (Общества любителей истории и древностей российских). Tekst ten można uznać za pierwotny (tzw. protograf), potem był on poddany licznym uzupełnieniom (jest to tzw. I redakcja uzupełniona, dzisiaj redakcja Wielkich Minei Czetjich z XVI wieku), do niej nawiązuje tekst znany jako kodeks monasteru Wołokołamskiego, dzisiaj przechowywany w Rosyjskiej Bibliotece Państwowej Moskwie (RBP) pod sygn. Вол. собр. Ф. 113, номер 659 (pochodzący z początku XVI wieku, dalej: Wołok.). Przez wiele lat uważany był za pierwotny tekst *Żywotu*⁵, obecnie jednak wspomniany tekst uchodzi za wtórny, uzupełniony tekst redakcji protografu⁶. Równolegle powstawał tekst tzw. II uzupełnionej redakcji, którego kontynuatorem jest kodeks będący przedmiotem niniejszego opracowania, o czym świadczą między innymi takie szczegóły, jak wzmianka o pochodzeniu św. Zozyma z okolic Nowogrodu Wielkiego – w tekstach I redakcji uzupełnionej miejscowość, w której urodził się święty nazywa się Szunga nad jeziorem Onega, w redakcji II uzupełnionej mamy już wieś o nazwie Tołwuja⁷. Ta druga redakcja wymienia też z imienia rodziców Zozyma – Gabriela i Barbarę. Teksty obu redakcji uzupełnionych według ich kontynuatorów – kodeksu monasteru sołowieckiego i kodeksu monasteru wołokołamskiego różnią się dość znacznie treściowo – teksty II redakcji są bardziej zwarte, skrótowo przekazują pewne zasadnicze fakty bez wdawania się w szczegóły. Można odnieść wrażenie, że autor kodeksu wołokołamskiego bardzo dokładnie zapoznał się ze wszystkimi dostępnymi tekstami, przemyślał je i dopiero przekazał na piśmie. Tekst jest obszerniejszy, autor bardzo dba na przykład o takie szczegóły, jak treść modlitw mnichów przy różnych okazjach, nie stroni od pogłębionych opisów postaci – stanu majątkowego, rodzinnego, zajęć itp., a wszystkiego tego brak w analizowanym zabytku z Sołówek, dla którego ważne natomiast jest to, że starcy Sabacjusz i Zozym wiedli życie ascetyczne, dużo pracowali, praca ta nie była przekleństwem,

⁵ Пор. Р.П. Дмитриева, *Иосифо-волокламский монастырь как центр книжности*, [w:] *Книжные центры Древней Руси. Иосифо-волоколамский манстырь как центр книжности*, Ленинград 1991, s. 10; С.В. Минеева, dz. cyt., s. 146–147.

⁶ С.В. Минеева, dz. cyt., s. 126.

⁷ W rzeczywistości dziś obie miejscowości dzieli odległość około 17 kilometrów, obie należą administracyjnie do Republiki Karelia, położone są na półwyspie nad jeziorem Onega.

przynosiła im zadowolenie. Znamienne, że w parze z leksemem *тpудъ* często występuje w tekście sołowieckim *тpипкниѣ*⁸ ‘cierpliwość’ i jest cnotą, w wołokołamskim te miejsca albo są opuszczane, albo użyte są inne wyrazy, raz nawet wyraźnie *здотpипкниѣ* ‘cierpienie’, wobec którego praca nie jest cnotą, a staje się przekleństwem. Wspomniane różnice treściowe mogą wskazywać na różnice ideowe między obu kodeksami – zabytek byłej biblioteki Monasteru Sołowieckiego wyraźnie popiera ascezę, życie w ubóstwie i nieposiadanie jakichkolwiek dóbr, przez co wpisuje się jakoś w ówczesny spór w łonie kościoła rosyjskiego między *нестяжателями* i *иосифлянами*. Ci pierwsi popierali ascezę, życie w ubóstwie, nieposiadanie dóbr. Jakoś znamienne w tym miejscu wygląda ustęp z początku Żywotu Sabacjusza, kiedy rozmawia z napotkanymi ludźmi o Wyspach Sołowieckich, na których zamierza się osiedlić, ci odpowiadają mu, że życie tam jest problematyczne ze względu na klimat i miejsce sporo oddalone od lądu pośród niebezpiecznego morza (tak w kodeksie sołowieckim). W kodeksie wołokołamskim dodatkowo czytamy jednak, że jest tam bieda, niedostatek wszystkiego, wręcz nędza. Interesujące, że autor drugiego tekstu wspomina takie, z punktu widzenia mnicha pustelnika, nic nieznaczące szczegóły.

Kodeks z biblioteki w Petersburgu jest bogato zdobiony, liczy 235 miniatur bądź ilustracji całostronicowych, które przedstawiają obu świętych, monaster sołowiecki lub są ilustracją opisywanych cudów. Oprawę kodeksu stanowią deski obciążnięte tkaniną. Tekst, jak wspomniano, pisany jest półustawem, z bardzo wyraźnymi literami, wyraźnie zaznaczonymi odstępami między wyrazami. Nie brakuje wyrazów skracanych pod tytłą (tzw. *nomina sacra*), w grafii wyraźnie zaznacza się cecha unikania haploglogii – jeśli wyraz składa się z przedrostka zakończonego tym samym znakiem, co podstawa słowotwórcza, nie pisze się obu znaków, tylko jeden z nich wyniesiony nad cały wyraz, znak *в* najczęściej jest zapisany jako małeńki prostokąt z prawą krawędzią delikatnie wklęsłą, bez brzuszków. Ortografia w zasadzie nie oddaje cech fonetycznych, z wyjątkiem sporadycznie odnotowanych przykładów ubezdźwięcznienia//udźwięcznienia wewnątrzwyrazowego: k. 23v *тпашко си влѣкни*, k. 55 *келіа здати (<сѣздати)*, k. 58v *древеса зготовлѣху*, k. 61 *совѣщовашесѧ з Германомѣ*, k. 67v *овѣдѣ з братією части*. Zjawiska tego

⁸ Tu i w innych miejscach oddaje ortografię oryginału.

nie odnotowuje wcześniejszy odpis *Żywotu* (czyli Wołok.): *тѣжко вѣнѣннѣвъ, сѣ братнѣю оубѣдѣ части*) Równie rzadkie są poświadczenia północnorosyjskiej cechy dialektalnej – zmiany w > u (в > ѵ), czyli dwuwargowego [в]: k. 41v *иванѣ ѵѣгородецѣ*, k. 68 *ускори изыде в лодію (вѣскори, вѣскорѣ* ‘wkrótce, szybko’), k. 89v *ѵѣгородцы же собравшеѣ*. W pozostałych przypadkach в jest pisane zgodnie z budową i pochodzeniem wyrazu, również wyrazy *новгородѣ*, *новгородецѣ*. Wydaje się zupełnie prawdopodobne, że te sporadyczne przypadki wkładły się na przykład podczas przepisywania tekstu z jakiegoś odpisu wcześniejszego o północnorosyjskiej proveniencji, tym bardziej że wiemy, iż autor naszego kodeksu pochodził z Moskwy. Kilkukrotnie poświadczony jest tzw. akanie – k. 20v, 28, 53, 67v *вѣ манастѣри ономѣ* (tak kilka razy), choć ten zapis można też uznać za kontynuację pierwotnej cerkiewnosłowiańskiej formy tego wyrazu, będącej częściową adaptacją greckiego wyrazu *μαναστηριον*. W zabytku jednak przeważa zapis *монастѣрь*. Dla porównania można zauważyć fakt, że tekst biblioteki RBP używa tylko formy *манастѣрь*. Być może jest to jednak zapis oddający akanie. Na karcie 21v *вѣ новгородскѣи области* zapis nie sposób uznać za oddający akanie, bo akcent pada właśnie na tę pierwszą sylabę.

Język zabytku sołowieckiego jest dość prosty jak na standardy cerkiewnosłowiańskie, w szczególności cerkiewnosłowiańską literaturę hagiograficzną. Brak tu zawiłych zdań, trudnych konstrukcji składniowych, skomplikowanych i wyszukanych metafor i innych tropów stylistycznych. Jak wspomniano wyżej, protograf tekstu został poddany obróbce literackiej przez metropolitę Spirydona, od którego pochodzą dość liczne w naszym tekście odwołania do ksiąg biblijnych (psalmów, ewangelii i innych ksiąg), modlitewne wezwania na zakończenie większych całości (istnieją całkiem spore różnice pomiędzy różnymi tekstami, np. *Соѣ. о христѣ исусѣ господѣ нашемѣ емѣже слава, ѹсть и держава во вѣкы вѣкомѣ аминѣ*, tekst Wołok. przytacza zupełnie inne wezwanie modlitewne *славѣще отца и сына и свѣтаго дѹха нѣынѣ и присно и во вѣкы вѣкомѣ аминѣ* na zakończenie *Żywota* św. Sabacjusza). To potwierdza tylko, że oba kodeksy nawiązują treściowo do innych, niezależnych od siebie redakcji.

Chwyty stylistyczne są dość proste i bardzo czytelne, często o ludowej proveniencji, np. (o ciężkiej, ale przyjemnej pracy, która nie jest przekleństwem mówi się *к трудомѣ трудѣ прилагашѣ* – to bardzo częste określenie pracy mnichów; o podróżach, wyprawach mnichów do Nowogrodu lub

dokądkolwiek mówi się ПУТНОЕ ШЕСТВІЕ, bardziej wyszukany trop stylistyczny to ВЕЗМОЛВІА ПУТЬ ГОНИТИ ‘o życiu ascetycznym’ (k. 24) czy nawiązujący do baśni i bylin staroruskich zwrot określający nieokreślone bliżej położenie obiektu bądź odległość do niego (w znaczeniu ‘daleko’) МОРЕ ОКІАНЪ lub АКІАНЪ. W tekście wspomina się o Wyspach Sołowieckich, kiedy święty Sabacjusz pierwszy raz o nich usłyszał. Dowiedział się, że leżą daleko (dwa dni drogi od Monasteru Wołokołamskiego, w którym wtedy przebywał – ДВА ДНИ ШЕСТВІА ИМАШЕ), i dodatkowo в мори окіана сказоваше сѧ. Sam Spiridon uznał widocznie ten fragment za zbyt oczywisty, zbyt potoczny i nieliteracki, że uzupełnił go o ten baśniowy zwrot, bardzo resztą leksykalnie pasujący i treściowo doskonale wpisujący się w ten tekst. Niemniej jednak zdarzają się fragmenty trochę bardziej wyszukane, jak испрожеста тако птица от пругла и серна от тенета (k. 27), nawiązujące do wersu 6,5 Księgi Przypowieści Salomona *jak gazela wyrwij się z ręki, jak ptaszek z potrzasku ptasznika* (Biblia Tysiąclecia), Septuaginta: *ἴνα σῶζῃ ὡσπερ δорκὰς ἐκ βρόχων καὶ ὡσπερ ὄρνεον ἐκ παγίδος*, Wulgata: *eruerе quasi dammula de manu et quasi avis de insidiis aucupis*. Nie wdając się w różnice pomiędzy samymi tekstami biblijnymi, zauważmy jedynie, że treściowo tekst *Żywotu* nawiązuje do tradycji cerkiewnosłowiańskiej i greckiej. Starogreckie βρόχος ‘pętla’ zostało przetłumaczone jako cerk. ТЕНЕТО ‘sieć, siatka na owady, sieć rybacka, niewód, ogólnie każdy wyrób ze splecionych ze sobą nici, żyłek itp.’. Według słownika Dala *тенето* jest wyrazem północnorosyjskim, notowanym w okolicach Pskowa i Nowogrodu, greckie *εκ παγιδι* dosłownie oznacza ‘z pułapki, klatki na ptaki’ i jest dosłownie przetłumaczone jako północnorosyjskie *пругло*⁹. W rękopisie sołowieckim cały ten ustęp jest skrócony – mowa jest o modlitwie Sabacjusza i o tym, że później potajemnie nocą opuścił monaster Wołokołamski (УТАИВСТА ОТ ВСѢХЪ НОЩІЮ) i poczuł się wyzwolony jak biblijny ptak i sarna. Z rękopisu Wołok. dowiadujemy się, jakimi słowami się modlił i że po tej modlitwie odszedł z monasteru ze słowami modlitwy na ustach, i zdawszy się całkowicie na Bożą wolę, ПОСТА МОЛИТВЫ ОТЕЧЕСКЫА, ВЪЗЛОЖИВ СЕБЕ НА БОЖІЮ ВОЛЮ.

Cechą charakterystyczną stylu tekstu kodeksu sołowieckiego są też powtórzenia typu: МОЛИТВОЮ (ПО)МОЛИТИ Сѧ, ОТИДЕ НА РѢКЪ НА ВЪПЪ ИМЕНУЕМУ.

⁹ В.В. Даль, *Толковый словарь живаго велокорусскаго языка*, т. 1–4, Москва 1880–1882.

Z ważniejszych zjawisk należy zauważyć uproszczenie fleksji rzeczownika poprzez ujednoczenie wzorów odmiany, rzadkie użycie przymiotników – najczęściej to przymiotniki relacyjne (derywaty od nazw geograficznych, od nazw ksiąg biblijnych) czy przymiotniki dzierżawcze (k. 10v. *зосимина гровница*). Najczęstsze przymiotniki jakościowe *боголюбивѣиї*, *благоуестивѣиї*, *блаженнѣиї*, *богочюднѣиї*. O samych świętych Sabacjuszu i Zozymie mówi się najczęściej *боголюбивѣиї* lub *блаженнѣиї* czy *преподобнѣиї* (ten ostatni epitet ilościowo przeważa), a ich życie określa się epitetem *богочюднѣиї*. Przymiotnik *святѣиї* odnosi się do wezwań monasterów czy cerkwi, które nawiązują do wydarzeń z życia Jezusa i Jego Matki (np. *святѣе преображение господа бога и спаса нашего Исуса Христа*).

Formy czasu przeszłego czasowników są w użyciu praktycznie dwie: aoryst i imperfectum, wyspecjalizowane co do aspektu – aoryst jest zawsze dokonany, imperfectum – niedokonane: *содолѣваше страстемъ 20v*, *прилагаше къ трудомъ труды 22v*, *злѣкѣ вѣдоху мѣа дѣвцы*.

Niewątpliwie najciekawsza z punktu widzenia języka jest leksyka zabytku. Przeważa tu oczywiście słownictwo cerkiewnosłowiańskie o ugruntowanej tradycji piśmienniczej, niemniej trafiają się też wyrazy potoczne, regionalizmy północnorosyjskie i zapożyczenia. Odnotowania warty jest fakt wykorzystania różnych, rzadko stosowanych formantów słowotwórczych w tworzeniu derywatów od podstaw ogólnie znanych, np. *селеніе*, *селитва*, *селище* ‘o miejscu osiedlenia’, *молитвовати сѣ*, ts. *молити сѣ*, bez znaczenia iteratywnego, pomimo użycia formantu *-ова-* typowego dla tego znaczenia. Istnieje też derywat odrzeczownikowy w znaczeniu wykonawcy czynności *молитвенник*, zastępowany w innych tekstach ugruntowanym już derywatem *молитвеник*. Być może derywatem jest użyty w Soł. leksem *посланникѣ*, nie można jednak wykluczyć tu zapożyczenia z języka polskiego, o których niżej. Od przymiotnika *святѣиї* przy pomocy jednego formantu *-ость* tworzy się wyraz *святѣость* w znaczeniu ‘przedmioty święte, utensylia kościelne (cerkiewne)’ jako derywat o tradycyjnym, utrwalonym już wcześniej znaczeniu oraz, co częstsze, o nowym znaczeniu ‘postawa święta, człowieka świętego, godna naśladowania, ale też czci i wielbienia’, tak mówi się o mnichach Sabacjuszu i Zozymie, hierarchowie Cerkwi tak zwracają się do nich dla podkreślenia czci, jaką żywią do życia monastycznego.

Z regionalizmów i potoczizmów wspomnimy czasownik *комикать* ‘przyjmować Komunię Świętą’, w tekście zawsze w kontekście *комикать преуистѣе*

тело и кровь Господа Бога и Спаса нашего, to regionalne wyspecjalizowane znaczenie potocznego rosyjskiego *комкать* ‘jeść, spożywać’; *кережа* ‘sanie, łódź na płozach, typowy pojazd na północy Rosji’, *торжник* ‘kurpiec’, to leksem staroruski, w XVII wieku już przestarzały, w naszym tekście odświeżony¹⁰, *насада* to z kolei powszechny w tekstach *Żywotu* wyraz oznaczający typową dla północy Rosji i, ściślej, akwenu Morza Białego, płaskodenną łódź o wysokich burtach. Typowym leksemem dla zabytku jest też *хизина, хиз* (k. 30, 30v) ‘cela klasztorna, erem’, niespotykany w innych uzasadniony choćby z tego względu, że Sołowki były wyspą bezludną, Sabacjusz kiedy się tam znalazł, pobudował coś w rodzaju chaty, izby, pustelniczego eremu jako miejsca do życia dla siebie. Nie było wtedy jeszcze budynku klasztornego z pokojami – celami dla mnichów, który zbudowano dopiero za czasów św. Zozyma. Potoczmy w tekście spotkać można często, scena opisująca ujadanie psa, który w ten sposób próbuje zwrócić uwagę na zagubioną przez kupców prosfore, obfituje w słownictwo Nieliterackie. Dominują tu dwa czasowniki *врехати* и *хапати*: *нача врехати з’кло, песъ врехаше скача, пса хапюща оусты*. Oba należą do słownictwa potocznego, miały negatywne konotacje, dziwi tu dysonans ich użycia z jakże literackim leksemem *оусты*, którego tradycyjnie nigdy nie używa się w odniesieniu do zwierząt i nawet tradycja cerkiewnosłowiańska nie zna takiego użycia wyrazu. Wśród regionalizmów znaleźć się mogą i takie rzadkie i niespotykane wyrazy jak *потреба, потребное*, np. na k. 65 *помагати монастырю в потребныхъ*. To regionalizmy utworzone na gruncie języka rosyjskiego od czasownika *потреблять* ‘używać’, ale i ‘potrzebować’, choć to drugie znaczenie jest rzadkie.

W tekście *Żywotu* według kodeksu biblioteki klasztoru sołowieckiego nie brakuje i wyrazów zapożyczonych z języka polskiego. Fakt ten dla języka starorosyjskiego nie dziwi, powszechnie wiadomo o licznych zapożyczeniach z polskiego w języku rosyjskim XVII wieku, zwraca natomiast uwagę użycie polonizmów w tekście, jak by nie było, niestandardowym, o proveniencji cerkiewnosłowiańskiej. Największą częstotliwością i niepodzielnością użycia cieszy się leksem *мнихъ*, nie odnotowałem w tekście kodeksu żadnego synonimu do niego, stąd jest jedynym w tym tekście wyrazem określającym osobę zakonną. Dla porównania, kodeks z klasztoru wołokołamskiego RBP używa

¹⁰ W porównaniu z innymi tekstami, kodeks sołowiecki jest jedynym tekstem używającym tego wyrazu, wszędzie spotykamy powszechnie znany leksem *купец*.

wyrazу *лнихъ* na równi z leksemami *инокъ* czy *черноризецъ*. Wyraz był już na tyle zadomowiony w języku, że nie uchodził za przynależny do obcej kultury. Forma liczby mnogiej *лниси* z przeprowadzoną II palatalizacją (?) sugeruje, że to wyraz już traktowany jak rodzimy, jeśli oczywiście nie jest to zapożyczona forma polska liczby mnogiej *mnisi*. Rzecz to o tyle ciekawa, że wspomniany kodeks z Biblioteki Państwowej w Moskwie pochodzący z początku XVI wieku, również używa tego samego leksemu, co wskazuje na jego wczesne zapożyczenie.

Ciekawy jest też wyraz *образъ* używany w wielokrotnie w zabytku w typowych dla siebie znaczeniach, nowe jest natomiast ukształtowane pod wpływem polszczyzny znaczenie ‘obraz namalowany, obraz święty, ikona’. W innych odpisach *Żywotu* używany jest powszechny termin *икона*, co sugeruje innowacyjność analizowanego tekstu w tym zakresie. Nie jest wykluczone, że pod wpływem języka polskiego powstał wyraz *запасы* ‘zgrupowane, zebrane rzeczy jako baza do późniejszego wykorzystania’. Istnieje jednak w języku rosyjskim czasownik *запасать, запасаться* ‘gromadzić, zbierać w celu późniejszego wykorzystania’, słownik Dala odnotowuje też rzadki i regionalny („областное”) leksem *запас*, można się domyślać, że w znaczeniu kolektywnym zbioru przedmiotów, zatem zapewne bez liczby mnogiej, a jego użycie w omawianym tekście w liczbie mnogiej może sugerować wpływ polski. Niewątpliwie zapożyczeniem jest użyty na karcie 53 zabytku leksem *клопют* (*клопют творити*) ‘problem, robić problemy’.

Zaprezentowany zabytek niewątpliwie wart jest przybliżenia czytelnikowi. W Polsce to tekst nieznan, w Rosji znany trochę lepiej, jednak nie przykuwa on uwagi problemami językowymi, tekstologiczne studia Miniejewej nie poruszają problemów językowych, a nie można powiedzieć, że od tej strony to tekst nieciekaw. Już sama liczba znanych odpisów może odstraszać od analiz porównawczych warstwy językowej, niemniej jednak wydaje się, że studia w tym kierunku są bardzo perspektywiczne i pozwolą wyjaśnić szereg problemów natury tekstologicznej. W szczególności na opracowanie czeka redakcja znana jako rękopis Wołokołamski biblioteki w Moskwie i jego stosunek do analizowanego w niniejszym tekście rękopisu monasteru sołowieckiego. Teksty, które dzieli 100 lat, są czasami zbieżne językowo, w tym leksykalnie, do tego stopnia, że nie można mieć wątpliwości, że są od siebie zależne, a czasem różnice są tak znaczne, że pojawiają się wątpliwości czy autor drugiego z nich

słyszał o pierwszym. Osobiście uważam, że tekst z Sołówek powstał niezależnie od pierwszego, elementy zbieżne mogą sugerować istnienie jakiegoś językowego kanonu tekstu *Żywotu*, a związków genetycznych między tekstami nie sposób się dopatrzeć. Sprawa wymaga zbadania, na razie pozostaje jako dość śmiała hipoteza.

ЛИТЕРАТУРА

Даль В.В., *Толковый словарь живаго велокорусскаго языка*, т. 1–4, Москва 1880–1882.

Дмитриева Р.П., *Иосифо-волокламский монастырь ка центр книжности*, [w:] *Книжные центры Древней Руси. Иосифо-волокламский манстырь как центр книжности*, Ленинград 1991.

Дмитриева Р.П., *Вступление*, [w:] *Жития Зосимы и Савватия Соловецких*, т. 13, ред. Д.С. Лихачев и др., Санкт-Петербург 2005.

Минеева С.В., *Рукописная традиция жития преподобных Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII вв.)*, Москва 2013.

Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. 82, Санкт-Петербург 1900.

Jarosław Karzarnowicz

University of Białystok

SUMMARY

Lives of Holy Sabathios and Zosimos, Written in the Solovki Monastery

In this paper is presented unknown text of the lives of local Russian Orthodox Church Holy Monks Sabathios and Zosimos, which was written in the Solovki monastery and now is protected in the Russian National Library in Sankt Petersburg. The text was written by Gavriła Basov in 1623. It is a voluminous codex in Church Slavonic, but there are many regional and colloquial words in this text. This manuscript is interested due the vocabulary and its content.

The earliest text of the Lives of Holy Sabathios and Zosimos was born in few days of the death of Zosimos in the monastery of Solovki. It was written by the monk Dositheos, who was lived in the monastery with Holy Zozimos. It was a so

called “starting text” of the Lives of the Holy monks. Nowadays, we know 11 redactions of text of the Lives. The Solovki manuscript continues a text of so called second extended redaction of the monument. It was written by a simply language, approaching to colloquial, but in the mainstream of Church Slavonic tradition.

Keywords: hagiography, Solovki monastery, Church Slavonic language, style of the text, *Life of the Holy Zozimos and Sabathios*, textology, protograph, redaction of the text, the tenor of the text, vocabulary, regional and colloquial vocabulary, noun, adjective.

Słowa kluczowe: hagiografia, monaster Sołowiecki, monaster Wołokołamski, *Żywot świętych Sabacjusza i Zozyma*, język cerkiewnosłowiański, styl, leksyka, zapożyczenia, regionalizmy i potoczmy, przymiotniki, rzeczowniki, tekstologia, protograf, redakcja tekstu, odpis tekstu.



Fra Angelico (1395–1455), *Męczennicy i święci*, ok. 1423

Zofia Abramowicz

Uniwersytet w Białymstoku

ORCID: 0000-0003-2804-151X

ADAPTACJA SPÓŁGŁOSEK W IMIONACH CHRZEŚCIJAŃSKICH PODLASIAN W XVI–XVII WIEKU

Kształtujące się pod wpływem czynników historyczno-politycznych zróżnicowanie etniczne i wyznaniowe wyznaczało kierunek rozwoju języka i kultury na obszarze historycznego Podlasia, co znalazło odbicie w nazewnictwie osobowym regionu. Ścierające się od zarania dziejów wpływy polsko-ruskie, sprawiły, że koegzystowały na tym obszarze dwie główne autochtoniczne grupy etniczne: polska – związana z katolicyzmem i ruska – z prawosławiem. Przyswajanie imiennictwa chrześcijańskiego odbywało się za pomocą języków liturgicznych obu konfesji. Ludność litewska, polska i częściowo białoruska związana z wyznaniem katolickim w liturgii posługiwała się łaciną, natomiast ludność białoruska, rosyjska i ukraińska wyznania prawosławnego – językiem cerkiewnosłowiańskim. Przejęte za pomocą języka liturgicznego imiona chrzestne zarówno katolików jak i prawosławnych funkcjonowały w językach urzędowych, którymi w badanym przedziale czasowym na Podlasiu, podobnie jak na obszarze całego Wielkiego Księstwa Litewskiego, były: łacina, język polski i starobiałoruski, tzw „mowa prosta”¹. Na to nakładały się języki i gwary, jakimi posługiwały się

¹ G.B. Bercoff podkreśla, że „na Litwie i w innych regionach Rzeczypospolitej wielojęzyczność była zjawiskiem powszechnym i w różny sposób przejawiała się na wielu poziomach kultury. Na obszarze WXL funkcjonowały różne języki literackie: łacina, polski, cerkiewnosłowiański i „prosta mowa”. Wszystkie języki miały może nierówny, ale ogólnie przyjęty status. Łacina i język polski, funkcjonowały jako języki literackie, mające uniwersalne wykorzystanie i jednakową wartość, cerkiewnosłowiański posiadał także status języka literackiego, chociaż wyróżniał się pewną

poszczególne grupy etniczne na co dzień. Imiona chrześcijańskie trafiały do polszczyzny i języków wschodniosłowiańskich w różnych okresach, zaczerpnięte z różnych źródeł i różnych języków, przenikały za pośrednictwem nie tylko łaciny i greki, lecz także scs., i innych języków europejskich, np. czeskiego, niemieckiego itp. co powodowało dużą wariantywność już na etapie przyswajania. W tym miejscu zajmiemy się wyłącznie analizą adaptacji wybranych spółgłosek greckich (β, φ, θ) i łacińskich (b, ph, f, th) szczególnie kierując uwagę na sposób ich przyswajania w językach liturgicznych, urzędowych i potocznych także w zależności od okresu zapożyczenia i języków pośredniczących.

1. Przejmowanie obcego b

W chrześcijańskich imionach greckiego pochodzenia i zgrecyzowanych, przejętych za pośrednictwem łaciny grecka β jest realizowana jako fonem [b] zgodnie z wymową tej głoski w grece z okresu przejmowania imion greckich do łaciny klasycznej², np.: *Bartłomiej, Gabriel, Hiob, Jakub*. Natomiast do języka scs. imiona zapożyczano bezpośrednio z greki okresu bizantyjskiego z transpozycją β jako [v] zgodnie z ówczesną wymową. Języki słowiańskie kształtujące się na bazie liturgicznego języka cerkiewnosłowiańskiego przyswoiły już te same imiona w innym brzmieniu: *Warfołomiej, Gawriił, Iow, Jakow* itp. Na Podlasiu stykały się obie kultury: katolicki zachód i prawosławny bizantyjski wschód, co odzwierciedla imiennictwo tego regionu.

gr. β, łac. b > b (p)

Abakuk//Habakuk, hebr. chabaqquq ‘objęcie (Boga)’, łac. Habacuc, gr. ‘Αββακούμ, cerk. Аввакум (Sup. 101) > **Bakun**: *Bakun* 1545, IMŁI 98; *Bakun garncarz* 1551, IMŁII 245; *Bakun Poluchtycz* 1560, IN 68, por. niżej.

wyjatkowością funkcji i sakralnością. Bez względu na to jedno jest pewne: w WXL można było mówić i pisać w różnych językach i było to normalne zjawisko”; zob. *О программе изучения языков в иезуитской коллегии в Вильнюсе и о языковой ситуации в Великом княжестве Литовском*, [w:] *Języki w Wielkim Księstwie Litewskim i we współczesnych państwach środkowej i wschodniej Europy: analogie i dziedzictwo*, Budapeszt 1998, s. 8.

² Z. Hauptová, *Několik poznámek k přetmání řeckých osobních jmen do staroslověnštiny*, „Onomastické Práce” 1968, nr 2, s. 55.

Abraham//Abram, hebr. ‘ab^orāhām, ‘ab^orām gr. ‘Αβρααμ, “Αβραμ, łac. Abraham, Abram (Mall 175), cerk. Авраам, Авраамий (Sup. 371) > **Abraham**: *Abraham Lubowidzki komornik drohicki, Abraham Wiszowaty 1569–1591*, JIII 250; *Abracsam Waiswaser Stary 1571*, IT 16; *Abraham Zaleski 1623*, MK 169 k. 4–5; szl. *Abraham Sieninski 1676*, RPD 354; **Abrahamo**: *Abrahamo Zbonski de Zbąszyn 1640*, KD 393; **Abraim**: *Abraim Naumow 1578*, IG 68; **Abram**: *Abram Włostowicz 1528*, JI 217; *Abram Chaczowicz 1558*, IB 39; *Abram Wawrłowicz 1560–1563*, RBS 447; *Abram Rusinowicz 1566*, IA 11; *Abram Nadmów 1578*, IG 59; *Slachetny Abram syn Stanisławow, ks. Abram Płoński, śl. Abram Rikacz Jabłoński, śl. Abram Wysowaty 1580*, JI 42, 110, 90, 123; *Abram Osmolski 1640–1641*, KB 20; *Abram z żoną 1654*, RM 285; **Jabram**: *Jabram Boszkowicz 1565*, IA 8; śl. *Jabram z Jątevia 1580*, JI 120, por. niżej.

Ambroży, gr. ‘Αμβρόσιος ‘boski’, łac. Ambrosius, scs. Ambrosii (Mall 181), cerk. Амвросий (Sup. 102) > **Ambroży**: *Ambroży Koszewski 1558*, IB 35; *Ambroży Kazanowicz 1565*, IA 9; *Szczęśny, Ambroży Horkowicze 1560*, PMŁ 162; *Ambrozzy Cieśla, Ambrozzy Dubiński, Ambrozzy Pustobiaka 1571*, IT 12; *Ambroży Hryncew 1578*, IG 318;...z bratem Ambrożem, śl. *Ambroży Toczyłowski 1580*, JI 11, 115; *Ambroży Mężeński 1600*, AK 155; *Ambroży Saczko 1615*, UP 98; *Ambrozzy Stasiewicz, Ambrozzy Wasilewicz 1639*, OP 112, 11. **Ambrożey**: *Ambrożey Mikołaiewicz 1528*, JI 193; **Jambroży**: *Jambroży Bujno 1569*, AU 294;

Baltazar, aram. belszccar z akad. bel-šar-uccur ‘niech Bel strzeże króla’ (Tron.-Wal. 61; Mall 192), gr. Βαλτάσαρ, łac. Balthassar, scs. Βαltasarъ (Mall 192), cerk. Валтасар (Sup. 388) > **Balthazari**: *Balthazari Łopuski 1640*, KD 14; *Maciej olim Baltazary Prętnicki 1640–1641*, KB 5; **Baltazar**: *Baltazar Pietkowski, Baltazar Wyszkowski 1535, 1613–1614*, UP 55, 37; śl. *Baltazar Zaleski 1580*, JI 92; **Baltazer**:: śl. *Baltazer z Jelitków, śl. Baltazer Jabłoński, śl. Baltazer ol. Pawła Drąg, śl. Baltazer, śl. Baltazer Falkowski 1580*, JI 43, 98, 106, 115; **Baltezar**: szl. *Baltezar Kostro 1569*, AU 273; **Baltezer**: śl. *Baltezer ol. Mikołaja Sobieszczkowski 1580*, JI 116; **Balcer**: *Balcer... Wroczeńszy, Balcer Drągowski, Balcer Kostro, Balcer Łazewski, Balcer, Simon Łazowscy, Sewerin Malinowski z Balcerem, Balcer Męczychowski, Balcer Olszański, Xiądz Balcer Wydzierowski 1640–1641*, KB 1, 9, 22; *Balcer Rybak 1663*, RP 685; szl. *Balcer, szl. Balcer Milewiski, szl. Balcer Moniuszko, szl. Balcer Niedzwiecki 1676*, RPD 350; **Balczar**: *Balczar 1641*, KB 36; **Baltah**: *Baltah Szykszmek 1578*, IG 79, por. niżej.

Barbara, gr. Βαρβάρα (: βάρβαρος ‘obcy, niegrecki’), łac. Barbara, scs. Varvara (Mali 355), cerk. Барвара (Sup. 359) > **Barbara**: *od Barbary żony swej...* 1569, AU 268; *Barbara Kurikowa* 1578, IG 325; *Barbara Kruszevska, Barbara Rozwiejówna* 1580, JI 37, 36; *Barbara Piotrowa Mikołajowa wdowa* 1640–1641, KB 3; *Barbara filia ol. Thoma Zera* 1640, KD 11; *Barbara Brzeznicka, Iwanowa Barbara, Barbara Terlikowska* 1662, PnM 411–528; *Barbara Kostecki* 1668, S.; *Barbara Nieciecka* 1676, RPD 353, por. niżej.

Bartłomiej, gr. Βαρθολομαῖος z aram. bar Tolmaj ‘syn Ptolemeusza’ (Tron.-Wal. 62), aram. Bar-tolmaj ‘syn Tolmaja czyli oracza’, łac. Bartholomaeus, scs. Варѳоломеї (Mali 194), cerk. Варфоломей (Sup. 142) > w tekstach łac.: **Bartholomeus**: *Gnosus Bartholomeus Czerski de Czersk* 1640, KD 62; *Bartholomeus Kozielski* 1655, S.; *nobilis Bartholomeus Bolesta, nobilis Bartholomaeus Wyczółkowski Maslak* 1662, PnM 417; *Bartholomeus Putgankowski* 1666, S.; **Bartholomaei**: *generosi Bartholomaei Nurzyński* 1662, PnM 418; **Bartholomeo**: *Bartholomeo Chibowski Borkulak* 1583, AK 92; w pozostałych: **Bartłomiej**: *Bartłomiej Koszewski, Bartłomiej Poniatowski, Bartłomiej Wojewódzki, Bartłomiej Wojno* 1520, 1534, 1566–1567, JIII 256, 248, 252, 250; *Bartłomiej Zaykowicz* 1558, IS 50, 57; *Bartłomiej Choroszko* 1560, PK 14; *Bartłomiej Jackowicz* 1567, IMBS 183; *Bartłomiej Żychorski stolnik podlaski* 1569, UP 150; *Bartłomiy Buraków, Bartłomiej Narojkow, Bartłomiej Suszkow* 1578, IG 301, 324, 56; *śl. Bartłomiej Andrzejów* 1580, JI 62; *Bartłomiej Janowicz, Bartłomiej Matysowicz* 1639, OP 123; **Baltromiej**: *Baltromiej Jakubowicz* 1528, JI 193; **Bołtromey**: *Bołtromey Neswitski* 1528, JI 183; **Bart**: *Bart Misiowicz* 1558, IB 34; **Bartek**: *Bartek Jancurzak, Bartek Wachowicz* 1662, PnM 494, 494; **Bartosz**: *Bartosz Montowtowicz* 1484, JIII 246; *Bartosz Markowicz, Bartosz Martowicz, Bartosz Stasewicz* 1528, JI 216, 195, 189; *Bartosz Sobieszczaka* 1536, O 23; *Bartosz Rulka, Bartosz Zopowicz* 1551, IMŁII 331, 263; *Bartosz Jaczewicz* 1558, IS 56; *Bartoss Rzeznik* 1560, IN 63; *Bartosz Zukowicz* 1560, PK 17; *Bartosz Żakoński* 1560–1563, RBS 23; *Bartosz Ondrowicz, Bartosz Wiszowaty* 1565, IA 8, 7; *szl. Bartosz Osmolski* 1569, AU 272; *Bartoss Jamiolka, Bartoss Usarzewicz* 1577, 1571, IT 7, 12; *Bartosz Nabinczyk* 1577, JI 164; *ślach. Bartosz syn Mikołajów, ślach. Bartosz Wasński* 1580, JI 16, 20; *Bartosz Stasieluk* 1639, OP 118; *Pan Bartosz Irzykoicz* 1640–1641, KB 10; *pan Bartosz Buratynski, Bartosz Mazurek, Bartosz Zdan* 1662, PnM 519, 517, 421; *szl. Bartosz Bagiński, szl. Bartosz Drozdowski* 1676, RPD 354, 387;

- Bartoszeko:** *Bartoszeko Michałowicz* 1528, JI 193; **Bartus:** *Bartus Kuczkowicz* 1560, PK 14; **Bołtr:** *Boltr* 1578, IG 82; **Boltrel:** *Boltrel Grawczew* 1578, IG 141; **Boltrow:** *Szymko Boltrow* 1578, IG 62, 57; **Baltruch:** *Baltruch Trycieika* 1578, IG 70; **Baltruk:** *Baltruk Krawiec, Baltruk Szykszmek* 1578, IG 56, 79; **Bałtruk:** *Bałtruk Staniwicz* 1578, IG 73; **Bołtruk:** *Bołtruk Pieczkowicz* 1558, RG 366; *Szymko Bołtruk, Bołtruk Swieć* 1578, IG 67, 300; *Bołtruk, Ostapko Siemionowicz* 1639, OP 124, por. niżej.
- Bazyli, gr. Βασιλείος, Βασιλεύς ‘królewski’, ‘król, wódz’, łac. Basilius, Basileus, scs. Vasilii, Vasil’ (Mall 196), cerk. Василий (Sup. 142) > **Bazyli:** *pan Bazyli Suchodolski* 1662, PnM 514; *Bazyli Wereszczaka* 1669, UP 96; *szl. Bazyli Dobkowski, szl. Bazyli Niewiadomski* 1676, RPD 354, 351; ... *prezbiterowi Bazilemu Łyszewiczowi* 1699, LM 119, por. niżej.
- Belizariusz, gr. Βελισάριος (: βέλος ‘strzała’, ‘strzelec’), łac. Belisarius, cerk. brak, ros. Велизар (Sup. 144, Janow. 48) > **Biel:** *Biel Jakubowicz, Biel Kierda, Biel Myskowicz, Biel Sznypowicz, Biel Ursza, Biel Wawrynowicz* 1558, IS 53, 56, 55, 57; *Biel a Maczciei Gorszwinowici, Biel Krussyna, Biel Mossewicz, Biel Rolew, Biel Rolewic* 1558, RG 5, 23, 6, 7; *Biel Bukonicz, Biel, Michal Butoniczi, Biel Gierdziewicz* 1560–1563, RBS 468, 480, 469; *Biel Andrów, Biel Pestrok, Biel Staszew* 1578, IG 335, 196, 77; **Bielasz:** *Bielass a Stephan Lielussowici, Bielass Wirbikowicz, Bielass Woiskiew* 1558, RG 6, 15, 7; *Bielasz simi, Stas Narbutoniczi* 1560–1563, RBS 483.
- Benedykt, łac. cognomen Benedictus (: łac. benedictus ‘błogosławiony, święty’ Mall 197), gr. Βενέδικτος, strus. Venedikt (Skul. II 228), cerk. Венидикт (Sup. 144) > **Benedykt:** *szl. Benedykt Mogilnicki* 1569, AU 292; *Sławny Benedykt Wesołowski* 1580, JI 4; *Benedykt Olszewski* 1681–1691, UP 46; **Benedikt:** *Benedikt Jachimik* 1662, PnM 424; **Bendzich:** *Bendzich Gaspar olim Thomas* 1640–1641, KB 3; **Bien:** *Matys Bien* 1558, IB 40; **Bienasz:** *Bienasz Ostapkowicz* 1639, OP 125; **Bienias:** *p. Bienias Hriniewiczzi* 1640–1641, KB 33; **Bienik:** *szl. Bienik s. Lodwikow* 1569, AU 271; **Bieńko:** *Bieńko z siabrem* 1558, IB 43; **Bieszko:** *Bieszko Wierszkowicz* 1551, IMŁII 273; **Banach:** *Banach z żoną* 1662, PnM 511; **Banaś:** *szl. Banaś z Marcinow* 1569, AU 293.
- Błażej, łac. Blasius, gr. Βλάσιος, z łac. nomen gentile Blaesius (: cognomen Blaesus ‘sepleniący’), stczes. Błaż, Błażej (Mall 200), cerk. Власий (Sup. 149); **Błażej:** *szl. Błażej Giska* 1569, AU 273; *Błażej Mikielow* 1578, IG 77; *Błażej Zubrelewicz* 1639, OP 123; *Błażey Czerka, Błażey owczarz, Błażej*

Popławski 1662, PnM 530, 426, 494; **Błazek**: *Błazek, Marcin Frąckieluk* 1639, OP 134; **Błaszko**: *Błaszko Komendantz* 1560, PML 137; *Błaszko Ławnik* 1558, IS 49; **Błasko**: *Błasko Złotniczy* 1560, IN 69; **Blasko**: *Blasko Mielnik, Blasko młynarz* 1577, JI 162, 163; *śl. Blasko ol. Mikołaja Olięczki* 1580, JI 125.

Cherubin, hebr. k^ʿrūb, l.mn. k^ʿrūbim (: akad. karabu ‘błogosławić’), gr. Χερουβίμ, Χερουβίν i łac. Cherubim, scs. Cheruwim (Mali 203), cerk. brak > **Cherubin**: *pan Cherubin* 1528, JI 186; *Cherubin olim Nicolai Peski* 1569, AU 264; *śl. Cherubin Baykowski, Jadam Cherubin Dąbrowski* 1580, JI 118, 96; **Herubin**: *N. Adam olim Herubin Przygocki de Przygody* 1640, KD 8.

Elżbieta, hebr. ‘elišeba’ ‘El jest pełnią, szczęściem’ (Tron.-Wal. 111), przejęte do gr. ‘Ελισαβετ, łac. Elisabeth (Mali 358), cerk. Елисавета (Sup. 496): **Elizabeth**: *Elizabeth Borkulakowna, nobilis Elizabeth Chybowska, nobili Elizabeth Galinska, nobilis Elizabeth Pogonowska, nobilis Elizabeth Radzikowska, nobilis Elizabeth Wyczotkowska* 1662, PnM 444, 448, 418, 416, 434; **Elizabetha**: *Elisabetha Wiczewski* 1666, S.; *Elizabetha Sobociński* 1672, S.; **Elżbieta**: *Florian z siostrą Elżbietą Surmicz* 1558, IB 34; *ślachetna Elżbieta Kuczyńska* 1580, JI 52; *Elżbieta Rozbicka, slach. Elżbieta Tysiewiczowa, Elżbieta Trębicka, slach. Elżbieta Wyrzykowska* 1662, PnM 252, 436, 444; **Helżbieta**: *Helżbieta Jabłonska Koczowa* 1640–1641, KB 10; *Helżbieta z Zebrzydowic Iwanowska* 1569, AU 285; *Helżbieta Jabłonska Koczowa* 1640–1641, KB 10.

Fabian, łac. Fabianus ‘należący do Fabiusza’ (: Fabius z łac. faba ‘bób’), gr. Φαβιανός, cerk. Фавий, Фавиан//Фабиан 1. st. kalend., 2. now. kalend. (Sup. 316) > w łac. tekście: **Fabianus**: *nobilis Fabianus Lapko* 1662, PnM 443; *Fabianus Aleksandrowicz* 1667, S.; w pozostałych zabytkach: **Fabian**: *Fabian Wyszyński* 1578, JIII 256; *Fabian Jałbrzyk Wyszyński* 1583, UP 132; *Jan Fabian, Fabian... Troian Wroczeńszy* 1640–1641, KB 30, 22; *szl. Fabian Kramkowski, szl. Fabian Kulesza* 1676 RPD 346, 353.

Gabriel, hebr. gab^ʿri’ēl ‘mąż Boży’ (Tron.–Wal. 121), gr. Γαβριήλ (Mali 222), łac. Gabriel (Janow. 107), cerk. Гавриил (Sup. 394) > **Gabriel**: *Gabryel Gęba* 1571, IT 8; *śl. Gabriel Zedloic* 1580, JI 92; *Jerzy Gabriel Irzykowicz* 1620, UP 115; *Ławryn Gabryel* 1639, OP 118; *N. Gabriel ol. Mathia Zdzichowski* 1640, KD 158; *Gabriel Pretphus, P. Gabriel Zrobik* 1640–1641, KB 40, 24; *Gabriel z żoną, Gabriel Korzeniowski, Gabryel Kozłowicz, Moysiey*

y *Gabryel Panasikowie bracia*, *Gabryel Topczewski* 1662, PnM 511, 512, 485, 442, 484; *Gabriel Kierkowicz* 1663, KWB 345; *Gabryel Sieklicki* 1663, RP 788; *Gabriel Hornowski* 1689, UP 121; **Gabrielio**: *Petras a Gabrielio Putkowski* 1640, KD 17, 693; **Gabrielis**: *Gabrielis Kosinski* 1640, KD 45, por. niżej.

Hiob, hebr. 'ijjōb, gr. 'Ιώβ od zach.-sem. 'ajja'abu 'gdzie jest ojciec?', tłumaczone też zgodnie z treścią księgi, jako imiesłów bierny: 'traktowany jako wróg ('ojeb)' (Tron.-Wal. 134), łac. Iob, scs. Iовъ, Ijevъ (MaII 254), cerk. Иов (Sup. 197) > **Jop**: *Jop Praethphus (Prajtfus)* 1520, JIII 247, por. niżej.

Jakub, hebr. jā'qōb, skrót od sem. ja'aqob'el 'niech Bóg strzeże'; etym. popularna wiąże to imię z czas. 'aqob 'oszukać' (Rdz 27,36; Oz. 12,4; Jr 9,3) (Tron.-Wal. 143), gr. 'Ιακώβ lub 'Ιακωβος, łac. Iacobus (MaII 240), cerk. Иаков, Ияков (Sup. 191) > w tekstach łac. **Jacobus**: *G'nosus Jacobus Piętka Sobolewski* 1640, KD 14; *nobilis Jacobus Wyczotkowski Matczuk* 1662, PnM 417; **Jacobo**: *Jacobo Zaszczynski* 1640, KD 584; *Jacub Olchowik* 1578, IG 321; w pozostałych: **Jakob**: *Jakob Bochdanowicz* 1558, IN 75; *Jakob Bokonowic, Miczuta a Jakob Dzmissewici, Jakob Miliewicz* 1558, RG 5, 25, 10; *Jakob Kantorowicz* 1571, IT 34; *Jakob Jadamowski* 1580, JI 30; *Jakob Jocew* 1578, IG 140; **Jakób**: *śl. Jakób Ailiorowski, śl. Jakób Siekierka, Jakób Żydek* 1580, 1577, JI 115, 120, 163; *Jakób Zembocki* 1580–1683, JIII 248; **Jakub**: *Jakub Jadek, Jakub Markowicz* 1528, JI 196, 214; *Jakub Bukiel, Jakub Szeronszowicz* 1558, IS 56, 57; *Jakub Joskowicz* 1560, PK 15; *Jakub Maciejkowicz, Jakub Żyłka* 1560, PMŁ 158, 147; *Jakub Bacharski* 1560–1563, RBS 449; *Jakub Sędzik* 1565, IA 3; *szl. Jakub Malewski, szl. Jakub Sienicki* 1569, AU 273, 278; *Franc a Jakub Niemońcykowie, Jakub Skrablenio, Jakub Mikołajewicz Wołk* 1571, 1573, IT 12, 58, 25; *Jakub Ihnatów, Jakub Mazan* 1578, IG 75, 311; *Jakub Sobolewski* 1639, UP 76; *Jakub Moniuszko, Jakub Zawadzki* 1640–1641, KB 22, 13; *Jakub Skazko* 1662, PnM 411; *Jakub malarz* 1663, RP 685; *Jakub Kamienski* 1674, RM 285; *szl. Jakub Białosuknnia, szl. Jakub Szepiotka* 1676, RPD 350, 387; **Jakubich**: *Jakubich Kobusek* 1580, JI 87; **Jakubko**: *Jakubko Narkiewicz* 1558, IS 58, por. niżej.

Saba, aram. Sāba 'starzec, dziad, dziadek' (MaII 321), Szeba, hebr. szeba' '(Bóg jest) pełnią, szczęściem' z akad. Saba (Tron.-Wal. 228, 250), do gr. przejęte w postaci Σάβας i Σάββας, łac. Sabas, (MaII 321), cerk. Савва (Sup. 452): **Sabba**: *Stanisław Sabba Uszyński* 1649, UP 52, por. niżej.

Sebastian, gr. Σεβαστιανός (: σεβαστός 'czcigodny, dostojny'), łac. Sebastianus, scs. Sevastijanъ, czes. Šebestian (Mall 321), cerk. Севастиян (Sup.): w łac. tekście: **Sebastianus**: *nobilis Sebastianus Panek* 1662, PnM 445; **Sebestiani**: *Sebestiani Szepiotowski* 1569, AU 243; w pozostałych zabytkach: **Sebastian**: *Sebastjan Popławski* 1560, PK 14; *Gregors, Sebastian Plonscki* 1560–1563, RBS 439; *Sebastianus Rosko* 1569, AU 254, 261; *śl. Sebastian Wolski* 1580, JI 11; *Sebastian Nowosielski* 1662, PnM 419; *Sebastian Jan Sobolewski* 1694, UP 98; **Sebastjan**: *Sebastjan Popławski* 1560, PK 14; *Sebastyan Januszow z cześnikami swemi, Sebastyan Prostyński, szl. Sebastyan Lieszczinski* 1580, JI 28, 71, 113; **Sebestian//Sebestyan**: *Sebestyan Żak* 1551, IMLII 316; *Sebestyan Sowa* 1565, IA 3; *Sebestyan Osiński* 1569, AU 291; *Sebestyan Rosko* 1571, IT 10; *ślachetny Sebestyan Chadalka* 1577, JI 216; *szl. Sebestyan Dworak, śl. Sebestyan Mystek, śl. Sebestyan ol. Jurgiego Dziekonski, śl. Sebestyan Jabłoński, śl. Sebestyan Mikołajów, śl. Sebestyan Niwiński, śl. Sebestyan ol. Marcina Wisowaty* 1580, JI 120, 97, 117, 98, 39, 124, 118; *szl. Sebestyan Ambrożewicz* 1639, OP 123; *Pan Sebastian Baikowski, Sebastian Gosliczki* 1640–1641, KB 39, 21; *szl. Sebastyan Płoński* 1676, RPD 346; **Sobestyan**: *Sobestyan Breziżew* 1578, IG 335; **Sobestam**: *Sobestam Mielków* 1578, IG 306; **Sobiech**: *Sobiech Slosarz* 1560, PMŁ 122, 129; *Sobiech Ławnikowej mąż* 1565, IA 5; *Sobiech Dipka* 1577, JI 164; *Sobiech Lachowicz, Sobiech Swak* 1639, OP 108, 118; *Sobiech poddany pana Marcina Wiszowatego, Sobiech Kuszpiel* 1662, PnM 518, 532; **Sobek**: *Sobek Sulima Smolski* 1611, MK 163 s. 322; *Sobek młynarczyk* 1662, PnM 434; b > p: **Sopko**: *Sopko Płaxa* 1662, PnM 484, por. niżej.

Tobiasz, z hebr. tōbijāh(ū) 'Jahwe jest dobry', gr. Τωβίας, łac. Tobias (Tron.-Wal. 266; Mall 332). Imiona Товия, Товий nie są odnotowane jako cerk. (Sup. 462), zaś forma Товий jest umieszczona w słowniku A. Superańskiej (Sup 311) z notą now. kalend. > **Tobiasz**: *Tobiasz Perchalsiy, ślachetny Tobiasz niegdy Bartosów* 1528, 1580 JI 192, 44; *Jan Tobiasz Brzozowski, Tobiasz Wierbicki* 1677, 1669, UP 156, 143; **Tobia**: *...relicta olim Tobia Szaszynowski* 1640–1641, KB 40; **Tobin**: *Tobin Ławrynów* 1578, IG 65.

Urban, łac. cognomen Urbanus (: łac. urbanus 'miejski' Mall 336), gr. Ουρβανός, cerk. Урвань (Sup. 315) > **Urban**: *Urban Bielów* 1558, IS 56; *Urban Bielewicz* 1560–1563, RBS 472; *Urban Sanczewicz, Urban Spiczycz* 1565, IA 8, 5; *Urban Jan Robak* 1566, IA 12; *imieniem Marcina olim Urbana* 1580, JI 110.

gr. β, łac. b > w

Abakuk, Habakuk (łac. Habacuc, gr. Ἀββακούμ, cerk. Аввакум) > **Awoczko:** *Awoczko Wudniszkowicz* 1560, PK 22, por. wyżej.

Abdiasz, hebr. ‘obadja, ‘sługa Jahwe’, prorok piszący (Ab 1); Obadiasz, hebr. ‘ōbad-jāh(ū) ‘sługa Jahwe’ (Tron.-Wal. 23, 207), przejęte do gr. w formie Ὀβδίας, Ἀβδίας, w łac. Abdias, cerk. Авдий (Sup. 103) > **Awdziesz:** *Awdziesz Turowicz* 1551, IMŁII 248; **Awdzisz:** *Awdzisz Kobyłowicz* 1560, PMŁ 158; **Hawdziesz:** *Hawdziesz Raczki* 1560, IN 65; **Hawdzicz:** *Hawdzicz Raczki* 1560, IN 65; **Owdziesz:** *Owdziesz* 1545, IMŁI 114; **Owdziej:** *Owdziey Sienko* 1565, IA 6,3; *Owdziei Rusin* 1571, IT 11; *Owdziey Narkoicz* 1577, JI 164; **Owdzin:** ...*Owdzin Ssowientha* 1560 1563, RBS 427.

Abercysz, łac. Abercius (: ā-vertō ‘oddalić, odwrócić nieszczęście’ SLP 63), gr. Ἀβέρκιος, cerk. Аверкий (Sup. 103)³ > **Owierko:** *Owierko olim Homa* 1640–1641, KB 18; *Owierko Horszczor*, *Owierko Radkowicz* 1560, PK 10, 8; *Owierko Philipowicz* 1560, PMŁ 158.

Abraham//Abram (gr. Ἀβραάμ, Ἀβραμ, łac. Abraham, Abram, cerk. Авраам, Авраамий) > **Awram:** *Awram, Prokop, Josz a Olichwier Onoszkowicz* 1558, RG 374; **Awraszko:** *Awraszko Rzepka* 1571, IT 35; // pot. gw. w > u: **Auram:** *Auram Rybak* 1560, IN 68, por. wyżej.

Barbara (gr. Βαρβάρα, łac. Barbara, scs. Varvara, cerk. Барвара) > **Warka:** *Ulawonicha Warka* 1662, PnM 424; **Warusza:** *Omelian Kurko y żona Warusza* 1662, PnM 522; **Wasia:** *Wasia rutena* 1662, PnM 450, por. wyżej.

Bartłomiej (gr. Βαρθολομαῖος, łac. Bartholomaeus, scs. Var̄tolomei, cerk. Варфоломеѣ) > **Warko:** *Warko Klukowski* 1528, JI 186; *Warko Uliaszewicz* 1551, IMŁII 262; *Warko Uchowski* 1560–1563, RBS 435, por. wyżej.

Bazyli (gr. Βασίλειος, Βασιλεύς, łac. Basilius, Basileus, scs. Vasilii, Vasilʹ, cerk. Василий) > **Wasiley:** *Wasiley Ignatowicz* 1560, PMŁ 152; **Wasili:** *Wasili Pasturczyc* 1558, IB 37; **Wasil:** *Wasil Chwedkowicz*, *Wasil Jeskowicz*, *Wasil Tryznicz* 1545, IMŁI 102, 117, 115; *Wasil Andrzeiewicz*, *Wasil Copko*, *Wasil, Misko Jackowicz*, *Wasil Otochrsta* 1551, IMŁII 252, 270, 288, 335; *Wasil Duda* 1558, IS 54; *Owkim a Wasil Miellesewicz*, *Wasil Misiuchnowicz* 1558,

³ Nosił to imię św. Abercysz biskup Hierapolis we Frygii, żyjący w II w.; zob. D. Agasso i in., *Święci na każdy dzień*, Kielce 2006, s. 783.

RG 21, 361; *Wasil Tyszkiewicz* 1558–1561, JIII 244; *Wasil Moskwiczin*, *Wasil Żuraw* 1560, PML 126, 132; *Wasil Nieszczerowicz* 1560–1563, RBS 477; *Wasil Golcznicz* 1578, IG 308; *Wasil Sidorowicz* 1639, OP 112; *Wasil Makaryk*, *Misko Naumik*, *pana Wasilego Kobylenskiego* 1662, PnM 424, 415, 514; *Wasil Sidorowicz* 1639, OP 112; **Wasył**: *Wasył Zilczuk Nimira* 1501, JIII 246; *Wasył Tyszkiewicz* 1558, UP 153; *Wasył Piekurijcz* 1560, PML 172; *Wasył Bobryk*, *Wasył Sowoniewicz*, *Wasył Waniutycz* 1560, PK 14, 16, 12; **Wasiel**: *ślachetny Wasiel Korowicki* 1580, JI 39; → **Was**: *Was*, *Danilo Chwiedczewicz* 1558, RG 28; **Waś**: *Mikołaj Stary Waś* 1528, JI 192; **Wasiuta**: *Wasiuta... a Radziwon Sieliwonowiczy* 1558, RG 362; **Wask**: *Wask Drygała*, *Wask Kieपुरa*, *Wask Niczyporko*, *Wask Olichwier*, *Stank a Wask Relidigowie*, *Wask Religa*, *Wask Włosth* 1565, 1566, IA 4–10; **Wasko**: *Wasko Wyrzownik* 1536, O 28; *Wasko Ostaszewicz* 1551, IMŁII 246; *Wasko Bielanin*, *Wasko Mołotko* 1558, IN 74, 75; *Wasko Dudłowicz*, *Decz*, *Demid a Wasko Hascinowiczy* 1558, IB 40, 43; *Wasko Michałowicz*, *Wasko* 1558, IS 58, 56; *Wasko Hryniewicz* 1560, PK 165; *Wasko Jankowicz*, *Lewko Wasko Makarosie*, *Wasko... Ostaszewicz* 1560, PML 124, 173, 125; *Wasko Woithek* 1560–1563, RBS 462; *Wasko Nułów*, *Wasko Woroszyłow* 1578, IG 140, 329; *ślawetny Wasko Siczewicz* 1645, KWB 3; *Wasko, Tymoszy Boniki* 1660, AK 401; *Wasko Baranik*, *Wasko Bębnarz*, *Wasko Molechowicz*, *Wasko Zadomik* 1662, PnM 524, 424, 520, 421; **Waśko**: *Waśko Monkowicz*, *Waśko Prociowicz*, *szl. Waśko s. Chwiedkow* 1569, AU 275, 246; *Waśko Sllomianka* 1571, IT 8, 26; *Waśko Łancew* 1578, IG 139; *Waśko z Mierwic* 1580, JI 82; *Waśko Chlabowicz*, *Waśko Zacharko* 1639, OP 108; **Waszel**: *Waszel Maskalus* 1662, PnM 435; *Waszel Samoicz* 1577, JI 166; **Waszil**: *Waszil a Iwan Maliewiczzy*, *Waszil Oliesskowicz* 1558, RG 15, 375; *Waszil Dzieduszek*, *Waszil Pietuszkowicz* 1560–1563, RBS 459, 430; → **Waszko**: *Waszko Hrynczewicz*, *Waszko a Ostapko Mikuliczi* 1558, RG 28, 5; *Coszcziuk olim Waszko* 1569, AU 245; *Waszko Nosek*, *Waszko Samoicz*, *Waszko*, *Waszko Zadworny* 1577, JI 170, 166; *Waszko Frączuk*, *Waszko Hołodczyk*, *Waszko Jarmoszyk*, *Waszko Kałbaska*, *Waszko Ohryczyk* 1662, PnM 423, 430, 435, 432, 434; **Wasziuk**: *Wassiuk*, *Kalis Kuzniczi* 1560–1563, RBS 497, por. wyżej.

Euzebiusz, z gr. Ευσέβιος ‘pobożny, bogobojny’, łac. Eusebius, cerk. Евсевий, pot. Евсей (Sup. 177) > **Owsiey**: *Owsiey Czytow*, *Owsiey Talków* 1578, IG 329, 63; *Owsiey Somiecki* 1639, OP 121.

Gabriel (gr. Γαβριήλ, łac. Gabriel, cerk. Гавриил) > **Awryło**: *Awryło Kruczyk*, *Awryło Markowicz* 1662, PnM 431, 432; **Hawriło**: *Hawriło Wasilewicz* 1560, PK 12; *Hawriło Nikonik* 1662, PnM 430; *Hawriło Sudzik* 1560–1563, RBS 496; **Hawryło**: *Hawryło Iwanow*, *Hawryło a Roman Potoroczycy*, *Hawryło Sowaszczyanowicz* 1558, RG 26, 465, 10; *Hawryło Kościukowicz* 1560, PMŁ 167; *Hawryło s. Miskow* 1569, AU 276; *Hawryło Czornakiew*, *Hawryło Waskiew* 1578, IG 309, 75; *Hawryło Bartłomieiwicz*, *Hawryło Kondratowicz*, *Hawryło Maszukowicz*, *Hawryło Tarasowicz* 1639, OP 109, 120, 111, 116; *Hawryło Balczuk*, *Hawryło Gmiczycz* 1662, PnM 427, 446; *Hawryło Usowicz* 1675, KWB 17; **Chawryło**: *Chawryło Olizaruk* 1662, PnM 412; pot. gw.: w > u: **Auryło**: *Auryło Rusinowicz* 1560, IN 65; **Auriło**: *Auriło Mokiejcz* 1577, JI 164; **Hauryło**: *Hauryło Chomicz* 1558, IB 34; *Hauryło Rusinowicz* 1560, IN 69; *Hauryło Smitczycz* 1578, IG 63, por. wyżej.

Hiob (gr. Ἰὼβ, łac. Iob, scs. Иовъ, Ijevъ, cerk. Иов) > **Jowa**: *Jowa ze Stoku*, *piekarz* 1560, JI 81; **Iiew**: *Jiew* 1545, IMŁI 102, 111; *Iiew Nicewicz* 1551, IMŁII 269; **Jew**: *Jew Paszkowicz* 1551, IMŁII 273; **Jiw**: *Jiw Wakowicz* 1551, IMŁII 298, por. wyżej.

Jakub (gr. Ἰακώβ lub Ἰάκωβος, łac. Iacobus, cerk. Иаков, Ияков) > **Jakow**: *Jakow Jaškiewicz*, *Jakow Smyk* 1639, OP 112, 142; **Jakuw**: *Jakuw Kuncew* 1578, IG 313, por. wyżej.

Saba (gr. Σάβας i Σάββας, łac. Sabas, cerk. Савва) > **Sawa**: *Sawa Kuryłow*, *Sawa Paniucic* 1578, IG 56, 304; *Sawa Lesnik*, *Sawa Maczkowicz* 1662, PnM 414, 427; **Sawka**: *Sawka Ancuchowicz*, *Sawka Radziwonowicz*, *Sawka*, *Sawka Krupa* 1551, IMŁII 272, 340, 346, 267; *Sawka Chłusowicz* 1558, IS 54; *Sawka Karpowicz* 1558, IN 70; *Sawka Kononowicz*, *Sawka Szwiec* 1558, IB 42, 45; *Sawka Laskowicz* 1560, PK 26; *Sawka Macewicz*, *Sawka Sienkowicz* 1560, PMŁ 139, 179; *Sawka Marciniuk* 1662, PnM 441; *Sawka Romanowicz* 1560–1563, RBS 483; **Sawko**: *Sawko Kondratowicz* 1560, PK 25; *Sawko Zianowiec* 1662, PnM 471; **Szawa**: *Szawa Minczewicz* 1562, RBS 500; **Szawko**: *Szawko Radczyk* 1662, PnM 440; **Szewko**: *Szewko Przychozy* 1560, PMŁ 181, por. wyżej.

Sebastian (gr. Σεβαστιανός, łac. Sebastianus, scs. Севастиянъ, cerk. Севастиян) > **Sowaszczyan**: *Sowaszczyan a Mikita Jacewiczi* 1558, RG 5; **Sowosciey**: *Sowosciey Kuryło*, *Sowosciey Pilipowicz* 1639, OP 112, 109; **Sowościan**: *Sowościan Jakubowicz* 1639, OP 124, por. wyżej.

Imiona biblijne i imiona świętych okresu wczesnochrześcijańskiego na trwałe weszły do kalendarzy kościelnych obu wyznań. Natomiast kolejną młodszą warstwę chronologiczną tworzą imiona świętych pochodzących ze średniowiecza europejskiego, a więc imiona duchownych (założycieli zakonów, opatów, pustelników, biskupów) oraz osób z dynastii panujących (BubK, 15). Przejmowanie imion z młodszych warstw chronologicznych tj. z okresu średniowiecza europejskiego oraz niepoświadczone w średniowiecznych źródłach (od XVI w.) wiąże się ściśle z rozłaniem w Kościele powszechnym (1054 r.). Oba Kościoły czczą własnych świętych, dlatego imiona pochodzenia zachodnioeuropejskiego przejmowane są przede wszystkim przez społeczność katolicką, o czym świadczy zazwyczaj brak wariantu cerkiewnego. Wszystkie imiona poświadczone w podlaskich materiałach historycznych z XVI–XVII w. przejęte z języków zachodnioeuropejskich, w tym i łaciny zachowały etymologiczną spółgłoskę *b* bez jakichkolwiek przekształceń:

Adalbert, Albert, Albrecht, Olbracht, stwniem. Athalbracht (: stwniem. adal 'ród, ród szlachecki' i beracht 'jasny, błyszczący'), cerk. brak (BubK 31, MalI 176) > w łac. tekstach: **Albertus**: *Albertus olim Pauli Dropik*, *Albertus Sasin* 1569, AU 236, 243; *N'lis Albertus ol. Pauli Skup*, *G. Albertus Wielkowski*, *N'lis Albertus ol. Seraphini Zawadzki* 1640, KD 5, 682; *nobilis Albertus Bolesta*, *nobilis Albertus Borkuśak*, *nobilis Albertus Domanski*, *nobilis Albertus Panek* 1662, PnM 416, 444, 418; *Albertus Siemionowic* 1666, S.; *Albertus Bednarz*, *Albertus Junnowski* 1668, S.; *Albertus Kurito Winnik* 1669, S.; **Alberti**: *Alberti Skibniewski*, *N'li Alberti ol. Stanisłai Żera* 1640, KD 637, 11; **Alberto**: *Alberto Wiszkowski* 1569, AU 236; *Alberto Głuchowski* 1583, AK 92; *N'li Alberto de Stanisłai Buialski*, *N'li Alberto Porzeziński* 1640, KD 12, 14; w pozostałych: **Olbracht**: *Olbracht Gasztołd* 1513, UP 59; *Olbracht (Albrycht) Kurzeniecki* 1640, UP 38; **Olbrych**: *Pan Olbrych Irzykowicz* 1580, JI 78; **Olbrycht**: *Olbrycht Gasztold* 1513–1530, JIII 246; *Olbrycht Hornacki* 1662, PnM 526.

Benigna, łac. cognomen Benignus/a (: benignus 'uprzejmy, przyjazny, łaskawy' MalI 355), cerk. brak > **Benigna**: *Benigna Raczkowna* 1569, AU 279.

Bernard, stwniem. Berinhard, Bernart, Bernard (: stwniem. bero 'niedźwiedź' i hard 'twardy, szorstki; silny, odważny'), cerk. brak (MalI 199) > w tekście łac.: **Bernardus**: *Bernardus olim Borutha* 1569, AU 263;...*Bernardi Mniszewski* 1640, KD 18; w pozostałych: **Bernat**: *Bernat Andreiewicz*, *Bernat Markowicz*, *Bernat Petrowicz*, *Bernat...* *Tomkowicz* 1528, JI 214, 204,

188; *Bernath slosarz* 1551, IMŁII 331; *Bernat Bonda* 1560, PK 20; *Bernat z Janem Bartoszewicze*, *Bernat Zdunowicz* 1565, IA 5; *śl. Bernath Rzepny* 1580, JI 92, 94; *Bernat z żoną* 1662, PnM 54; **Biernat**: *ślachetni Biernat i Stanisław Bejdowie* 1580, JI 14; *Biernat Topczewski* 1640, KB 9; *Biernat Biernacki z żoną* 1662, PnM 408; **Bierć**: *Bierć Szostak* 1573, IT 47.

Brzykczy, łac. Brictius, imię przypuszczalnie pochodzenia celt. (: celt. Brigh ‘siła, moc’), cerk. brak (Mali 202) > **Brikczy**: *ślachetny Michał i Brikczy Olkowscy* 1580, JI 55; **Brykcy**: *szl. Brykcy cameranius terrestris* 1569, AU 292; *śl. Brykcy ol. Piotra Buczinski* 1580, JI 101.

Burkart, stwniem. Burghard (: stwniem. bergan ‘ochraniać’ i hart ‘mocny, dzielny’), cerk. brak (Mali 202) > **Burghard**: *Burghard Tchórznicki* 1646, UP 121.

Lambert, stwniem. Landoberct, Lambert, Lambrecht i in. (: germ. Landa ‘ziemia’ i germ. Berhta, stwniem. Beraht ‘jasny, błyszczący’) przejęte do łac. w postaci Lambertus (Mali 268), cerk. brak > **Lambert**: *Lambert Grot* 1650, UP 76.

2. Przejmowanie gr. φ, łac. ph i f [f] oraz θ, łac. th

Języki słowiańskie nie знаły fonemu [f]. Dlatego imiona chrześcijańskie gr. i łac. pochodzenia w najstarszej fazie zapożyczeń przejmowały go w postaci p, p’, b, b’, oraz chw i ch. Najstarsze zapożyczenia są poświadczone w materiałach źródłowych z Podlasia w licznej grupie imion, przy czym trzeba rozróżniać zapożyczenia z gr. φ = łac. ph oraz gr. θ = łac. th. W tekstach łac. zazwyczaj występują formy łac. imion lub ich zlatynizowane warianty, w których gr. φ oddawano w grafii łac. przez ph, chociaż nie zawsze.

φ = ph

Krzysztof, gr. Χριστόφορος, Χριστωφόρος, łac. Christophorus, Cristoforus (Mali 266), cerk. Христофор (Sup. 472) > **Christopherus**: *N’li Matheo de Christopheri Błoński* 1640, KD 13; *G. Joannes Christopherus Chomętowski* 1641 KD 147; *nobilis Cristopherus Czubik, nobilis Christopherus Wyczółkowski Zapłomiak* 1662, PnM 448, 417; *Christopherus Przychodzień* 1672, S.; **Christopher**: *Christopher olim Gaspari Dybowski* 1644, KD 328; *Krzystoph tkacz* 1662, PnM 435, por. niżej.

Józef, hebr. jōsēp ‘niech (Bóg) doda (więcej dzieci)’ (Tron.-Wal. 159), gr. Ἰωσήφ, łac. Ioseph, Iosephus (Mall 300), cerk. Иосиф (Sup. 418). W zabytkach podlaskich występuje w formach: **Josephus**: *Josephus olim Joannis Lipiński*, *Josephus olim Jacobi...Maczieiewicz* 1569, AU 247; *Josephus ol. Petri Sienicki* 1640, KD 636; **Joseph**: *śl. Joseph ol. Jana Wroblewski* 1580, JI 99; *Joseph Totwiński*, *Joseph Utażyk*, *zięć Joseph Wyrzykowski* 1662, PnM 513, 428, 408; *Josephum Stanislaum Firley* 1695, AKJ 214; → F: **Joseph**: *Joseph* *Kusnierz*, *Joseph* *Romanczyk*, *Joseph* *Siekarwski* 1667, S.; **Josephus**: *Jozephus Ługowski* 1662, PnM 442; **Jozeph**: *Jozeph Butrel chorąży* 1663, RP 684, por. niżej.

Filemon, gr. Φιλήμων ‘przyjazny’ (: φίλος ‘przyjaciół’) (Tron.-Wal. 118), łac. Philemon (Mall 216), cerk. Филимон (Sup. 468) w podlaskich dokumentach historycznych występuje w zlatynizowanej formie cerk. z łac. ph: **Philimon**: *Philimon Lesnik* 1662, PnM 520, por. niżej.

Filip, gr. Φίλιππος ‘miłośnik koni’ (Tron.-Wal. 118; Mall 216); do łac. przejęte w postaci Philippus, w scs. Филипъ, cerk. Филипп (Sup. 324) w podlaskich zabytkach jest poświadczony w formach z łac. ph: **Philip**: *Philip Sachar* 1545, IMŁI 102; *Philip Czerniejkowicz* 1560, PMŁ 156; *Philip Hlebkowicz* 1560, PK 6; *Philip Minczewicz* 1562, RBS 500; *Philip Ochrymowicz*, *Łochwien a Philip y Orech* 1565, IA 10, 5; *Philip Dzieszkiew* 1578, IG 87; *Philip Beczuk*, *Philip Saczuk* 1662, PnM 420, 434; **Philyp**: *Philyp Kurzyna* 1640–1641, KB 17; **Philis**: *Pierchus*, *Philis Paulonicy* 1560–1563, RBS 496, por. niżej.

Filon, gr. Φίλων, łac. Philo (: φίλον ‘ukochany’), cerk. Филл (BubK 110; Sup. 324); **Philon**: *Philon Pawłowicz* 1662, PnM 525, por. niżej.

Rafał, hebr. r°pā’ēl ‘Bóg leczy’, gr. Ραφαήλ, łac. Raphael Tron.-Wal. 221; Mall 315), cerk. Рафаил (Sup. 449) > **Raphael**: *Grzegorz olim Raphaeli Gąszowski* 1640–1641, KB 5; *Raphael Sokołowski praesbiter* 1569, AU 261; *Raphal Dąbrowski* 1560–1563, RBS 422; *Raphał Gryczanowicz* 1565, IA 7, por. niżej.

Serafin, hebr. s°rāfim ‘płonący’, do gr. przejęte w postaci Σεραφίμ, Σεραφίν, łac. Seraphinus, Seraphim (Mall 322), cerk. Серафим (Sup. 455) > Seraphin: *śl. Seraphin Kobylenski* 1580, JI 102; *N’lis Albertus ol. Seraphini Zawadzki* 1640, KD 5, por. niżej.

Stefan, gr. Στέφανος ‘uwieńczony’, łac. Stephanus, scs. Стефанъ, Stěfanъ, Stěranъ (Tron.-Wal. 249; Mall 325), cerk. Стефан, wsł. Степан (Sup. 302). W źródłach podlaskich jest poświadczona forma łac.: **Stephanus**:

Stephanus Boryszewicz pisarz... 1662, PnM 414; *Stephanus Kulikowski, Stephanus Skrebieluk, Zabłudowski Stephanus* 1665, 1668 S.; oraz skrócona postać imienia: **Stephan**: *Stephan Nikonowicz, Stephan Skuratowicz, Stephan Smoluga* 1545, IMŁI 92, 115; *Stephan Syczenia* 1551, IMŁ II 245; *Stephan Smolucha* 1551, JIII 249, 253; *Stephan Lopusko* 1558, RG 362; *Stephan Ilkowicz, Stephan Krasiewicz, Stephan Zaniewicz* 1560, PMŁ 139, 167, 179; *Stephan Zibortowicz* 1560–1563, RBS 480; *Stephan Bartoszewicz* 1639, OP 112, 121; *Stephan Smoleżowski* 1640–1641, KB 11; *Stephan Makarewicz* 1662, PnM 532; *Stephan Szczerbakowicz* 1690, KWB 18, por. niżej.

Teofil, gr. Θεόφιλος ‘przyjaciel Boga’, przejęte do łac. Theophilus, scs. Theofilъ, Teofilъ (Tron.-Wal. 263; MalI 331), cerk. Феофил (Sup. 322) występuje w postaci **Theophil**: *Theophil Orzeszko* 1662, PnM 435; **Tophil**: *JMP Tophil Brzozowski Woyski Bielski* 1640–1641, KB 13, por. niżej.

Zofia, gr. Σοφία (: σοφία ‘mądrość’), łac. Sophia, scs. Sofija (MalI 388), cerk. Софiя (Sup. 426) > **Sophia**: *Sophia Korycińska, Sophia Porzezińska, N’li Sophia Skupiowna, N. Sophia Zarębianka* 1640, KD 19, 13, 5, 686; *Sophia Kuligoński* 1666, S.; *Sophia Dziekoński* 1668, S.; *G’nrosa Sophia Krasieńska* 1670, KD 571; *Sophia Ciesla* 1672, S.; *Sophia Kowal, Sophia Słomka* 1674, S.; **Zophia**: *Zophia Kisczanka* 1558, IB 35; *N’lis Zophia Zawadzka* 1640, KD 219; *Zophia Boratynska, Zophia Czernicza, Lipinianki Dorothea et Zophia, Zophia Nowicka, Zophia Ostrowska, Zophia Radzikowska* gospodyni 1662, PnM 443, 435, 521, 419, 408, por. niżej.

2.1. Przystwojenie imion z gr. φ, łac. ph

W najstarszej fazie zapożyczeń obcy fonem [f] był przejmowany przez Słowian w postaci p, p’, ps’; b, b’; chw, ch/h, w. Źródła podlaskie zawierają wiele poświadczeń różnorodnych adaptacji tego obcego Słowianom fonemu:

gr. φ, łac. ph > przystwojone jako p, p’, ps’

Filip (gr. Φίλιππος, łac. Philippus, cerk. Филипп) > **Pilip**: *Pilip Jucewicz, Pilip Chwaliewicz, Pilip Oksiutycz, Pilip Pawłowicz* 1551, IMŁII 251, 263, 330, 350; *Pilip Miernicz* 1558, IN 71; *Pilip Lewkowicz, Pilip, Iwan Kowierczyc* 1639, OP 108, 116; *Pilip Iwanik* 1662, PnM 426; **Pylip**: *Pylip Demidowicz* 1683, KWB 14; **Psilip**: *Psilip Rusin* 1571, IT 9, por. wyżej.

Józef (gr. Ἰωσήφ, łac. Iosephus, cerk. Иосиф) > **Jozep**: *Jozep Krusowka* 1639, OP 121; **Jozyp**: *Jozyp Marcinowicz* 1639, OP 121; **Osip**: *Osip* 1545, IMŁI 98; *Osip Janko*, *Osip Pacewicz*, *Osip Pawłowicz*, *Osip Ruskowicz* 1551, IMŁII 267, 288, 350, 305; *Osip, Lec, Parchuc Jackowicz*, *Osip Myntach*, *Andrzej Osip Zaniewicz* 1560, PMŁ 125, 146, 179; *Osip Sybolka* 1571, IT 13; *Osip Koidan z żoną*, *Osip Koziel z żoną*, *Osip Kudelicz*, *Osip Kutfer*, *Osip Olisie-wicz* 1662, PnM 483, 484, 531. 529, 527; **Osop**: *Osop Rewkowicz* 1545, IMŁI 113; **Osyp**: *Osyp Dudło* 1558, IB 40; **Ożep**: *Ożep*, *Chic Jucewicz* 1560, PMŁ 125, por. wyżej.

Nicefor, Nikifor, gr. Νικηφόρος (: gr. νικη-φόρος 'zwycięzca'), łac. Nicephorus (BubK 240; Janow. 199), cerk. Никифор (Sup. 250) > **Nicyper**: *Nicyper* 1545, IMŁI 108; **Niczypor**: *Niczypor Marcinowicz* 1558, RG 14; *Niczypor Chodiewicz* 1560, PK 13; *Niczypor Piskun*, *Niczypor Starko*, *Niczypor Tarasiuk*, *Niczypor Węglarz*, *Niczypor Wołynczuk* 1662, PnM 530, 525, 466, 468, 531, 475, por. niżej.

Sofroniusz, gr. Σωφρόνιος, łac. Sophronius, scs. Sofronii, Sofронъ (MalI 323), cerk. Софроний (Sup. 301) > **Supron**: *Supron Kuzmicz*, *Supron brat jego* 1551, IMŁII 238, 241; *Matwiey a Supron Bohatyrowiczy...* 1558, RG 373; *Supron Moniczewicz* 1560, PK 14; *Supron Jewchimowicz*, *Supron*, *Iwan Len-cewicz* 1560, PMŁ 122–170; *Supron* 1560, IN 66; *Supron olim Hricz* 1569, AU 259; *Supron* 1577, JI 167; *Supron Koreszczycz* 1578, IG 62; *Supron Sieliwonowicz* 1639, OP 111; *Supron Pipicz*, *Supron Skabara* 1662, PnM 520, 522; **Suprun**: *Suprun Kalabunowicz* 1551, IMŁII 241; *Suprun Kałabun* 1560, PMŁ 122; *Suprun Banieczki*, *Suprun Jaroczik*, *Suprun Zyczyk* 1662, PnM 432, 429; **Suprim**: *Suprim Sidorowicz* 1551, IMŁII 236, por. niżej.

Stefan (gr. Στέφανος, łac. Stephanus, cerk. Стефан) > **Stepan**: *Stepan Mikiczic*, *Stepan*, *Sienko Onczuczicy* 1558, RG 361, 32; *Stepan Sidorowicz* 1560, PK 11; *Jacub Stepan Czupurnowiczi* 1560–1563, RBS 483; *Stepan Mielezkie-wicz* 1567, IMBS 182; *Stepan Guzuk*, *Stepan Łukaszew*, *Stepan Nieszczzerow*, *Stepan Ostapowicz* 1578, IG 85, 301, 311; *Stepan Tomczyk* 1662, PnM 426; **Stiepan**: *Stiepan Markowicz*, *Stiepan Tiochtowicz* 1551, IMŁII 253, 319; *Stiepan Kiwoniewicz*, *Stiepan Soczewka* 1560, PK 21, 23; **Sciepan**: *Sciepan Chruszczyk*, *Sciepan a Iwan Ilkowiczy*, *Sciepan Kolazka*, *Sciepan Łubieyko*, *Sciepan Nikonowicz*, *Sciepan Ruskowicz* 1551, IMŁII 274, 303, 339, 293, 305; *Sciepan Dziętko*, *Sciepan Hlinski*, *Sciepan Miesiuc*, *Sciepan Węckowicz* 1639, OP 143, 116, 134, 133; **Szczepan**: *Szczepan Szymanowicz* 1551, IMŁII

260; *Szczepan Kozłowicz* 1558, IB 45; *Szczepan Bukowicz*, *Szczepan Piotrowicz*, *Szczepan Stoczyłowicz* 1558, IS 56, 57, 52; *Szczepan Jakimowicz*, *Szczepan Michno Zaniewicz* 1560, PMŁ 150, 177; *Szczepan Siwielenicz*, *Roman*, *Szczepan Stroczyłowiczi* 1560–1563, RBS 468, 472, 458; *Szczepan Kruczek z Harasimem*, *Szczepan Maniewicz* 1566, IA 11, 9; *Szczepan Żyła* 1662, PnM 436; **Szczepan**: *Szczepan Romanowicz* 1528, JI 195; *Szczepan Jankowicz* 1545, IMŁI 102; *Szczepan Iwasskiew* 1558, RG 28; *śl. Szczepan Bukonicz*, *Szczepan Woitowicz* 1560–1563, RBS 468, 72; *Szczepan Buchała* 1565, IA 3; *Szczepan Buśmic*, *Szczepan Kieturko*, *Szczepan Niedźwiedko* 1571, IT 13, 12, 22; *Szczepan Onisimów*, *Szczepan Proncew*, *Szczepan Woytkow* 1578, IG 306, 314, 300; *Szczepan Juzysczyk* 1580, JI 104; *Szczepan Waskowicz* 1662, PnM 484; → **Szczep**: *Szczep Korol* 1528, JI 214, por. wyżej.

gr. φ, łac. ph > przyswojone jako ch//h

Efraim, hebr. ‘eph*rajim z akad. i sum. Appar ‘żuławy, żyzna ziemia’ (końcówka -ajim wskazuje na toponim) (Tron.-Wal. 102), gr. ‘Εφραΐμ (Mali 296), łac. Ephraem, Ephraim (Janow. 78), cerk. bibl. Ефрем (Joz 16,5–8; Sup. 411) > **Ochrem**: *Ochrem* 1545, IMŁI 112; *Ochrem Klinciewicz*, *Ochrem Stohnieykowicz* 1551, IMŁII 288, 304; *Ochrem Matysewicz* 1558, IB 37; *Kuźma*, *Ochrem Jachowiczy*, *Ochrem Kupisz* 1560, PMŁ 168, 170; *Ochrem Łopuch*, *Ochrem Łopuchow* 1578, IG 321, 303; *Ochrem Gryszkiewicz* 1639, OP 109; **Ochrym**: *Ochrym Juskowicz* 1560, PK 17, por. niżej.

Eufemiusz, gr. Ευφύμιος, łac. Euphemiuss lub Eutymiusz, gr. Ευθύμιος, łac. Euthymius (Bubk 99–100; Janow. 89, 93), cerk. Евфимий, rot. Ехим (Sup. 178) > **Jewchim**: *Jewchim Szepietowicz* 1545, IMŁI 92; *Jewchim Jucewicz*, *Jewchim Pawlewicz*, *Jewchim Kulenia*, *Jewchim*,...*Maximowicz* 1551, IMŁII 262, 282, 273, 300; *Jewchim Jeskowicz*, *Jewchim Poświeticz*, *Jewchim Kos* 1560, PMŁ 122, 142, 129; **Auchim**: *kuniosz Auchim z bracią*, *Auchim Skob* 1558, IB 38; **Jechim**: *Jechim Kulenia* 1545, IMŁI 111; **Juchim**: *Juchim* 1545, IMŁI 112; *Juchim Czeszko*, *Juchim Kręczo*, *Juchim Piewczenia*, *Juchim Piewczyk*, *Juchim Ślepy*, *Juchim Zawadzki* 1662, PnM 529, 522, 531, 521, 520, 467; → **Juchna**: *Jozef Juchna a Mikołaj* 1578, IG 324; **Juchno**: *Juchno* 1545, IMŁI 108; *Juchno*,...*Wudniszkowicz* 1560, PK 22; *Juchno Łyczuk*, *Juchno Szymków* 1578, IG 315, 312; **Jołchim**: *Jołchim Daczuk* 1662, PnM 413.

- Filemon (gr. Φιλήμων, łac. Philemon, cerk. Филимон) > **Chilimon**: *Chilimon Prichożyj* 1567, IMBS 181 → **Chil**: *Chil Bartoszewicz* 1558, IB 41; **Chilko**: *Chilko Saczuk* 1662, PnM 414; **Chic**: *Chic Bocewicz* 1551, IMŁII 299; *Chic Jucewicz*, *Chic Supnikowicz* 1560, PMŁ 125, 175; **Chicz**: *Chicz Waniucicz* 1560–1563, RBS 477; **Chyc**: *Chyc Oleszkowicz* 1560, PMŁ 141; *Chyc Stepanowicz* 1558, IS 52; **Chycz**: *Chycz Kutkowicz*, *Chycz Ławnikowicz*, *Chycz Mackowicz* 1558, IS 54, 53, 56; **Chyczko**: *Chyczko* 1558, IS 54; **Chiman**: *Chiman*, *Chiman z Michałem* 1577, JI 170, 169, por. wyżej.
- Filip (gr. Φίλιππος, łac. Philippus, cerk. Филипп) > **Chilip**: *Chilip Chacuczycz* 1578, IG 139, por. wyżej.
- Focjusz, gr. Φώτιος (: φῶς, -τός ‘światło’ Mall 204), cerk. Фот, Фотий, Фотин (Sup. 328) > **Choczey**: *Choczey Haronowic* 1558, RG 26 → **Choc**: *Choc Dyrłatka* 1560, PMŁ 153; *Choc Hryniewicz* 1528, JI 196; **Choca**: *Choca Dudzicz* 1560, PMŁ 138; **Choicz**: *Choicz Maczkowicz* 1600, AK 153; **Chocko**: *Chocko Kowszewicz* 1566, IA 10; **Choczko**: *Choczko Cziczci* 1560–1563, RBS 430.
- Flor, łac. cognomen Florus (: Flora ‘bogini wiosny’ lub florus ‘kwitnący, lśniący’ Mall 217), cerk. Флор, pot. wsł. Фрол, Хлор, Хрол (Sup. 329) > **Chroł**: *Chroł Burczyk*, *Chroł Owczarz*, *Chroł Paszczyk de Prochenki*, *Chroł Taraszczuk*, *Chroł Trubik* 1662, PnM 413, 430, 414, 436, 428; *Chroł* 1545, IMŁI 97; **Chrol**: *Chrol Noskowicz* 1551, IMŁII 305 → **Chroc**: *Chroc Di-jakowicz*, *Chroc Maćkowicz* 1560, PK 8, 13; *Chroc Naumowicz*, *Chroc Piwowarzewicz* 1558, IS 58, 52; **Chros**: *Chros Szpakowicz* 1551, IMŁII 268.
- Nicefor, Nikifor (gr. Νικηφόρος, łac. Nicephorus, cerk. Никифор) > **Netychor**: *Netychor Solonczuk* 1662, PnM 532, por. wyżej.
- Pafnucy, gr. Παφνουτιος, łac. Paphnutius (Mall 301), cerk. Пафнутий (Sup. 266) > **Pachnutyj**: *Pachnutyj* 1520, JIII 244; → **Pachnik**: *Pachnik Jan-kowicz* 1565, IA 7.
- Sofoniasz, hebr. cepanjah(u) ‘Jahwe ochrania’ (Tron.-Wal. 241); do gr. przejęte w formie Σοφονιας, łac. Sophonias, scs. Sofinija (Mall 323), cerk. Софония (Sup. 301) > **Sohniej**: *Sohniej Kozłowicz* 1560, PK 14, por. niżej.
- Trofim, gr. Τρόφιμος ‘żywiciel’, do łac. przejęte w formie Trophimus, scs. Трофимъ (Tron.-Wal. 267; Mall 333), cerk. Трофим (Sup. 313). W źródłach podlaskich występuje w formach przyswojonych z **ch**: **Trochim**: *Trochim Małoszewicz* 1545, IMŁI 103; *Trochim Mikitycz*, *Trochim Nowosad* 1551, IMŁII 292, 313; *Trochim Dudkowicz*, *Trochim Uskowicz* 1558, IB 36, 41;

Trochim Olipkowicz 1560, PK 14; *Trochim Borymowicz*, *Trochim Hrymuszkowicz*, *Trochim Kuzotczyc*, *Trochim Hrynkowicz*, *Koc Huscza z Trochimet*, *Trochim Ostapowicz* 1560, PMŁ 137, 122, 138, 145, 130; *Trochim Miernik* 1560–1563, RBS 48; *Trochim Kosinkow zięć*, *Trochim Owdziewicz* 1565, IA 6, 3; szl. *Trochim s. Onaczkow* 1569, AU 259; *Trochim Szienkoicz* 1577, JI 166; *Trochim Chomicz*, *Trochim Kołasników*, *Trochim Wasilkow* 1578, IG 308, 317, 84; *Trochim Kondracik*, *Trochim Tarasiuk* 1662, PnM 426, 468; **Trochym**: *Trochym Fiedziewicz*, *Trochym Kuzotkowicz*, *Trochym Opanasowicz* 1560, PMŁ 130, 129, 128, 140; *Trochym Hlebkowicz*, *Trochym Panasowicz* 1560, PK 8, 5; *Trochym Babaienia* 1639, OP 134; oraz **h**: **Trohym**: *Trohym Niebiosa* 1560, PK 9; *Trohym Opanasowicz* 1560, PMŁ 140, por. niżej.

Tryfon (gr. Τρύφων, łac. Tryphon, cerk. Трифон) w materiałach podlaskich występuje wyłącznie w wariantach przekształconych fonetycznie z **ch**: **Truchan**: *Truchan brat jego* 1545, IMŁ 92; **Truchon**: *Truchon Iwanowicz*, *Truchon Marczyk* 1560, PMŁ 151, 158.

Zofia (gr. Σοφία, łac. Sophia, cerk. София) > **Zochna**: *Zochna Oniszkowa* 1560, IN 69, por. wyżej.

gr. φ, łac. ph > przyswojone z w

Józef (gr. Ἰωσήφ, łac. Iosephus, cerk. Иосиф) > **Osiwka**: *Osiwka Boszkowicz* 1571, IT 16, por. wyżej.

Serafin (gr. Σεραφίμ, Σεραφίν, łac. Seraphin, cerk. Серафим) > **Serwin**: *Serwin Kuzmik* 1662, PnM 483; w tym wypadku należy brać pod uwagę wpływ na wymowę spółgłoski f płynnej r po usunięciu poprzedzającej samogłoski a, por. wyżej.

Sofoniasz (gr. Σοφονίας, łac. Sophonias, scs. Sofinija, cerk. Софония) > **Sowan**: *Sowan Howienowicz* 1560, PMŁ 159; **Sowon**: *Sowon* 1545, IMŁI 100; *Sowon... Chilko Klimowicz* 1560, PMŁ 133; → **Sowonko**: *Sowonko Łabaczewicz* 1545, IMŁI 103; **Sowun**: *Sowun Proiawa* 1662, PnM 412; **Sawon**: *Sawon Kutpiwicz* 1560, PMŁ 157; *Sawon Hryszkiewicz* 1639, OP 125 → **Sawonko**: *Sawonko Kistiutowicz* 1551, IMŁII 238, por. wyżej.

Krzysztof (gr. Χριστόφορος, Χριστωφόρος, łac. Christophorus, Cristoforus, cerk. Христофор) > **Krzystow**: *Pan Krzystow Chrzęstowski*, *Krzystow Mierzwiński*, 1640–1641, KB 36, 13, por. wyżej.

Pinnufij, cerk. Пиннуфий (Sup. 270) > **Pinow**: *Pinow Zworko* 1639, OP 116.

Powyższe imiona występują również w młodszych wtórnych zapożyczeniach gr. φ, łac. ph z przyswojonym już fonemem [f]:

gr. φ, łac. ph > f

Efraim (gr. Ἐφραΐμ, łac. Ephraem, Ephraim, cerk. bibl. Ефрем) > **Jefrem**: *Jefrem Popowicz* 1551, IMLII 327; **Ofrem**: *Ofrem Irczyc, piekarz* 1580, JI 81, por. wyżej.

Eufrozyna, gr. Ευφροσύνη (: ευφροσύνη ‘radość’), łac. Eupfrosyne, scs. Evfrosinija (Mali 361), cerk. Евфросиния (Sup. 375) > **Eufrosinia**: ... *et Eufrosinia Zdzychowska* 1640, KD 663; **Eufrozyna**: *Eufrozyna Placińska* 1662, PnM 525.

Filon (gr. Φίλων, łac. Philo, cerk. Филл): **Filon**: *Filon Hriniewiczzi, Filon Kiersnowski* 1640–1641, KB 33, 11; **Fiłon**: *Fiłon Niescierczuk* 1639, OP 143; *Fiłon Potrzysz* 1662, PnM 519.

Józef (gr. Ἰωσήφ, łac. Iosephus, cerk. Иосиф) > **Josefus**: *Josefus Dukacz* 1673, S.; **Jozeł**: *Jozeł Hrycew, Jozeł Juchna a Mikołaj, Jozeł Woytków* 1578, IG 308, 324, 300; **Jezof**: *Jezof Bernatowicz, Jezof Mateiewicz* 1528, JI 192, 195; *Jezof Bajka* 1536, O 23; **Józeł**: *Józeł Dupicz, Józeł Strusczyz* 1565, IA 5, 3; *szl. Józeł Wysk* 1569, AU 273; *Józeł Dachnowski, Józeł Duchowna, Józeł Wołków* 1578, IG 304, 321; *ślachetny Józeł Matysów... Józeł Wołowicz, śl. Józeł Mierzwiński* 1580, JI 52, 117, 126; *szl. Józeł Drozdowski, szl. Józeł Rudkowski, szl. Józeł Zaleski* 1676, RPD 387, 350; *Józeł Kamieński, Józeł Trzeciński, Józeł Bazyli Wereszczaka* 1683, 1669, UP 71, 133, 96; *Józeł Bujno, Woyciech Józeł Zaleski* 1687, 1676, UP 84, 70;

Krzysztof (gr. Χριστόφορος, Χριστωφόρος, łac. Christophorus, Cristoforus, cerk. Христофор) > **Christofor**: *Christofor Miłkowski* 1580, JI 8; **Christof**: *szl. Christof Patkowski z Patkowicz* 1569, AU 279; *ślach. Christof niegdy Janusow, Christof Mleczyński subkolektor..., śl. Christof s. ol. Szczęsnego Kostro, Christof Popławski, Christof i Frącz... Prostynscy, ślach. Christof Zajęcznicki* 1580, JI 8, 89–98, 124, 71, 7; **Chrystof**: *Chrystof Galecki, śl. Chrystof Polietyło* 1580, JI 11, 123; **Krystof**: *śl. Krystof Raczek s. Janow* 1569, AU 289; *śl. Mikołaj Baykowski z bratem Krystofem* 1580, JI 118; *śl. Krystof Brzozowski* 1581–1600, JIII 249; **Krzysztof**: *Krzysztof Pyńto* 1573, IT 43; *szl. Krzysztof Białobrzieski* 1580, JI 120; *Krzysztof Stanisła-*

wowicz, *Krzysztof Szymkiewicz* 1639, OP 123, 120; *Krzysztof Wyszkowski*, *Krzysztof Żelski pisarz bielski* 1643–1660, UP 45, 44; *Krzysztof y Maciej Buratynscy* 1662, PnM 519; *Krzysztofh Juchnowicz*, *Krzysztof Mastalercz* 1663, RP 685, 788; *Krzysztof Chmielewski*, p. *Krzysztof Mieński*, *Krzysztof Milanowski* 1640–1641, KB 23, 27, 9, 13, 33; *Krzysztof Żelski* 1676, KD 102; *szl. Krzysztof Balcerzeniuk*, *szl. Krzysztof Tabiański* 1676, RPD 349, 348; *Krzysztof Grotowski* 1700, UP 71; **Krystof**: *śl. Krystof Raczko* 1569, AU 289; *śl. Mikołaj Baykowski z bratem Krystofem* 1580, JI 118; *śl. Krystof Brzozowski* 1581–1600, JIII 249, por. wyżej.

Nicefor (gr. Νικηφόρος, łac. Nicephorus, cerk. Никифор) > **Nikifor**: *Nikifor Januszyk*, *Nikifor Miskowicz* 1662, PnM 433, 428; *Nikifor Staskowicz* 1667, KWB 6, por. wyżej.

Rafał (gr. Ραφαήλ, łac. Raphael, cerk. Рафаил) > **Rafael**: *Rafael Sieniczki* 1569, AU 263; **Rafał**: *Rafał Raczko* 1493, UP 123; *Rafał Jakubowicz*, *Rafał Klekotko* 1528, JI 192; *Rafał Raczko* 1530, JIII 253; *Rafał Martinowicz Kulesz* 1536, O 24; *Rafał Stankowicz* 1551, IMLII 272; *Daniel Rafał Korowicki* 1661, UP 77; *sz. Rafał Maciejow*, *Rafał... Sikorski* 1569, AU 279, 253; *śl. Rafał Borzimoski*, *śl. Rafał Kalinowski*, *ślachetny Rafał Kosowski* 1580, JI 115, 29, 30, por. wyżej.

Serafin (gr. Σεραφίμ, Σεραφίμ, łac. Seraphin, cerk. Серафим) > **Serafin**: *Serafin Korzeniowski* 1520, JIII 250; *Serafin Pawłowicz* 1528, JI 190; *Serafin* 1560, IN 76; *Serafin Kowal*, *Serafin Pozlik* 1565, IA 4, 5; *szl. Serafin Maleszewski*, *Serafin Sikorski* 1569, AU 295, 266; *Serafin Onissewic*, *Serafin Pycsowic*, *Serafin Usseński* 1571, IT 13, 14, 16; *Serafin Puchalski* 1576, JIII 256; *śl. Jakob ol. Serafina z Bartkowiąt*, *śl. Serafin Piekuth* 1580, JI 101, 93, por. wyżej.

Sofroniusz (gr. Σωφρόνιος, łac. Sophronius, cerk. Софроний) > **Safranek**: *Wasko Safranek* 1577, JI 162; **Szafran**: *Gregorius filius Szafran* 1569, AU 245; **Sufron**: *Sufron Wołczkowicz* 1545, IMLI 100, por. wyżej.

Stefan (gr. Στέφανος, Stephanus, cerk. Стефан) > **Stefan**: *Stefan Oszmieński* 1551, JIII 249; *Stefan Nossacz* 1560, PK 18; *Stefan Slossarz*, *Stefan Zaniewicz* 1560, IN 69; *Stefan Bartleiwicz* 1639, OP 112; *Stefan Mielnik*, *Stefan Woytik* 1662, PnM 421, 430; *Stefan Barabasik*, *szl. Stefan Drozdowski* 1676, RPD 350, 387, por. wyżej.

Teofil (gr. Θεόφιλος, łac. Theophilus, cerk. Теофил) > **Teofil**: *Teofil Brzozowski* 1569, UP 48, por. wyżej.

Trofim (gr. Τρόφιμος, łac. Trophimus, cerk. Трофим) > **Trofim**: *Trofim Dziemidyk* 1662, PnM 438;

Zofia (gr. Σοφία, łac. Sophia, cerk. София) > **Zofia**: *Zofia Kiskielowa* 1558, IS 45, 50; *Zofia Sarnacka* 1580, JI 66; *Zofia Piekutowa* 1640–1641, KB 5; *Zofia Gnoińska Jakubowa Dębińska* 1648, AKJ 210; *nobilis Zofia Gochowa* 1662, PnM 445; *Zofia Bagińska* 1676, RPD 354; **Zofeja**: *Zofeja Izdebskaja* 1528, JI 186, por. wyżej.

łac. f > f

Sposób przejmowania tej łac. spółgłoski ilustruje imię Feliks (: łac. felix), które w podlaskich źródłach historycznych z XVI–XVII w. występuje wyłącznie w formie zbieżnej z łac., przy czym imię zachowuje ortografię łac. w tekstach sporządzonych w języku łac., por.:

Feliks, łac. cognomen Felix (: felix ‘urodzajny, żyzny, szczęśliwy, błogi’), w gr. Φέλιξ (Mali 215, Janow. 98), cerk. Феликс (Sup. 319), w łac. tekstach zachowana ortografia łac. **Felix**: *Felix olim Joannis Mleczeko* 1569, AU 236; *nobilis Felix Szawłowski* 1662, PnM 415; **Felicii**: *Felicii Żochowski de Żochy Zybory* 1640, KD 19; **Felicis**: *N. Stanislaus olim Felicis Chmielewski in Chmielewo* 1653, KD 541; *szl. Jan olim Felicis Chodor* 1676, RPD 387; *Felicis Ubysz* 1662, PnM 416; w pozostałych **Feliks**: *Feliks Stoiński, Feliks Szaniawski* 1659, 1654, UP 128.

Felician, łac. cognomen Felicianus (: od cognomen Felix Mali 215), cerk. brak: **Felicjan**: *Felician Brzozowski* 1640–1641, KB 18; *szl. Felicjan Kostro* 1676, RPD 346; → F: **Felicianna**: *Felicianna Orzeszkowna* 1662, PnM 434.

Fabian (łac. Fabianus, gr. Φαβιανός, cerk. Фавий, Фавиан): **Fabianus, Fabian**, materiał ilustracyjny zob. s. 4.

Filip (gr. Φίλιππος, łac. Philippus, cerk. Филипп) > **Filip**: *Filip Niemiera et Woyno* 1490, AKJ 23; *Filip Jemielik, Filip Wielgoszewicz* 1565, IA 8, 11; *Filip Tarasów, Filip Dubieński, Filip Rymarz, Filip Chwaleiew, Filip Skomeszków* 1578, IG 70, 305, 306, 333, 335; *ślach. Filip z Nagornych Putkowicz, z dóbr brata swego Filipa, Filip Sarnacz* 1580, JI 8, 90, 82; **Fylip**: *Fylip Wawrinowicz* 1691, KWB 19, por. wyżej.

Florian, łac. cognomen Florianus (: florens, -ntis ‘kwitnący’ Mali 217), cerk. brak, w tekstach łac. zachowana postać łac.: **Florianus**: *Florianus olim Petri Bakatarzowicz, Florianus filius Joannis Loknicki* 1569, AU 241, 243; *Jan*

Florianus Łoknicki 1569, UP 61; *N. Florianus olim Bartholomai Twarowski* 1640, KD 16; w tekstach pozostałych imię jest poświadczane w postaci skróconej: **Florian:** *Floryan Łobeski* 1554–1567, JIII 249; *Florian z siostrą Elżbietą Surmicz* 1558, IB 34; *Florian Bystro, Floryan Llobecki* 1571, IT 27, 30; *Florian* 1577, JI 170;...*imieniem śl. Floryana Brusewskiego, śl. Andrzej i Florian ol. Stanisława Metela* 1580, JI 106, 103; *Je'Mć Pan Florian Komorowski, Florian Moykowski* 1640–1641, KB 38, 39, 16; **Florek:** *Florek Knyszani* 1565, IA 9.

Franciszek, łac. Franciscus od germ. n. etn. Frank z przyrostkiem -iskus; franciscus 'pochodzący z plemienia Franków; stczes. Francišek, František (Mali 218), cerk. formy brak. We wszystkich poświadczonych formach imienia zachowana jest etymologiczna spółgłoska f: **Franciscus:** *Franciscus Bilbicz* 1673, S.; *nobilis Franciskus Czarniecki, Franciskus Falkowski* 1662, PnM 532, 512; *Franciskus olim Nikolai Gnath* 1569, AU 238; *Franciskus Grzyb, Franciskus Snurowski* 1673, S.; *Labsus Franciskus Paciorek de Zajęczniki* 1670, KD k.570; **Francisco:** *G. Francisco Paderewski* 1640, KD 893; **Franc:** *śl. Franc Losz Roski, ślachtetny Franc Siedlecki* 1580, JI 110, 46; **Franciszek:** *Franciszek Andreikowicz* 1560–1563, RBS 429; *Franciszek Kostka Chociwsi* 1691, UP 103; *śl. Andrzej ol. Franciszka Choiński* 1580, JI 100; *Franciszek Maruszowski* 1640–1641, KB 3; *Franciszek Dydyński, Franciszek Kobyłecki* 1662, PnM 522, 111; *Franciszek Grodzicki* 1692, UP 133; *Franciszek Maksymilian Ossoliński, Wojciech Franciszek Załęski* 1695, 1697–1699, UP 68, 121; *szl. Franciszek Rudziński* 1676, RPD 349; *Franciszek Turski Burgrabia Grodzki Mielnicki* 1700, LM 134; p. *Pisarz Francysek Winnik* 1663, RP 788; *Franciszek Zubrzycki* 1563–1566, JIII 248; **Francisz:** *śl. Francisz ol. Wojciecha Brzozowski* 1580, JI 111; **Frąc:** *Frąc Łopiński, Frąc Siekluski* 1640–1641, KB 3, 22; *Frąc Niemoniec, Frąc Niemonowic z bratem, Frąc a Jakub Niemońcykowie, Frąc Nowosadowic, Frąc Woit* 1571, IT 20, 11, 12, 32; *śl. Frąc Sokółowski* 1580, JI 105; **Frącek:** *Frącek Daczkowic, Frącek Dylewic, Frącek Zdunkowic, Frącek Zzylla* 1571, IT 26, 24, 25, 16; *Frącek Frankowski, Frącek Popiel* 1566, IA 10, 13; *Frącek Skrzeczka* 1639, OP 118; **Frącko:** *Frącko Głodzik* 1639, OP 118; *Frącko Jakubik* 1662, PnM 413; **Frącz:** *szl. Frącz Gałęcki, szl. Frącz Kulesza* 1569, AU 269, 288; *śl. Marcin ol. Frączka z Thuznowa Horodniczy, Frącz Obniski, Christof i Frącz...Prostyńscy* 1580, JI 117, 7, 32; *Frącz Sredniczki* 1640–1641, KB 28; **Frączek:** *Frączek, Frączek Worszik* 1577, JI 164, 163;

Frączek Stasiewicz kowalow, Frączek Polonicz 1560–1563, RBS 429, 451; Frączek Miękiszyk 1662, PnM 511; Frączek Pułtoraczek 1639, OP 134; Froncek: Froncek Mężaj 1558, IB 34.

2.2. Przystwojenie imion z gr. θ (theta), łac. th

W związku z tym, że istniały dwa systemy wymowy spółgłosek greckich: system Erazma z Rotterdamu, oparty na transliteracji łacińskich znaków oraz system Johanna Reuchlina oparty na wymowie bizantyjskiej przejętej w średniowieczu od nosicieli języka greckiego sposób adaptacji imion biblijnych i chrześcijańskich gr. pochodzenia (gr. θ = łac. th) ściśle łączył się z wyznaniem: katolickim lub prawosławnym. W katolickim systemie imienniczym imiona biblijne z gr. θ utrwały się z substytucją t. Znajduje to odbicie w podlaskim materiale antropimicznym XVI–XVII w., gdzie obok form łac. mamy też formy przyswojone w polszczyźnie. W tekstach sporządzonych w języku łacińskim zazwyczaj zachowywano łacińską postać imienia, również imiona prawosławne oraz formy pochodne zapisywano w wersji zlatynizowanej, gdzie θ = th:

Agata, gr. Ἀγάθη (: ἀγαθός ‘dobry’), łac. Agathe (Mall 350), cerk. Агафія (Sup. 346) *Agatha: ieymosc pani Agatha Orzeszkowa podsędkowa Mielnicka 1662, PnM 435, por. niżej.*

Dorota, gr. Δωροθέα (: Δωρόθεος od gr. δῶρον ‘dar’ i θεός ‘bóg’), łac. Dorothea (Mall 357), cerk. Доротея (Sup. 372) > **Dorothea: N’lis Dorothea Zieleznicka 1640, KD 19; nobili Dorothea Dziadkowska, Lipinianki Dorothea et Zophia, nobilis famula Dorothea Tołwińska 1662, PnM 448, 445, 447; Dorothea Błażewski, Dorothea Pałubko, Dorothea Striko, Dorothea Zawaleyko, Dorothea Przystupa 1666, 1667, 1669, 1668, 1671, S.; Dorothea filia ote Alberti Piętka 1679, KD 622; Dorothea: Dorothea Bartosicha wdowa, slach. Dorothea Lipczyzna, Dorothea Josczyńska komornica, slach. Dorothea Wyrzykowska wdowa 1662, PnM 440, 434, 437, 445; Dorothea Wyszyńska 1676, RPD 387, por. niżej.**

Hiacynt, gr. Ἰακινθός (: ὑάκινθος ‘hiacynt – nazwa kwiatu i kamienia szlachetnego’), łac. Hyacinthus, Yacinthus, Iacintus, Yacensus, scs. Іякінѣтъ (Mall 236), cerk. Иякинѣ (Sup. 191): **Hiacinthus: laboriosus Hiacinthus Wilczuk 1678, RPD 348; Hiacyntho: N. Hiacyntho ol. Petri Rozbicki 1640, KD k. 15, 671; Jacynthy: Jacynthy Tołwiński 1662, PnM 513, por. niżej.**

- Maciej, hebr. mattitjah(u) ‘dar Jahwe’, gr. Μαθθίας, łac. Matthias, cerk. Матфий (Sup. 232). W tekstach łac.: **Mathias**: *Mathias olim Pauli Burak, Mathias Puszczka, Mathias olim Alberti Radula, Mathias olim Stanislai Krupa* 1569, AU 244, 256, 264, 255; *N. Mathias Zaleski* 1640, KD 132; *nobilis Mathias Głuchowski, laboriosus Mathias Howien, Mathias Milkowski* 1662, PnM 409, 446, 445, 519; *Mathias Stolarz* 1672, S.; *Mathias Bąk* 1673, S.; **Mathia**: *N. Mathia Skolimowski, N. Gabriel ol. Mathia Zdzychowski* 1640, KD 392, 158; **Mathiae**: *Mathiae filii Dobroch de Noski, Mathiae Ssimanowski... ol. Mathiae Zembek... olim Mathiae Zembrziczki* 1569, AU 248, 265, 240, 250; *Matthiae Jarochowski* 1662, PnM 524; **Mathis**: *Mathis Budkowicz, Mathis Tatarzin* 1560–1563, RBS 483, 431, por. niżej.
- Mateusz, hebr. mattenaj ‘dar Jahwe’, do gr. przejęte w postaci Μαθθαῖος, Μαθθαῖος, w łac. przybrało postać Matthaëus (Tron.-Wal. 185; Mall 274), cerk. Матфей (Sup. 232). W tekstach łac.: **Matthaëus**: *Matthaëus Wiszeński* 1569, AU 236; *N. Matthaëus ol. Mathei Uszynski* 1640, KD 531; *pastor Matthaëus* 1662, PnM 416; **Matheus**: *Matheus przasnek piekut, Matheus y Macziewy Pupankowie, Matheus Zasczyński* 1640–1641, KB 4, 5, 9; *Matheus Ulski, Matheus Woienka* 1671, 1673, S.; **Mathaus**: *N’lis Mathaus olim Joachimi Porzeziński* 1640, KD 13; **Matheo**: *N’li Matheo de Christopheri Błoński* 1640, KD 13, por. niżej.
- Teodor, gr. Θεόδωρος, (: θεός ‘Bóg’ i δῶρον ‘dar’), łac. Theodorus scs. Theodorъ, cerk. Феодор, pot. Фёдор, Ходор (Sup. 318) > **Theodorus**: *laboriosus Theodorus Wieremiciuk* 1662, PnM 449; **Theodor**: *Theodor Awrylik, Theodor Kiewło, Theodor Wierzba* 1662, PnM 521, 256, 526, por. niżej.
- Teofil (gr. Θεόφιλος, łac. Theophilus, cerk. Феофил) jest poświadczony w materiale źródłowym w formach zlatynizowanych θ = th: **Theophil**: *Theophil Orzeszko* 1662, PnM 435, por. wyżej.
- Tomasz, aram. t’oma ‘bliźniak’ przejęte do gr. Θωμᾶς, łac. Thomas (Tron.-Wal. 267; Mall 332), cerk. Фома (Sup. 469) > **Thomas**: *Thomas Wichotka* 1558, IB 39; *Thomas a Mikolai Bierciewici* 1578, IG 6; *N Thomas filius Thoma Skwierczynski* 1640, KD 543; *Thomas Brzozowski, Stanisław y Thomas Kalixtoicz, Pantalán Gaspar Thomas* 1640–1641, KB 5, 27, 14; *Thomas Kornicki haiduk, Thomas Prokopik, Thomas Rucki, Thomasz Woyno* 1662, PnM 525, 450, 415, 409; *wozny Thomas Zawadzki* 1663, RM 788; *Thomas et agrus Kuxa* 1671, S.; *Thomas Kusnierz* 1673, S.; *p. Thomasz Woyno* 1674, RM 249; **Thoma**: *Jan olim Thoma Olszewski* 1640, KB 9; ...*filia olim Thoma*

Zera 1640, KD 11; *Thoma Owsziani* 1569, AU 239 → **Thomek**: *Thomek Korczak, Thomek Napasczicz, Thomek Prokuratorowicz, Thomek Radziejwicz, Thomek Skutnik, Thomek Szostak, Thomek Winowicz* 1560–1563, RBS 440, 435, 420, 430, 414; *Thomek Chłusik, Thomek Niemczyk krawiec* 1662, PnM 430, 432; *poddany p. Woynow Thomek* 1674, RM 249; **Thomko**: *Thomko Domasz* 1558, IB 43; *Thomko Paskowicz* 1558, IS 55; *Macz, Thomko Kudokoniczi, Thomko Czupurno* 1560–1563, RBS 483, 481, 415, por. niżej.

θ = th > t, t' > c, c', cz'

Adaptacja imion greckich do polszczyzny odbywała się za pośrednictwem łaciny, dlatego w końcowym rezultacie utrwaliły się one z t, o czym świadczą niżej przytoczone poświadczenia:

Agata (gr. Ἀγάθη, łac. Agathe, cerk. Агафия) > **Agata**: *pani Agata Siostrzewitowska* 1662, PnM 442, por. wyżej.

Dorota (gr. Δωροθέα, łac. Dorothea, cerk. Доротея) > **Dorota**: *urodzona Dorota Gnoińska* 1580, JIII 245; *Dorota Falkowna, Dorota Wyrzykowska* 1640–1641, KB 3, 21, 38; *Dorota Stasiowa, Dorota Bondarczanka* 1662, PnM 428, 531; *szl. Dorota Babińska, szl. Dorota Kuleszyna* 1676, RPD 353, 387, por. wyżej.

Hiacynt (gr. Ὑάκινθος, łac. Hyacinthus, Yacinthus, Iacintus, Yacensus, cerk. Иакинф) > **Hiacynt**: *Hiacynt Kucharski* 1666, UP 40; *Wojciech Hiacynt Orzeszko* 1685, UP 126; **Jacenty**: *Jacenty Tapski* 1662, PnM 483, por. wyżej.

Maciej (gr. Ματθίας, łac. Matthias, cerk. Матфий) > **Matias**: *Matias Gazługa* 1528, JI 184; *ślach. Matias Pliska* 1580, JI 13; *Mikolay olim Matias Brzezniczki* 1640–1641, KB 12; *Matias Sienniuk* 1673, S.; **Macyas**: *Macyas Stasiew* 1558, RG 7; **Matyas**: *ślachetny Matyas Łuniewski, ...Matyas Uszeński* 1580, JI 53, 72; *Matyas i Jakób, poddani Buczyńskiego* 1640–1641, KB 37; *Matyas Mastalerz* 1663, RP 788; **Matyasz**: *Matyasz Wcisłowski* 1560, PML 146; *Matyasz Romaszko* 1580, JI 80; *Matyasz Dołęga, Matyasz Poroga* 1639, OP 118; **Matyjasz**: *Matyjasz z Borkiw* 1580, JI 80; *Matyjasz Mackiewicz* 1607, AK 171; **Matey**: *Matey Jakubowicz Czastnik, Matey Dubowski, Matey Guzewicz, Matey Krak, Matey Michajłowicz, Matey, Mikołaj Janowicz, Matey Panok, Matey Pawłowicz, Matey Tomkowicz* 1528, JI 195, 193, 196, 188, 196, 190, 187, 188; *Matey Moisiuk* 1662, PnM 529; **Matiej**: *Matiej Białosuknia, Matiej Wrotienski* 1536, O 24, 23; **Matsiey**: *Matsiey Olefierów*

1578, IG 305; **Matszey**: *Matszey Jakonow* 1578, IG 60; **Maciej**: *Maciej Lewart Zaborowski* 1535, UP 97; *Maciej Howieynowicz*, *Maciej Skowronek* 1545, IMLI 101, 108; *Maciej Iwaszkowicz* 1551, IMLII 258; *Maciej Burszyc*, *Maciej Olizar* 1558, IS 51, 50; *szl. Maciej Paniatowski*, *Maciej Zawichost* 1569, AU 267, 293; *Maciej Bielawski* 1572, JIII 249; sławny *Maciej Cholewa*, *ksiądz Maciej Winski* 1580, JI 4, 42; *Maciej Moniuszko*, *szl. Maciej Moreszka* 1676, RPD 350, 349; **Maciey**: *Maciey Janowicz* 1551, IMLII 258, 249; *Maciey Miedznik* 1558, IS 51, 57, 50; *szl. Maciey Schab*, *Maciey Schabek* 1558, IB 35, 36; *Maciey Białaszek*, *Maciey Jeżewicz*, *Maciey Steczowicz* 1565, IA 3, 4, 5; *Maciey Bednarz* 1577, JI 165; *Maciey Bokaczewicz* 1639, OP 114; *Maciey Jelnicki* 1662, PnM 482; *Maciey Sobociński* 1663, RP 684; **Macziej**: *Macziej Mackowicz* 1558, RG 6; **Maczei**: *Simon Maczei Chorkowicz*, *Maczei Cimoszowicz*, *Maczei Krawiecz* 1560–1563, RBS 426, 464, 420; **Macziewy**: *Macziewy Jusskieliss*, *Macziewy Ostasskiewicz*, *Macziewy Polixic* 1558, RG 365, 29, 497; *Macziewy Buczkonicz* 1560–1563, RBS 481; *Matheus y Macziewy Pupankowie*, *Macziewy olim Thoma Woyno Sabik* 1640–1641, KB 5; **Maczii**: *Maczii Lesczinski*, *Maczii Chudko*//*Maczii Hutko* 1560–1563, RBS 426, 427, 434; **Matij**: *Matij Matczuk*, *Matij Szupilik*, *Matij Wołosz* 1662, PnM 423, 428, 424; **Mac**: *Mac Karczmit*, *Mac Kowalowicz* 1545, IMLI 110, 111; *Mac Jecewicz*, *Mac Lieydzisz*, *Mac Storczykowicz* 1551, IMLII 263, 259, 257; *Mac a Fiedzko Kurianowicze*, *Mac Sienkowicz* 1560, PML 170, 143; *Mac Oleszkowicz* 1600, AK 153; → **Macio**: *Macio Kratowicz* 1558, IS 54; **Maciek**: *Maciek (sędzia Mielnicki)* 1494, JIII 250; *Tomasz z Maćkiem* 1558, IB 42; *Maciek Biały*, *Maciek Chromy*, *Maciek Januszewicz* 1565, IA 3, 11, 8; *szl. Maciek s. Stanisławow* 1569, AU 276; *Maciek Lengwoicik*, *Maciek Pierdziuch*, *Waško a Maciek sllomianccykwie* 1571, IT 18, 16, 8; *Maciek Minkowicz* 1600, AK 155; **Mack**: *Mack Czerwonka* 1565, IA 7; **Macko**: *Macko Gowieinowicz*, *Macko Wiereszyc* 1545; IMLI 111, 94; *Macko Balkowicz*, *Macko*,... *Misko Jackowicz*, *Macko Junczycz* 1551, IMLII 276, 288, 310; *Maćko Byczko* 1558, IB 39; *Macko Siemionowicz* 1560, IN 64; *Macko Baczkowicz*, *Macko Zezulicz* 1560, PK 21, 11; *Macko Jacko Jancewicz*, *Macko Jewchimowicz*, *Macko...Koszkowicz* 1560, PML 122–170; *Macko Jenczycz* 1560–1563, RBS 415; *Macko Wróbl* 1565, IA 3,5; *Macko Sllomianka* 1571, IT 26; *Maćko z Grodzka* 1580, JI 81; *Macko Buraczyk* 1639, OP 142; **Maciuł**: *Maciuł Giedroycz* 1578, IG 74; **Macuta**: *Macuta Borowski* 1676, RPD 387; *Macuta* 1545, IMLI 110; **Macz**: *Macz*, *Thomko*

Kudokoniczi 1560–1563, RBS 481; *Macz Piotrowicz*, *Macz Stankowicz* 1560, PK 4,6; → **Maczko**: *Maczko Łabun* 1558, IB 39; *Maczko Bezruczka* 1558, IS 55; *Maczko Kritowicz* 1560–1563, RBS 477; *Maczko Braczwowicz* 1562, RBS 452; *Maczko Loska* 1569, AU 245; *Maczko Derka* 1600, AK 155; **Maczuta**: *Maczuta a Lukass Piywodzicz* 1558, RG 32; *Maczuta Wołkohonowicz* 1565, IA 6, por. wyżej.

Mateusz (hebr. mattenaj, gr. Ματθαῖος, Μαθθαῖος, łac. Matthaëus, cerk. Матфей) > **Matis**: *Matis Brostowski*, *Matis Mielkowicz*, *Matis*, *Michał Nurczowicz*, *Matis Owdisowicz*, *Matis Blaczenicz* 1560–1563, RBS 418, 475, 416, 426, 500; *Matis Chimanczik*, *Matis Ozega*, *Matis Wilk* 1577, JI 167, 162, 161; *śl. Matis Herman*, *śl. Matis ol. Roślana Kulesza z Bykow*, *Matis Skwarek* 1580, JI 100–120; *Matis olim Georgij Bolesta*, *Jan Matis Moniuszkowie*, *Matis olim Stanisłai Kalisczyk*, *Matis Kozula* 1640–1641, KB 12, 38, 3, 35; **Matisz**: *Matisz Jołtanczyc* 1560, PK 25; *śl. Matisz Warchel* 1580, JI 94; **Matous**: *Matous Bagiński* 1640, KB 8; **Matos**: *Matos Laczowicz*, *Matos Waczewicz* 1560, PK 8, 6; **Matus**: *Matus Kuklewicz*, *Matus Mikołaiewicz* 1639, OP 123, 125; *Matus Czayka* 1662, PnM 427; **Matuś**: *Matuś Mordas* 1560, PK 13; **Matys**: *Matys... Michałowicz* 1528, JI 188, 193; *Matys Zbyszkowski* 1536, O 23; *Matys Chmielinka* 1558, IB 37; *Matys Bielewicz*, *Matys Mońkow* 1558, IS 54, 57; *Matys Noszczyc* 1560, PK 13; *Matys Onackowicz*, *Matys Wisłowski* 1560, PML 128, 137; *Matys Sika* 1560, IN 65; *Matys Baranek* 1565, IA 5; *Matys Gąsiorek*, *Matys Maruska*, *Matys Nossal* 1571, IT 9, 18; *Matys Androwic*, *Matys Ginwiło* 1573, IT 34, 43; *Adam*, *Matys Panowicz* 1578, IG 317; *ślachetny Matys Jedynak z cześnikami swemi*, *śl. Matys Żędzian* 1580, JI 54, 121; *Matys Kalabunowicz* 1631, KWB 2; *Matys Mikołaiewicz* 1639, OP 123, 125, 125; *Matys Bebko* 1662, PnM 530; **Mateusz**: *Mateusz Żmijewski* 1520, JIII 248; *Mateusz Racianowski* 1551, IMŁII 241; *Mateusz Szyszka* 1565, IA 3; *szl. Mateusz Chojecki* 1569, AU 269; *Mateusz Mazurczyk* 1639, OP 132; *Matheus Domasiewski*, *Matheus Warejko* 1666, 1668, S.; *Matheus Juchnik*, *Marcin Mateusz Skłodo* 1640–1641, KB 2, 3; *Mateusz Bosiak Tołwiński*, *Mateusz Jachowski*, *pan Mateusz Jakubowski Skorynka* 1662, PnM 512, 408, 518; *szl. Mateusz Brozieniuk*, *szl. Mateusz Zajkowski*, *Mateusz Sikora* 1676, RPD 348, 354, 353; **Matusz**: *szl. Matusz s. Marcinow* 1569, AU 288; *Matuss Csmielik*, *Matuss Sikora* 1571, IT 10, 11; **Matysz**: *Matysz pisarz*, *Matysz Szklarz* 1560, IN 67, 66; *Matysz Choiński*, *Matysz wdowiec* 1662, PnM 410, 513, por. wyżej.

- Teodor (gr. Θεόδωρος, łac. Theodorus, cerk. Феодор) > **Teodor**: *jegomc pana Teodora Lackiego* 1580, JI 65; *Teodor Wierzba* 1674, RM 264; *Teodor Kiewłowicz* 1689, KWB 17; → F: **Teodora**: *Oxiuticha Teodora* 1662, PnM 424; *Teodora Karczewska* 1692, AWAK 31, s. 62, por. wyżej.
- Teofil (gr. Θεόφιλος, łac. Theophilus, cerk. Феофил): **Teofil**: *Teofil Brzozowski* 1569, UP 48; **Tophil**: *JMP Tophil Brzozowski Woyski Bielski* 1640–1641, KB 13, por. wyżej.
- Tomasz (gr. Θωμάς, łac. Thomas, cerk. Фома) > **Tomasz**: *Tomasz Zubrzycki* 1556–1557, JIII 248; *Tomasz Andryssowicz, Tomasz Owsiany, Tomasz Waskowicz* 1558, IB 35, 36; *Tomasz Biercew* 1578, IG 336; *Tomass Sik, Tomass Sikowic* 1571, IT 16, 17, 19; *ślachetny Tomasz Jassczołta, śl. Tomasz ol. Jana Sikora, śl. Tomasz Sokołowski* 1580, JI 48, 104, 106; *Tomasz Ożarowski* 1663, RP 684; *Tomasz Bagiński, szl. Tomasz Szorc* 1676, RPD 354, 350; *Tomasz Wąż* 1696, UP 143; *Tomasz Drohojowski* 1697, UP 139; → **Tomek**: *Tomek Jassynczyc* 1558, IS 49; *Tomek Bogdzik, Tomek Diki, Tomek Uszeński, Tomek Iwaszkowic, Tomek i Stan Kulczyk, Tomek Maciukowicz* 1566, 1565, IA 10, 11, 5, 7, 6, 3; *Tomek Tkaczyk, szl. Tomek Twarowski* 1569, AU 276; *Tomek Ballamut, Tomek Jodko* 1571, IT 8, 14; *Tomek Skopów* 1580, JI 81; *Tomek Mikołayczyk, Węckowicz* 1639, OP 133; *Tomek Chomik, Tomek Januczyk* 1662, PnM 432, 6, 433; *Tomek Joszczyk* 1674, RM 244; **Tomka**: *Tomka Budzew* 1578, IG 141; **Tomko**: *Tomko Janowicz, Tomko Puczka* 1528, JI 216, 192; *Tomko Soyecz* 1545, IMŁI 99; *Tomko Howinowicz, Tomko Sycz* 1551, IMŁI II 274, 279; *Tomko Duda, Tomko Zagarynowicz* 1558, IB 43, 42; *Tomko Chyliuda* 1558, IS 56; *Tomko Choroskowicz, Tomko Wiereszczaka* 1560, PK 8, 4; *Tomko Juszkowicz, Tomko Młynarz* 1560, PMŁ 170, 130; *Tomko Sobolewski* 1639, OP 119; *Tomko Wieliczko* 1662, PnM 425; **Tomeczko**: *Tomeczko* 1545, IMŁI 98, por. wyżej.

θ = th > f

Imiona chrześcijańskie z gr. θ przejmowane za pośrednictwem scs. oparte były na średniowiecznej wymowie bizantyjskiej, gdzie θ = f. Dlatego na najwcześniejszym etapie przyswajania cerkiewnych form imiona ludności prawosławnej ulegały przekształceniom fonetycznym, gdzie θ = f > ch, chw, w, p. Dobitnie ilustrują te zmiany występujące w podlaskim materiale

źródłowym imiona gr. pochodzenia, które na etapie wcześniejszego przyswajania przejmowane były z substytutem fonemu [f].

– starsza adaptacja z substytucją **ch//h, chw, w, p**

θ = f > ch

Antym, Antemiusz, gr. Ἀνθίμος (el.wikipedia.org > wiki > Μητροπολι), łac. Anthimus (Janow. 27), cerk. Анфим (Sup 118), w materiale źródłowym imię jest poświadczane wyłącznie z substytutem spółgłoski f = ch: Anachym: *Anachym Dybicz* 1560, PK 20; Anchim: *Anchim* 1545, IMŁI 112; *Anchim Kacenia*, *Anchim Miszkowicz* 1551, IMŁII 246, 290; *Anchim Ilkowicz*, *Anchim Kłykowicz* 1560, PMŁ 139, 132; *Anchim Trochonowicz* 1560, PK 21 → *Anchycz: Anchycz Dybicz* 1560, PK 20.

Aretas, z gr. ἄρηθός ‘pożądaný’, ἀρετή ‘dobroć, zaleta’ (SGrP) albo z nabat. charita ‘kował’ (Tron.–Wal. 47), gr. Ἀρέτας, Ἀρέθας, łac. Aretas, Areta, Aetae (LV), cerk. Арефа (Sup. 379) > Arecha: *Arecha Kuszczycz* 1560, PMŁ 169; Orech: *Łochwien a Philip y Orech* 1565, IA 5, por. niżej.

Eleutery, Eleuteriusz, gr. Ἐλευθέριος, Ἐλεφθέριος (: ἐκεῦθερος ‘swobodny, dostojny’), cerk. Елиуферий, rot. Олферий (Janow. 81, Sup. 180) > **Olich**: *Olich Osipowicz* 1560, PMŁ 130; *Olich z Moszczonej* 1600, AK 155; → **Olichno**: *Olichno Moyszyc* 1639, OP 121, por. niżej.

Eutymiusz, gr. Εὐθύμιος ‘pogodny, dobroduszny, życzliwy’, łac. Euthymius (Bubk 99–100; Janow. 89, 93), cerk. Евфимий (Sup. 178) > **Olchim**: *Olchim* 1545, IMŁI 110; *Olchim Polinczicz* 1560–1563, RBS 497; *Olchim Olfieiewicz* 1569, IA 10; *Olchim Chimanieuicz* 1577, JI 165; **Olchin**: *Olchin Poluczycz* 1558, IS 58.

Parteniusz, gr. Παρθένιος, łac. Parthenius (Janow. 213), cerk. Парфений, st. kalend. Парфен, rot. Пархентей, Пархом (Sup. 265) > **Parchuc**: *Parchuc Jackowicz* 1560, PMŁ 125; **Pierchuc**: *Pierchuc Hankowicz* 1551, IMŁII 300; *Pierchuc Hrybko* 1560, PMŁ 135; **Pierchucz**: *Pierchucz Swisthow* 1558, IB 41; *Pierchucz Babienia*, *Pierchucz Doroszewicz*, *Pierchucz Tarasowicz* 1560, PK 5, 7, 18, 14; **Pierchus**: *Pierchus*, *Philis Pauloniczy* 1560–1563, RBS 496, por. niżej.

Teodor (gr. Θεόδωρος, łac. Theodorus, cerk. Феодор) > Chodor: *Chodor*, *Chodor Sidorowicz* 1545, IMŁI 100; *Chodor* 1558, IB 44; *Chodor Sancewicz*

1551, IMŁII 288; *Chodor Siemieniacyz* 1558, RG 6; **Chodorij**: *Chodorij Łazowski* 1640, KD 45; **Chodam**: *szl. Chodam Wasilewicz* 1569, AU 275; **Chodko**: *Chodko Roiowicz* 1558, IB 40; **Chodzko**: *Chodzko Jarmocewicz* 1545, IMŁI 112; **Chotko**: *szl. Chotko s. Sienkow* 1560, AU 275; *Chotko Pietuch* 1562, RBS 452; *Chotko Swiecz* 1558, IB 37, por. wyżej.

Tomasz, (gr. Θωμάς, cerk. Фома) > **Choma**: *Choma Bodagowicz, Choma Siemuczyk* 1558, IB 35, 44; *Choma Dmitrowicz, Choma, Anton Iwanowicz* 1560, PMŁ 153, 140; *Choma Dworanin* 1577, IA 167, 169; *Choma Gmionuk, Choma Weszeto* 1662, PnM 446, 435; *Choma Grijniewicz, Choma Kalabunowicz, Choma Nieradczyz* 1551, IMŁII 269, 234, 293; *Choma Maciucho-wicz, Chacz Choma Pietrasowicz* 1560, PK 14, 16, 22; *Choma Micz* 1566, IA 10; *Choma Olicowicz* 1545, IMŁI 108; *Choma, Micz Skoczkonicz, Choma Żerebito* 1560–1563, RBS 463, 431; *Choma Skoczkowicz, Choma Żerebito* 1558, IS 53, 50; **Chomacz**: *Chomacz s. Kuźmin* 1569, AU 276; **Chomka**: *Matfiej a Chomka Nareykow* 1578, IG 324; *Chomka Rudczyk* 1558, IB 37, por. wyżej.

Tymoteusz, gr. Τιμόθεος, ‘czciciel Boga’, łac. Timotheus, scs Timothei, Timotei, Timofei (Tron.-Wal. 268; Mall 335); cerk. Тимофей (Sup. 309) > **Tymoch**: *Thymoch, Hawryło a Roman Potoroczycy* 1558, RG 465; *Tymoch Kondratow* 1578, IG 72, por. niżej.

θ = f > chw//hw

Aretas (gr. Ἀρέτας, cerk. Арефа) > **Orehwa**: *Orehwa olim Iwan* 1569, AU 245, por. wyżej.

Eleutery, Eleuteriusz (gr. Ελευθέριος, Ελεφθέριος, cerk. Еливферий, рот. Олферий) > **Olichwier**: *Olichwier* 1558, IB 38; *Olichwier Onichimowicz* 1558, IS 58; *Josz a Olichwier Onoszkowicz* 1558, RG 374; *Olichwier Onchimonicz* 1560–1563, RBS 497; *Olichwier Macieiewicz* 1565, IA 13; *Olichwier Filipów* 1578, IG 70, por. wyżej.

Maciej (hebr. Mattitiah(u), gr. Ματθίας, łac. Matthias, cerk. Матфий) > **Mathwy**: *Mathwy, Daniło a hrissko Josiewici* 1558, RG 7, por. wyżej.

Mateusz (hebr. mattenaj, gr. Ματθαῖος, Μαθθαῖος, łac. Matthaëus, cerk. Матфей) > **Mathwiey**: *Hryssko Mathwiej Szidorowicz* 1558, RG 35; *Mathwiey Mielnik* 1558, IS 58; **Matochwiej**: *u Matochwiea Czabaiuka, Matochwiej Maleszuk, Matochwiej Sawczyk* 1662, PnM 515, 521, por. wyżej.

Parteniusz (gr. Παρθένιος, łac. Parthenius, cerk. Парфений) > **Parchwien**: *Parchwien Cewielkowicz z bracią* 1558, IB 40; *Parchwien Bondarewicz, Parchwien Bonda* 1560, PK 8, 20; **Pierchwin**: *Pierchwin* 1558, IS 58, por. wyżej.

Teodor (gr. Θεόδωρος, łac. Theodorus, cerk. Феодор) > **Chwedor**: *Mikita a Chwedor Iwankowici* 1558, RG 4; *Chwedor Bruszczyk, Chwedor gospodarz, Chwedor Iwaszczuk, Chwedor Jędrzyk, Chwedor Kalniczyk, Chwedor Kokunik, Chwedor Kurko, Chwedor Trubai* 1662, PnM 421–523; **Hwiedor**: *Putilo i Hwiedor* 1640–1641, KB 11 → **Chwedko**: *Chwedko Gołkowski, Chwedko Jowicz, Chwedko Morhalik, Chwedko Trynkibir* 1662, PnM 529, 536, 531; **Chwedzko**: *Chwedzko Kusnierz* 1545, IMŁI 100; **Chwedz**: *Chwedz Słoniewicz* 1545, IMŁI 115; **Chwes**: *Chwes młynarz* 1662, PnM 526; **Chwiec**: *Chwiec Kołodziejowicz* 1551, IMŁII 299; *Chwiec Młynarz, Chwiec Szczepanowicz* 1558, IB 43, 39; *Chwiec Orbaczenic* 1558, IS 52; **Chwiecko**: *Chwiecko Kuckowicz* 1545, IMŁI 103; *Chwiecko Chorenik, Chwiecko Czynionka, Chwiecko Grzywossicz, Chwiecko Kistowicz* 1558, IB 37, 43, 34, 40; *Chwiecko Chrinczyz* 1558, IS 49; *Chwiecko Milianowicz, Chwiecko Popowicz* 1560, PK 6, 18; *Chwiecko Siendziukowicz* 1560, PMŁ 133; **Chwiedor**: *Chwiedor Chlabicz, Chwiedor a Waszil Oliesskowic* 1558, RG 20, 375; *Chwiedor Proskurka* 1558, IS 49; *Chwiedor Demidowicz* 1560, PK 23; *Chwiedor Rodozycz* 1561, IA 3; *Chwiedor Onaczkowic* 1560–1563, RBS 423; *Chwiedor olim Siemion, Chwiedor Zajęczyński* 1569, AU 246, 274; *Chwiedor Iwanczuków, Chwiedor Macków, Chwiedor Micków* 1578, IG 335, 300, 299; *śl. Chwiedor* 1580, JI 125; *Chwiedor Chawra, Chwiedor Pronek, Chwiedor Zawadzki* 1662, PnM 441, 530, 685; **Chwiediey**: *Chwiediey Szumkowicz* 1558, IB 42; **Chwiedka**: *Chwiedka Gołqb* 1662, PnM 421; **Chwiedko**: *Chwiedko Dyrłatka, Chwiedko Skripko* 1551, IMŁII 236, 232; *Chwietko Barthulia, Chwiedko Sidło* 1558, IB 41; *Chwiedko Hryniewicz, Chwiedko Matiejewicz, Chwiedko Miakuszczyz, Chwiedko Pankowicz* 1560, PK 6, 22, 12, 5; *Chwiedko* 1560–1563, RBS 464; *Chwiedko Ostapowicz* 1578, IG 311; *Chwiedko Artyszyk, Chwietko Baraniuk, Chwiedko Bykowski de Szpaki, Chwiedko Kusnierz* 1662, PnM 524, 431, 433, 412; **Chwieduła**: *Chwieduła Pierchurowicz* 1560, PK 17; **Chwiedz**: *Chwiedz Bokaniewicz, Chwiedz Pacewicz* 1545, IMŁI 92, 290; *Chwiedz Krzjijwy* 1551, IMŁII 261; *Szymko Mielnik a Chwiedz z Wołkowiska* 1558, IB 43; *Chwiedz Onasskowicz* 1558, RG 21; **Chwiedziec**: *Chwiedziec Orechwicz* 1560, PMŁ 147; **Chwiedzko**: *Chwiedzko Szyło* 1545, IMŁI 92; *Chwiedzko Borysowicz* 1545, IMŁII 92; *Chwiedzko Pawłowicz* 1558, RG 28; *Chwiedzko Hryszko Bo-*

żek, *Chwiedzko Chodycz* 1560, PK 7, 20; *Chwiedzko Doroszewicz, Chwiedzko Hryniewicz, Chwiedzko, Hleb Jankowicz, Chwiedzko Kalabunowicz, Moisa Chwiedzko Nowosadcy, Chwiedzko Truchozy* 1560, PMŁ 153, 160, 127, 122, 131, 159; *Chwiedzko szydło* 1565, IA 10; **Chwietko**: *Chwietko Krziwosiczy, Chwietko Resznetnikowicz, Chwietko Waskowicz* 1558, IB 35, 41; *Chwietko Zdanowicz* 1558, IS 58; *Chwietko siesiewicz* 1569, AU 275; **Cswiećko**: *Cswiećko Biernik, Cswiećko Rudzik* 1571, IT 35, 36; **Chwieczko**: *Chwieczko Szupel, Chwieczko Uliczko* 1558, IB 45, 43; *Chwieczko Czibrynczyc* 1560, PK 5; *Chwieczko Andrzejowicz; Chwieczko Awdzieszowicz, Chwieczko Jaworowicz, Ichnat, Chwieczko Kapowiczi, Chwieczko Ramuczicz* 1560–1563, RBS 477, 427, 459, 490, 480; *Iwan olim Chwieczko* 1569, AU 246; *Jan słosarz z Chwieczkiem* 1577, JI 163; **Chwieć**: *Chwieć Chomutkowicz* 1551, IMŁII 300; → F: **Chwieda**: szl. *Chwieda Hobasiowa, Chwieda Klimkowa* 1569, AU 275; *Chwieda Chwiedorowna mamka, Chwieda wdowa Łaczkowa, Chwieda Przynaliyka* 1662, PnM 434, 427; **Chwiedia**: *Chwiedia żona Ulianowa* 1662, PnM 471; **Chwiedzia**: *Chwiedzia marcinicha* 1560, PMŁ 129, por. wyżej. Tymoteusz (gr. Τιμόθεος, łac. Timotheus, cerk. Тимофей) > **Tymochwiej(ow)**: *Olyszey Tymochwiei(ow)* 1578, IG 376; **Cimochwiej(ewicz)**: *Hrysko Czimochwiei(ewicz)* 1558, RG 28, por. wyżej.

θ = f > w

Aretas (gr. Ἀρέθας, cerk. Арефа) > **Orewko**: *Orewko Wieryzycz* 1560, PMŁ 156, por. wyżej.

Maciej (hebr. Mattitiah(u), gr. Ματθίας, łac. Matthias, cerk. Матфий) > **Matwij**: *Matwij stolarz* 1551, IMŁII 246; **Matyw**: *Matyw Krywopusk* 1578, IG 56, por. wyżej.

Mateusz (hebr. mattenaj, gr. Ματθαῖος, Μαθθαῖος, łac. Matthaëus, cerk. Матфей) > **Matwiey**:... *Matwiey a Supron Bohatyrowiczy*... 1558, RG 373; *Matwiey Fiedorowicz, Matwiey Popowicz* 1639, OP 109, 121, por. wyżej.

θ = f > p

Agata (gr. Ἀγάθη, łac. Agathe, cerk. Агафия) > **Нара**: *Нара Korolczucha, Нара Kuzlanka, Нара Maleszanka, Нара Protasowa* 1662, PnM 429, 531, 532; → **Нарна**: *Нарна Chwedkowicz* 1662, PnM 528, por. wyżej.

Agaton, gr. Ἀγάθων, łac. Agatho (Janow. 10), cerk. Агафон (Sup. 105) > **Hapon**: *Hapon Masiukowicz* 1551, IMŁII 285; *Hapon Iwanczow, Januc a Hapon Sziedelniki* 1558, RG 32, 25; *Hapon Joskowicz* 1560, PK 15; *Hapon Miskonicz* 1560–1563, RBS 477; *Hapon Piotrasz, Hapon Sakowicz* 1639, OP 116, 111; *u Hapona Kisluka* 1662, PnM 515; **Hapun**: *Hapun Bodawicz* 1558, IB 38; *Hapun Chlebkowicz* 1560, PK 8; *Hapun Pssenniczny* 1560, IN 63; **Hapien**: *Hapien Rudczyc* 1558, IB 37; **Hapim**: *Hapim Joskowicz* 1560, PK 14; **Hapa**: *Hapa z Mielnika, piekarz* 1580, JI 81.

Atanazy, gr. Ἀθανάσιος ‘nieśmiertelny’, łac. Athanasius (BubK 47–48), cerk. Афанасий (Sup. 126) > **Opanas**: *Opanas Nuszowicz* 1545, IMŁI 92; *Opanas filius Jasman* 1569, AU 24.

Eustacjusz//Eustazjusz, gr. Ευστάθιος//Εφστάθιος (: gr. εὐ-σταθής ‘dobrze zbudowany, silny, zdrowy’, łac. Eustathius (Janow. 92), cerk. Евстафий, pot. Остап (Sup. 177) > **Ostap**: *Ostap Cisiukow* 1558, RG 361; *Ostap Sanka Babiczi* 1560, PK 12; *Ostap Pawłow* 1578, IG 61; *Ostap Lebieź* 1639, OP 135; *Ostap Kaliszik, Ostap Karluk, Ostap Pawlik* 1662, PnM 413, 414, 535; → **Ostapek**: *Ostapek Swinczyk* 1662, PnM 525; **Ostapko**: *Ostapko Holunczyc, Ostapko Kudawidowicz, Ostapko Nackowicz* 1551, IMŁII 301, 235, 304; *Ostapko Kalisiewicz, Ostapko Kurczewicz* 1558, IB 37, 36; *Ostapko z Iliaszem* 1558, IS 53; *Waszko a Ostapko Mikuliczi* 1558, RG 5; *Ostapko Chodkowicz, Ostapko Laczewicz* 1560, PK 8, 14; *Ostapko Stohniejkowicz* 1560, PMŁ 178; *Ostapko Cimoszowicz, Josko, Ostapko Siczewiczi* 1560–1563, RBS 475, 459; *Ostapko Mieleszkowicz* 1567, IMBS 182; *Ostapko olim Andreae* 1569, AU 265; *Ostapko Cyganow, Ostapko Klepacz, Ostapko Niebyth* 1578, IG 82, 305, 67; *Ostapko Siemionowicz* 1639, OP 124, por. niżej.

– młodsze przyswojenie θ = f

Aretas (gr. Ἀρέτας albo z nabat. charita, cerk. Арефа) > **Orefa**: *Orefa Kodzicz* 1545, IMŁ 105, por. wyżej.

Ateneusz, gr. Ἀθηναίος ‘ateński’, łac. Athenaius, ros. st. kalend. Атений, Афинея (Sup. 125, 126 > **Ofiey**: *Andrzej syn Ofiey z Brańska* 1558, IB 34.

Eleutery, Eleuteriusz, gr. Ελευθέριος, Ελεφθέριος (: εκευθερος ‘swobodny, dostojny’), cerk. Еливферий, pot. Олферий (Janow. 81, Sup. 180) > **Olifer**: *Olifer Omelianowicz* 1639, OP 112; **Olifier**: *Olifier Bucko* 1639, OP 142, por. wyżej.

- Eustacjusz//Eustazjusz, gr. Ευστάθιος//Εφσθάθιος (: gr. εϋ-σταθής ‘dobrze zbudowany, silny, zdrowy’, łac. Eustathius (Janow. 92), cerk. Евстафий (Sup. 177) > **Ostafiej**: szł. *Ostafiej s. Janow*, szł. *Ostafiej s. Piotrow* 1569, AU 267, 277; *Ostafiei Kuniec*, *Ostafiei Stary* 1571, IT 14, 36; *Ostafiej Andrzejowicz* 1639, OP 109, por. wyżej.
- Mateusz (gr. Ματθαίος, łac. Mathaeus, cerk. Матфей) > **Matfiej**: *Matfiej Chotianów* 1578, IG 329; **Matofiej**: *Matofiej Doylid* 1578, IG 323; *Matofiej poddany iegomosci pana Markowskiego* 1662, PnM 518, por. wyżej.
- Parteniusz (gr. Παρθένιος, łac. Parthenius, cerk. Парфений) > **Parf(i)en**: *Parffen Kuryanow* 1558, RG 32; *Parfien Jakowcew*, *Parfien Jakowów* 1578, IG 308, 315; *Parfien Łopienks*, *Parfen Wieszeni* 1639, OP 121, 108; *Parfen Kuchowicz* 1662, PnM 530, 527; **Parafin**: *Parafin Buczynik*, *Parafin Karpos*, *Parafin Kuczewski*, *Parafin gospodarz*, *Parafin Sutulik*, *Parafin Szczerbaczyc*, *Parafin Troczuk* 1662, PnM 433, 424, 430, 432, 439, 440, 423; **Parafinik**: *laboriosus Parafinik* 1662, PnM 446, por. wyżej.
- Tespeziusz, gr. Θεσπέσιος, łac. Thespesius, Thessias, cerk. Феспесий (Теспé-сий) (Sup. 322; <http://www.pravenc.ru/text/187483.html>) > **Fes**: *Fes Rybak* 1662, PnM 524.
- Taleusz, gr. Θαλλέλιος, łac. Thaleleus (: θάλλω ‘wypuszczać liście, zieleń się, kwitnąć’ i ελαία ‘drzewo oliwne, oliwka’ Mall 214), cerk. Фалалей, Фаллелей, Фалелей, Талале (Sup. 317) > **Faley**: *FaleyTykanik* 1662, PnM 412; **Falij**: *Falij Muzyka* 1662, PnM 425; → **Falko**: *Kuśnierz Falko z Bielska* 1580, JI 81; *Falko Kwasnikowicz* 1551, IMŁII 242.
- Teodor (gr. Θεόδωρος, łac. Theodorus, cerk. Феодор) > **Fieodor**: *Fieodor Koziół* 1639, OP 109; **Fedor**: *Fedor Bartłomiejczyk*, *Fedor Bohdanka*, *Fedor Bucko*, *Fedor Chilimonik*, *Fedor Iwanow*, *Fedor Iwaskiewicz*, *Fedor Korohod*, *Fedor Orzeszkowicz*, *Fedor Woynach* 1639, OP 143, 111, 142, 116, 114, 135, 125; *Fedor Bondar*, *Fedor Maximik*, *Fedor Ondroszyk*, *Fedor Wasilewicz*, *Fedor Winnik* 1662, PnM 522, 425, 422, 114, 523; **Fedko**: *Fedko Daszkowicz* 1528 JI 196; *Fedko Kopacz* 1551, IMŁII 231; *Fedko Osipowicz*, *Fedko Oleszczuk*, *Fedko Oleszkowicz* 1662, PnM 520, 424, 512; **Fedzko**: *Fedzko Szeraiowicz*, *Fedzko Waskowicz* 1560, PML 179, 160; *Fedzko*, *Macko Buraczyk* 1639, OP 142; **Fiedor**: *Fiedor Wielblanin* 1528, JI 187; *Fiedor Proskur* 1558, IS 48; *Hrehor*, *Michael olim Fiedor de Szumki* 1569, AU 245; *Fiedor Jukow*, *Fiedor Rynczew* 1578, IG 315, 87; ...*pana Fiedora Wahanowskiego* 1580, JI 122; *Fiedor Zosimowicz* 1639, OP 108; *Fiedor Bohdanik*,

Fiedor Czczel, Fiedor Cizik, Fiedor Kinczuk, Fiedor Kowal, Fiedor Panasik, Fiedor Wasilik 1662, PnM 427, 432, 428, 420, 434, 442; **Fiedko**: *Fiedko Daniłowicz, Fiedko, Fiedko Holunczyc, Fiedko Koka, Fiedko Krijwcewicz, Fiedko Kuczkowicz, Fiedko Niedenczyc, Fiedko Voit, Fiedko Zimny* 1551, IMŁII 271, 242, 301, 269, 310, 305, 262, 342, 317; *Fiedko Hrynkow, Fiedko Najmów, Fiedko Prokopiew* 1578, IG 139, 335, 85; *Fiedko Kasztan* 1662, PnM 426; **Fidko**: *Fidko Pietraszewicz* 1567, IMBS 183; **Fiedzko**: *Fiedzko Bura, Fiedzko Skorenczyc, Fiedzko Wołczko* 1551, IMŁII 269, 293, 294, 326; *Fiedzko Doroszewicz, Fiedzko Dumaiewicz, Fiedzko Hnojko, Fiedzko a Wasko Hredczycze, Fiedzko... Anton Iwanowicz, Fiedzko Kuchowicz Ławnik, Mac a Fiedzko Kurianowicze, Fiedzko, Zienko Mielechowicz, Fiedzko Hadzko Szywniewicz* 1560, PMŁ 153, 142, 165, 169, 140, 156, 170, 148, 150, 178; **Fiedzia**: *Zien a Fiedzia Klimowicze* 1560, PMŁ 133; **Fiedz**: *Fiedz Kosciuniczyc, Fiedz Raszkowicz, Fiedz Redczyc, Fiedz Steckowicz* 1551, IMŁII 297, 296, 281, 231; → F: **Fieda**: *Fieda Ziółczycha* 1662, PnM 428, por. wyżej.

Teonas, gr. Θεωνάς, łac. Theonas (Janow. 263), cerk. Феона, pot. Феон, Фен (Sup. 321); **Fien**: *Fien Czczutka* 1551, IMŁII 298.

Tomasz (gr. Θουμᾶς, łac. Thomas, cerk. Фома) > **Fomik**: *Fomik Hawryło Kościukowicz* 1560, PMŁ 167, por. wyżej.

3. Podsumowanie

W tekstach urzędowych sporządzanych w języku łacińskim zazwyczaj, chociaż nie zawsze, zachowywano łacińską lub zlatynizowaną postać imienia, a zatem gr. β, φ, θ były zapisywane odpowiednio z łac. b, ph, th: gr. β – *Abraham, Balthazari, Barbara, Bartholomeus, Cherubin, Elizabeth, Fabianus, Gabriel, Jacobus, Sebastianus*; gr. φ – *Christopherus, Josephus, Philip, Philon, Raphael, Seraphini, Stephanus, Theophil, Sophia*; gr. θ – *Dorothea, Hiacinthus, Mathias, Mathaeus Theodorus, Theophil, Thomas filius Thoma* itd. W pozostałych tekstach urzędowych sporządzanych w języku polskim lub starobiałoruskim występują formy imion przyswojone w polszczyźnie i językach wschodniosłowiańskich. Teksty polskie gromadzą więcej imion przejętych z łaciny lub języków zachodnioeuropejskich i przyswojonych w polszczyźnie, na bazie których rozwinęły się formy od nich pochodne: *Abram z żonq, Jabram, śl. Ambroży i Jambroży, Balta-*

zar, od Barbary żony, śl. Bartłomiej, Bartek, szl. Bazyli, Biel, Benedykt, szl. Błażej, pan Cherubin, Elżbieta, Fabian, Gabriel z żoną, szl. Jakub, Sebastian, Urban itd. Teksty sporządzane w języku starobiałoruskim w większym stopniu odzwierciedlają obecność imion z fonetyką wschodnią: *Awdziesz, Awram, Auram, Chilimon, Choczey, Chroł, Hawryło, Jakow, Jewchim, Jowa, Ochrem, Olichwier, Osip, Owierko, Owsyey, Pachnutyj, Sawa, Sowasczyan, Stiepan, Supron, Warusza, Wasiley, Wasili, Waśko* itp. Nie jest to jednak ogólnie przestrzegana zasada, bowiem formy wschodniosłowiańskie imion występują zarówno w tekstach starobiałoruskich, jak i polskich oraz łacińskich, por. łac.: *Chroł Paszczyk de Prochenki, Coszcziuk olim Waszko, Owierko olim Homa, Supron olim Hricz, Wasia rutena* i in.; pol. tekst: *Appa żona Sawki Marciniucha, pana Wasilego Kobyleńskiego, Truchan brat jego* itp.

Imiona przejęte w okresie wczesnego chrześcijaństwa, tj. z dwóch pierwszych warstw chronologicznych (biblijne i wczesnochrześcijańskie) są wspólne dla obu konfesji. W naszym materiale można wyodrębnić wśród nich kilka grup:

- 1) Pierwszą grupę tworzą imiona bardzo popularne zarówno wśród katolików jak i prawosławnych z względną równowagą form wschodnich i zachodnich. Do takich można zaliczyć imiona: *Gabriel//Hawryło; Maciej (Mathias)//Matwuj, Stefan//Ściepan, Tomasz//Foma (Choma)* itd.
- 2) Drugą grupę tworzą imiona bardziej popularne w wariacie katolickim, rzadziej występujące w formie wschodniosłowiańskiej, por.: *Abraham//Awraam, Abram//Awram, Agata//Agafia (Agata i Hapa), Barbara//Warwara (Barbara i Warka, Wasia), Bartłomiej//Warfołomiej (Bartosz, Bartek, Bartoszek, Boltr, Bołtruk i Warko), Jakub//Jakow, Mateusz (Matheus)//Matfiej (Matwiey), Sebastian//Sewasian (Sobiech, Sobek, Sopko)* itd.
- 3) Do trzeciej grupy możemy zaliczyć imiona z przewagą form cerkiewnych i wschodnich: *Hiob//Iow (Jowa, Jew), Saba//Sawwa//Sawa (Sawka), Bazyli//Wasilij (Wasiley, Wasil, Wasiel, Waś, Wasiuta, Waśko); Teodor//Fieodor (Chodor, Chodorij, Chodko, Chotko, Chwedor, Hwiedor, Chwedko, Chwedzko, Chwedz, Chwiedor, Chwiedyey, Chwiedka)* itd.
- 4) Kolejną grupę tworzą imiona i formy od nich pochodne z kalendarza katolickiego oraz wspólne dla obu konfesji, lecz występujące wyłącznie w wersji katolickiej: *Ambroży, Błażej, Baltazar, Benedikt, Biel, Cherubin, Dorota (Dorothea), Elżbieta, Fabian, Hiacynt (Jacenty), Teofil (Tophil), Tobiasz, Urban* itd.

- 5) Do piątej grupy włączają się imiona pochodzące z kalendarza prawosławnego, niewystępujące w formach łacińskich i spolszczonych: *Abdiasz//Awdij* (*Awdziesz, Awdzisz, Hawdziesz, Owdziesz, Owdziey, Owdzin*); *Agaton//Agafon* (*Hapon*), *Euzebiusz//Jewsiewij* (*Owsiey*), *Flor//Froł* (*Chroł, Chrol, Chroc, Chros*), *Focjusz//Fotij* (*Choczey, Choc, Choca, Choicz*), *Pafnucy//Pafnutij* (*Pachnutyj, Pachnik*), *Parteniusz//Parfien, Pinnufij* (*Pinow*), *Sofoniasz//Sofinija* (*Sohniej, Sowon, Sowonko*), *Taleleusz//Fałalej* (*Faley, Falij, Falko*), *Teonas//Feona* (*Fien*) itd.

Poświadczane są również hybrydy polsko-wschodniosłowiańskie, co wskazuje na wzajemne oddziaływanie i przenikanie kultur: *Ambrożey, Bakun, Eufrosinia, Jakuw, Sabba*.

Analiza ujawniła koegzystencję na Podlasiu w XVI–XVII w. katolickiego i prawosławnego systemu imienniczego. Imiona chrześcijańskie z najstarszych dwóch warstw chronologicznych używane były przez katolików i prawosławnych w charakterystycznych dla obu wyznań formach. Zapożyczenia imion trzeciej warstwy chronologicznej były wykorzystywane w zależności od konfesji: imiona katolickich świętych nadawano w formach typowych dla chrześcijaństwa zachodniego, zaś imiona prawosławnych świętych – w formach cerkiewnych lub wschodniosłowiańskich. Formy potoczne i gwarowe w większym stopniu łączą się z imionami wschodnimi. Zaprezentowany tu fragment chrześcijańskiego imiennictwa funkcjonującego na Podlasiu w XVI–XVII w. skłania do refleksji, że w epoce I Rzeczypospolitej liberalizm polityczny pozwalał na swobodny rozwój obu kultur, czego nie doświadczały już te ziemie w takim zakresie w kolejnych stuleciach.

OZNACZENIE ŹRÓDEŁ

Rękopisy

- | | | |
|-----|---|---|
| AKJ | – | <i>Akta Konsystorza Janowskiego</i> , Archiwum Diecezjalne w Siedlcach, syg. 148 (od roku 1477 do końca XVII w.). |
| IA | – | <i>Inwentarz włości augustowskiej z 1565 roku</i> , Archiwum Główne Akt Dawnych w Wardzawie, Archiwum Potockich w Radzynie 213. |
| IG | – | <i>Inwentarz przyjęcia darów starostwa grodzieńskiego z 1578 roku</i> , AGAD, Archiwum Kameralne I/10. |

- IMŁI – *Inwentarz starostwa mielnickiego i łosickiego. Regestr popisu z 1545 roku*, AGAD, Archiwum Skarbu Koronnego, dz. LVI, M. 2.
- IMŁII – *Inwentarz starostwa mielnickiego i łosickiego z 1551 roku*, AGAD, ASK, dz. LVI.
- IT – *Inwentarz starostwa tykocińskiego, 1571 i 1573 r.*, AGAD, ASK, dz. LVI, t. 4.
- KB – *Księga grodzka Brańska 1640–1641*, APB w Białymstoku.
- KD – *Księga ziemska drohicka (sumariusz) 1640–1697*, APB w Białymstoku.
- KWB – *Księgi wójtowskie, burmistrzowskie królewskiego miasta Mielnik 1631–1698*, APB w Białymstoku.
- LM – *Laudum mielnickie, 1647–1700*, Archiwum Woronieckich z Huszlewa, APB w Lublinie.
- MK – *Metryka Koronna 168, 169*, AGAD w Warszawie.
- PK – *Rejestr pomiaru włócznej miasta Kleszczel z 1560 r.*, APB w Białymstoku.
- PML – *Rejestr pomiaru włócznej starostwa mielnickiego i łosickiego z 1560 r.*, AGAD, ASK, dz. LVI.
- RM – *Rejestr podatku pogłównego powiatu mielnickiego z 1673 r.*, AGAD, ASK, dz. I, nr 70.
- RP – *Rejestr poborowy pogłównego z 1663 r.*, AGAD, ASK, dz. I, nr 70, k. 684–686.
- RPD – *Regestr dwojga w roku 1676 uchwalonego*, Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, Rkps 1099, 775.
- S. – *Summaryusz czyli Krodki sposób wynalezienia Metryk od Roku 1665 do 1824 przez X.Z.K.*, Archiwum parafialne w Tykocinie (brak oznaczenia stron w dokumencie).

Druki

- AK – *Актовая книга Мельницкого городскаго суда*, AWAK t. XXXIII, Wilno 1908. Lata 1562–1567 – s. 61; 1567–1571 – s. 69; 1583–1586 – s. 92; 1599–1600 – s. 153–156.
- AU – *Spis szlachty ziemi bielskiej i drohickiej składającej przysięgę na wierność Koronie Polskiej w 1569 r.*, [w:] *Akta Unii Polski z Litwą 1385–1791*, wydali S. Kutrzeba i W. Semkowicz, Kraków 1932, s. 236–264.
- IB – *Inwentarz miasta Brańska z 1558 r.*, AWAK, t. XIV, Wilno 1887, s. 24–45.
- IMBS – *Inwentarz wsi Mielezki, Bielewicze i Supraśl z 1567 r.*, AWAK, t. XIV, s. 181.

- IN – *Inwentarz miasta Narwi z 1560 r.*, AWAK, t. XIV, s. 61–76.
- IS – *Inwentarz miasta Suraż z 1558 r.*, AWAK, t. XIV, s. 46–60.
- Jl – *Popis wojenny ziemian województwa podlaskiego z 1528 r. Powiat Bielski, Drogicki i Mielnicki 1580 r.*, [w:] A. Jabłonowski, *Polska XVI wieku pod względem geograficzno-statystycznym*, t. VI, Podlasie. *Źródła dziejowe*, t. XVII, cz. I, Warszawa 1908.
- JIII – *Spis urzędników województwa podlaskiego XV–XVII w.*, [w:] A. Jabłonowski, *Polska XVI wieku pod względem geograficzno-statystycznym*, cz. III, Warszawa 1910, s. 242–256.
- O – *Opis starych i nowych granic grodzieńskich, bielskich i goniądzkich, 1536 r.*, [w:] *Археографический сборникъ документовъ относящихся къ истории северо-западной Руси*, t. I, Wilno, s. 18–31.
- OP – Исайковський П., Белозоръ Х., *Ординація королевськихъ пуць въ лесничествахъ бывшего Великого Княжества Литовского составленная... въ 1641 году*, Вильно 1871.
- PnM – *Перепись населения Мельницкого повета по приходам и вероисповеданиям, 1662 g.*, AWAK, t. XXXIII, s. 497–536.
- RBS – *Regestr pomiaru miasta Brańska i Suraża z należącymi do nich włościami z 1560–1563 r.*, [w:] *Писцовая книга Гродненской экономии съ прибавлениями*, cz. II, Wilno 1882.
- RG – *Regestr pomiaru włoćznej ekonomii grodzieńskiej dokonanej w latach 1558–1563*, [w:] *Piscovaja kniga Grodnenskoj ekonomii s pribavlenijami*, cz. I, Wilno 1881.
- UP – *Urzędnicy podlascy XIV–XVIII wieku. Spisy*, oprac. E. Dubas-Urwanowicz, W. Jarmolik, M. Kulecki, J. Urwanowicz, Kórnik 1994.

LITERATURA LEKSYKOGRAFICZNA

- BubK – Bubak J., *Księga naszych imion*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1993.
- Janow. – Janowowa W. i in., *Słownik imion*, Wrocław–Warszawa–Kraków, 1991.
- Mall – Malec M., *Imiona chrześcijańskie w średniowiecznej Polsce*, Kraków 1994.
- LV – *Latin Vulgate*, <https://wordproject.org/bibles/vg>; <http://vulgate.org> [dostęp: 14.02.2018].
- Skul. II – Skulina T., *Staroruskie imiennictwo osobowe*, cz. I–II, Wrocław 1973–1974.
- SŁP – *Słownik łacińsko-polski*, oprac. K. Kumaniecki, Warszawa 1976.
- Sup. – Суперанская А.В., *Словарь русских личных имен*, Москва 1998.

Tron.-Wal. – Tronina A., Walewski P., *Biblijne nazwy osobowe i topograficzne. Słownik etymologiczny*, Częstochowa 2009.

LITERATURA

- Agasso D. i in., *Święci na każdy dzień*, Kielce 2006.
- Bednarczuk L., *Stosunki etnolingwistyczne na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego [Zarys problematyki]*, [w:] *Dzieje Lubelszczyzny*, t. VI, Lublin 1992, s. 55–71.
- Bercoff G.B., *О программе изучения языков в иезуитской коллегии в Вильнюсе и о языковой ситуации в Великом княжестве Литовском*, [w:] *Języki w Wielkim Księstwie Litewskim i we współczesnych państwach środkowej i wschodniej Europy: analogie i dziedzictwo*, Budapeszt 1998, s. 17–19.
- Hauptová Z., *Několik poznámek k přeímání řeckých osobních jmen do staroslověnštiny*, „Onomastické Práce” 1968, nr 2.

NETOGRAFIA

- el.wikipedia.org › wiki › Μητροπολ [dostęp: 12.06.2020].
- <http://www.pravenc.ru/text/187483.html> [dostęp: 10.06.2020].
- <https://mail.google.com/mail/u/0/#inbox/QgrcJHsTgssrgjLNXQNBcgBPQS-FLRbqLzJl?projector=1&messagePartId=0.1> (w pracy stosuje się skrót: SGrP: Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, pdf).
- www.jhi.pl › psj › Filon_z_Aleksandrii [dostęp: 7.06.2020].

POZOSTAŁE SKRÓTY

Skróty ksiąg biblijnych – wg Biblii Tysiąclecia

- | | | |
|-------|---|----------------|
| akad. | – | akadyjski |
| bibl. | – | biblijny |
| cerk. | – | cerkiewny |
| czas. | – | czasownik |
| etym. | – | etymologia |
| germ. | – | germański |
| gr. | – | grecki |
| gw. | – | gwarowy |
| hebr. | – | hebrajski |
| itp. | – | i temu podobne |

łac.	–	łaciński
nabat.	–	nabatejski
n.etn.	–	nazwa etniczna
pol.	–	polski
por.	–	porównaj
pot.	–	potoczny
ros.	–	rosyjski
scs.	–	staro-cerkiewno-słowiański
sem.	–	semicki
stwniem.	–	staro-wysoko-niemiecki
stczes.	–	staroczeski
strus.	–	staroruski
sum.	–	sumeryjski
św.	–	święty
tj.	–	to jest
w.	–	wiek
wsł.	–	wschodniosłowiański
zach.-sem.	–	zachodniosemicki
zob.	–	zobacz

Zofia Abramowicz

University of Białystok

SUMMARY

Adaptation of Consonants in the Names of Christian Inhabitants of Podlasie Region in the 16th–17th Centuries

The article deals with the problem of adapting selected consonants: Greek β , φ , θ and their Latin equivalents in Christian names taken by Podlasie region Catholics and Orthodox from various sources. The research showed that the most changes took place during the adaptation of the Greek φ and θ . In Podlasie, the adaptation of these consonants depended on the source of the borrowing of the name, the period of the borrowing and the language in which the name was registered in the sources. In Latin first name was usually written in Latin form or Latinized. In texts written in Polish and Old Belarusian, the names are certified in forms adapted to the Polish or East Slavic languages and dialect.

The analysis showed the free development of both the Catholic and the Orthodox name system. Christian names from the oldest two chronological layers were used by Catholics and Orthodox Christians in forms characteristic for these both confessions. The names of the third chronological layer were used depending on the confession: the names of Catholic saints were given in forms typical of Western Christianity, and the names of Orthodox saints were given in Orthodox or East Slavic forms. The presence of hybrid forms of names indicates that the cultures interacted and penetrated with each other.

Keywords: anthroponymy, name, Christianity, adaptation, phonetics, consonantism.

Słowa kluczowe: antroponimia, imię, chrześcijaństwo, adaptacja, fonetyka, konsonantyzm.



Yehuda Pen (1854–1937), *Witebsk, początek XX wieku*

Anna Mezenko

Witebski Uniwersytet Państwowy
im. Piotra Maszeraua (Białoruś)
ORCID: 0000-0002-5192-767X

ЦЕРКОВНЫЕ НАЗВАНИЯ ВНУТРИПОСЕЛЕНЧЕСКИХ ОБЪЕКТОВ В ТОПОНИМНОЙ СИСТЕМЕ БЕЛАРУСИ: ТЕРРИТОРИАЛЬНАЯ ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ

Изучение проявления глобализации как процесса всемирной экономической, политической, культурной и религиозной интеграции и унификации свидетельствует о повышении в последние десятилетия роли именно локального компонента, который отражает уникальность регионального материала. В урбанонимии и виконимии, являющимися носителями ценной культурно-исторической информации, особым образом отражается мировидение и миропонимание народа. Поэтому все большую актуальность приобретают исследования самых разных их семантических зон.

Одну из задач внутрипоселенческой топонимии, или конлокативно-топонимии¹, ономатологи видят в формировании представлений о состоянии и перспективах развития общенациональной системы именования внутригородских объектов. Описать современное состояние белорусской урбанонимной и виконимной систем можно, только изучив все региональные урбанонимные и виконимные подсистемы. Результаты изучения

¹ Под конлокативно-топонимией понимаем совокупность названий объектов, существующих внутри городов, сельских поселений и садоводческих товариществ. См.: A. Mezenko, *Names of Topographic Objects within Settlements as a Unit of Belarusian Toponymic Terminology: Problems of Splitting and Integration*, «Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska» 2019, sectio: Filologiae, Vol. 37, с. 149–156.

конлокационимиконов шести областей Беларуси позволяют заключить, что в разных зонах страны наблюдаются различные местные особенности. Рассмотрение территориальной дифференциации локальных конлокационимных подсистем будет способствовать выявлению универсального и отличительного в их функционировании, определению требований к использованию анализируемых названий.

Отсюда цель данного исследования – выявление места и роли церковных названий внутрипоселенческих объектов в конлокационимной системе Беларуси и их территориальной дифференциации.

Материалом исследования послужили полные списки названий линейных объектов населенных пунктов Беларуси, хранящиеся в Национальном кадастровом агентстве Республики Беларусь, а также архивные данные. При анализе и статистической обработке материала были задействованы описательный, сопоставительный, ареальный, элементы статистического метода.

Вопросы, связанные с культурным и историческим потенциалом отэкклезионимных урбанонимов, частично нашли отражение в наших исследованиях², а также в работах М.Л. Дорофеенко³, Р.В. Разумова⁴ и др. Несмотря на существование отдельных научных публикаций, место и роль церковных названий внутригородских объектов в урбанонимной и виконимной системах Беларуси специально не рассматривались. Необходимость изучения урбанонимов и виконимов, связанных с церковными объектами и понятиями, обуславливается также тем фактом, что многие из них в силу разных исторических событий и процессов вышли из употребления: были уничтожены архитектурные памятники, для на-

² А. Мезенко, *Духовность и пути ее репрезентации в белорусской урбанонимии и виконимии*, [в:] *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich. Język. Literatura. Kultura. Historia*, ред. Z. Abramowicz, K. Korotkich, т. 1, Białystok 2016, с. 325–332; А.М. Мезенко, *Отэкклезионимные урбанонимы как имена собственные, соотносимые с категорией святости*, [в:] *Материалы междунар. метод. семинара «Витебщина и Смоленщина в языковых и культурных контактах: история и современное состояние»*, вып. 2, Смоленск 2011, с. 74–78.

³ М.Л. Дорофеенко, *Виконимия как экспонент культурно-исторического развития Витебской и Брестской областей*, [в:] *Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: материалы II Междунар. науч. конф.*, ч. 1, Екатеринбург 2012, с. 102–103.

⁴ Р.В. Разумов, *Урбанонимы, мотивированные экклезионимами, в системе городских названий*, [в:] *Русское народное слово в языке и речи: Материалы Всероссийской науч.-практ. конф., посвящ. 75-летию Арзамасского гос. пед. института им. А.П. Гайдара (22–24 октября 2009 года)*, Арзамас–Саров 2009, с. 310–315.

звания которых они служили. Как результат во многих случаях стала недоступной и связанная с изучаемыми наименованиями важная культурная и историческая информация, социум лишился не только самих объектов, их названий, но и определенного объема знаний: церковные названия улиц и других линейных объектов воплотили в себе национальные ценности, значимые для белоруса как представителя этноса смыслом.

В настоящее время, по наблюдениям С.А. Смирновой, при интерпретации слов церковно-религиозной сферы исследователи придерживаются разных подходов: «первый подход предполагает рассмотрение единиц церковной сферы в рамках религиозной лексики, второй – как самостоятельной группы слов (в последнем случае подразумевается различение понятий «церковная лексика» и «религиозная лексика»)»⁵. К церковной лексике автор относит «языковые единицы, которые характеризуют богослужение и его части, церковные обряды и таинства, именуют лиц, непосредственно участвующих в этих обрядах (имеющих право совершать эти обряды и соучаствующих в таинствах), называют места, где совершаются обряды и таинства, предметы, используемые в этих обрядах, а также церковные книги и праздники»⁶.

История формирования данной группы лексики насчитывает много столетий. С 988 г. по начало XX в. церковная лексика входила в активный словарный запас русского языка. В течение же XX века эта часть лексического состава пережила два «бума».

Первый, обусловленный господством после 1917 г. атеистической идеологии, в соответствии с которой отрицалось право человека на вероисповедание, посещение церковных учреждений и все, что соотносилось со сферами «Религия» и «Церковь», подлежало запрету, состоял в утрате актуальности этой группы лексики. Указанные сферы в советское время оказались отодвинутыми на периферию общественной жизни⁷, в результате чего церковная лексика пополнила собою разряд пассивной части словаря. Второй «бум», вызванный распадом СССР и сопутствовавшими

⁵ С.А. Смирнова, *О понятии «церковная лексика»*, «Научный диалог» 2014, № 12 (36), Филология, с. 84.

⁶ Там же, с. 96.

⁷ Ю. Н. Михайлова, *Религиозная православная лексика и ее судьба (по данным толковых словарей русского языка)*, автореферат диссертации... кандидата филологических наук, Екатеринбург 2004, с. 3.

ему общественно-политическими и культурными событиями, наоборот, способствовал возрождению религиозной жизни и активизации функционирования религиозной и церковной лексики в речи носителей русского языка. Неслучайно в средствах массовой коммуникации того времени его квалифицировали как «религиозный бум», «духовное возрождение», «православный ренессанс», «второе крещение постсоветской России» и т. п.

Перечисленные квалификационные оценки остаются актуальными и для характеристики состояния церковно-религиозной сферы и обеспечивающей ее лексики и в начале XXI в. Активно восстанавливаются разрушенные и возводятся новые храмы, возвращается в активный словарный фонд церковная лексика.

Под церковными названиями в данном исследовании понимаются урбанонимные и виконимные единицы, восходящие к наименованиям мест совершения обрядов и таинств и понятиям церковно-религиозного характера.

Все типы внутриселенческих названий – линейные, территориальные и точечные – включают в свой состав церковную лексику. При этом разные периоды в развитии конлокационимии Беларуси характеризуются различной долей участия церковной лексики в каждом из перечисленных типов.

На протяжении XI–XV вв. главенствующее место в номинации внутриселенческих объектов с использованием церковной лексики занимали точечные – церкви, храмы, костелы, монастыри: *Свято-Благовещенская церковь* (Витебск, основана в XI в., построена в 1120–1130-е гг.), *Свято-Борисо-Глебская (Коложская) церковь* (Коложский посад, 2-я пол. XII в.), *црква бжия прчстой успения* (Озерищи, 1377 г.)⁸, *Свято-Успенский мужской монастырь* (Жировичи, церковь построена во 2-й пол. XV в.), *Свято-Николаевская церковь* (Великие Сехновичи Брестской обл., построена в 1475 г.) и др.⁹

Их судьба условно может быть представлена тремя хронологически неравнозначными периодами, первые два из которых соотносятся по

⁸ *Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археологической комиссией. В 5 т., т. 1*, Санкт-Петербург 1846, с. 5. Названия приводятся в орфографии источника.

⁹ А.М. Кулагін, *Праваслаўныя храмы на Беларусі: Энцыклапедычны даведнік*, Мінск 2001.

длительности как 10 к 1. Первый, период развития и совершенствования, длился более девяти столетий (XI–XIX вв.) и характеризуется неуклонным увеличением числа экклезионимов. Второй, занявший около девяти десятилетий (1917–1991 гг.), период деструктивный, привел к резкому сокращению анализируемого типа названий и самих объектов. Третий период, начало которого связывают со временем распада СССР, тесно связан с социальными реалиями XXI в. – «возвратом общества к духовным религиозным ценностям, возрождением прежних и строительством новых храмов, необходимостью восстановления культурно-исторических объектов и их названий, имеющих непреходящее значение для культуры народа»¹⁰.

Достаточно соотнести данные о количестве церквей и других мест совершения обряда в Беларуси 1990 г., т.е. в конце второго периода (православных церквей – 477, костелов – 167, старообрядческих церквей – 22, мечетей – 1, синагог – 1¹¹), и в первое двадцатилетие третьего (православных церквей – 1597¹², костелов – 510¹³, старообрядческих церквей – 34¹⁴, мечетей – 8¹⁵, синагог – 15¹⁶, кирх – 3¹⁷), чтобы убедиться в возросшем влиянии религии на многие сферы жизнедеятельности людей и в том, что без изучения этой части урбанонимного и виконимного поля невозможно в достаточной мере точно представить содержание исторического процесса в целом.

В XVI–XIX вв. рядом с номинацией точечных объектов активно расширяется круг названий линейных объектов – улиц, переулков, спусков, – образованных от слов церковно-религиозного содержания. Ср.: *Благовещенская ул.* – Витебск, 1783 г., Минск, 1870 г.; *Воскресенская ул.* – Каменец, 1777 г., Минск, 1866 г., Новогрудок, 1866 г.; *Ильинская ул.* –

¹⁰ О.А. Борисевич, *Экклезионимия Беларуси: структурный, номинативный, лингво-географический аспекты*, автореферат диссертации... кандидата филологических наук, Минск 2012, с. 3.

¹¹ *Колькі ў рэспубліцы цэркваў*, «7 дней», 5–11.03.1990, с. 5.

¹² *Белорусский экзархат*, <https://ru.wikiredia.com/wiki> [доступ: 4.04.2020].

¹³ *Католицизм в Белоруссии*, <https://ru.wikipedia.org/wiki> [доступ: 4.04.2020].

¹⁴ *Старообрядческие церкви*, https://globus.tut.by/type_tn_starover.htm [доступ: 4.04.2020].

¹⁵ *Ислам в Белоруссии Мечети*, <https://ru.wikipedia.org/wiki> [доступ: 4.04.2020].

¹⁶ *Категория: Синагоги Белоруссии*, <https://ru.wikipedia.org/wiki> [доступ: 4.04.2020].

¹⁷ *Кирхи – в Бресте, Гродно*, <https://virtualbrest.by/news34073.php> [доступ: 4.04.2020].

Полоцк, 1552 г., Могилев, 1578 г., Бобруйск, 1639 г., Минск, 1870 г.; *Крещенская ул.* – Минск, 1866 г., *Никольская ул.* / *Микольская ул.* – Могилев, 1378 г., Слоним, 1662 г., Витебск, 1825 г., Логойск, 1840 г. и др.

Переходя к анализу номинационного процесса в XX в., следует прежде всего обратить внимание на то, что именно по внутриселенческой топонимии, восходящей к церковным названиям, проходит граница между началом и концом указанного столетия. До 20-х, а в некоторых регионах страны и до 30-х годов урбанонимикона белорусских городов включали до 20% названий улиц, имеющих отношение к лексике церковно-религиозного содержания. Так, по данным плана г. Витебска 1904 г., в городе в самом начале XX в. функционировало 17,8% таких урбанонимов: *Богословская ул.*, *Малая Богословская*, *Богоявленская ул.*, *Воскресенская ул.*, *Петровская ул.*, *Верхне-Петровская ул.*, *Нижне-Петровская ул.*, *Поперечно-Петровская ул.*, *Ново-Петровская ул.*, *Грязно-Петровская ул.*, *Духовская набережная*, *Духовская ул.*, *Духовской пер.*, *Ильинская ул.*, *Большая Ильинская ул.*, *Малая Ильинская ул.*, *Поперечно-Ильинская ул.*, *Ильинская пл.*, *1-й Ильинский пер.*, *2-й Ильинский пер.*, *Кантоническая ул.*, *Кладбищенская ул.*, *1-й Костельный пер.*, *2-й Костельный пер.*, *3-й Костельный пер.*, *Кстовский пер.*, *Никольская ул.*, *Никольская набережная*, *Покровская ул.*, *2-я Покровская ул.*, *Покровская ул.* (в другом районе города), *Рождественская ул.*, *Старо-Монастырская ул.*, *Ново-Монастырская ул.*, *Троицкая ул.*, *Успенская ул.*

Многие из них образовывали своеобразные «кусты», включавшие до семи–девяти единиц, условно деля территорию города на части, формируемые вокруг наименований церковных объектов, что способствовало выполнению ими своей основной функции – служить адресом.

Кардинальное изменение политических вех в октябре 1917 г. привело к резкому сокращению анализируемой части урбанонимии, начавшемуся сразу после установления власти советов. Празднование каждой новой годовщины Октябрьской революции и Российской коммунистической партии (РКП) уносило в небытие десятки, а по территории всей страны, вероятно, сотни церковных названий. Так, в честь 10-й годовщины Октябрьской революции витебский урбанонимикон лишился 11 церковных названий – *Духовская ул.*, *Духовской пер.*, *Ильинская пл.*, *Большая Ильинская ул.*, *Поперечно-Ильинская ул.*, *Верхне-Петровская ул.*, *Грязно-Петровская ул.*, *Нижне-Петровская ул.*, *Поперечно-Петровская ул.*,

*Рождественская набережная, Троицкая ул.*¹⁸, – ни одно из которых до сих пор не восстановлено; в честь 25-летия РКП в Гомеле в результате переименования ушло 3 названия: *Спасская ул., Церковный пер., Богадельная ул.*¹⁹ Минск с 1919 по 1990, по приблизительным подсчетам, потерял около 30 наименований, больше всего в 1919–1920-е гг.: *Архиерейская слобода, Архиерейский пер., Благовещенская ул., Богадельная ул., Богоявленская ул., Воскресенская ул., Георгиевская ул., Доминиканская ул., Кладбищенская ул., Крещенская ул., Николаевская ул., Петропавловская ул., Преображенская ул., Соборная пл., Троицкая гора, Троицкая пл., Троицкий рынок, Фелицианская ул.*; в другие годы: *Архиерейская роща, Бернардинская ул., Екатерининская ул., Ильинская ул., Лютеранская ул., Монастырская ул., 1-й Семинарский пер., Троицкая ул., Францисканская ул.* и др.²⁰

К концу XX в. в белорусском урбанонимиконе практически не осталось церковных названий.

Начало XXI в. знаменует изменение отношения к религии. Религиозной стороне жизни общества начинает уделяться все больше внимания. Проблемы возвращения отечественного исторического наследия все чаще возбуждают интерес к культовым сооружениям как хранителям религиозных ценностей, культуры. Растет число названий улиц, переулков, площадей, образованных от наименований церквей, храмов, костелов и других мест совершения обряда.

По данным Национального кадастрового агентства Республики Беларусь, в конце первого десятилетия XXI в. в стране насчитывается немногим более четырех десятков урбанонимов и виконимов, имеющих отношение к лексике церковно-религиозного содержания. Распространены они на всей территории Беларуси и образованы преимущественно от христианских экклезионимов.

Превалируют на современной карте Беларуси названия, восходящие к православным святыням (*Георгиевская ул.* – г. Брест, дер. Синкевичи Лунинецкого р-на, дер. Вежки Жабинковского р-на, *Свято-Афанасьевская ул.*,

¹⁸ А.М. Мезенко, *К культурно-историческому аспекту анализа урбанонимии: судьба церковных названий в Беларуси*, «Веснік Віцебскага дзяржаўнага ўніверсітэта» 1998, № 3 (9), с. 59–60.

¹⁹ «Звезда», 3.07.1923, с. 3.

²⁰ *Переименования улиц Минск*, <https://eminsk.fandom.com/ru/wiki> [доступ: 14.04.2020].

Свято-Никифоровская ул., ул. Серафима Саровского – г. Брест, *Спасо-Преображенская ул.* – дер. Смольяны Оршанского р-на и др.), что легко объяснимо: как свидетельствуют многие исследования, исторически православие было первой религией на данной территории, распространялось в основном равномерно, и большинство современных белорусов – православные.

Несмотря на низкую степень представленности данного типа названий в национальных урбанонимиконах и виконимиконах (от 0,03% до 0,21%), анализируемый материал позволил выявить три локальные зоны их распространения: западную, центральную и восточную.

Фреквентативно среди указанных выделяется центральная зона, представленная названиями населенных пунктов Минской области, количество исследуемых единиц в которой составляет 0,21% от общего числа названий улиц, восходящих к лексике церковно-религиозной сферы: *Всехсвятская ул., Иерусалимская ул., Кальварийская ул., Кальварийский проезд, ул. Кирилла и Мефодия* – Минск и др. Репертуар урбанонимов и виконимов Минщины состоит преимущественно из единиц, образованных от экклезионимов двух семантических групп – а) наименований в честь православных праздников, б) наименований в честь святых.

Ядро минского урбанонимикона включает 14 единиц, восходящих к наименованиям культовых сооружений в честь общехристианского праздника Рождества Христова, которым верующие отмечают рождение сына Божьего Иисуса Христа: *Рождественская ул.* – г. Жодино, деревни Дроздово, Курганово, Тарасово, Цнянка Минского р-на, агрогородки Новоселье, Новый Двор, Озеро; *Рождественский пер.* – г. Марьина Горка, дер. Цнянка; *1-й Рождественский пер* – дер. Дроздово; *2-й Рождественский пер.* – г. Жодино, дер. Дроздово; *3-й Рождественский пер.* – г. Жодино.

Околоядерное пространство формируют урбанонимы и виконимы, репрезентирующие наименования культовых сооружений в честь двенадцатого праздника Успения Богородицы, отмечаемого как день кончины Божьей Матери (*Успенская ул.* – аг. Крупица, аг. Новый Двор); праздника Покрова Богородицы, в основе которого предание о явлении в 910 г. Богородицы во Влахернском храме Константинополя (*Покровская ул., Покровский пер.* – аг. Весёя Слуцкого р-на); праздника зимнего солнцестояния (Коляды), символизировавшего начало нового года – и солнечного, и сельскохозяйственного, – который с принятием христианства превра-

тился в праздник рождения Иисуса Христа (*Колядная ул.* – дер. Боровляны Минского р-на, дер. Носилово Молодечненского р-на); основного христианского праздника Воскресения Господня (*Воскресенская ул.* – г. Солигорск), а также в честь святых. Поскольку особым почетом у православных христиан окружено имя Николая Чудотворца, в его честь на территории Беларуси названо много храмов, соборов, часовен, монастырей. Причем зафиксированы две формы употребления данного агнионима – Николай, Никола/Микола. Поэтому не случайны, а закономерны виконимы *Николаевская ул., Николаевский пер.* – аг. Колодищи Минского р-на; *Никольская ул.* – дер. Дроздово Минского р-на. Заметное место в православной экклезионимии принадлежит названиям в честь Георгия Победоносца, которые послужили базой для создания урбанонимов и виконимов *Георгиевская ул.* – г. Вилейка, аг. Колодищи Минского р-на, *Георгиевский пер.* – аг. Колодищи Минского р-на.

На периферии внутрипоселенческого топонимного поля находим названия улиц, возникшие на базе экклезионимов в честь святых Ильи, Пантелеимона, Кирилла, Мефодия, Екатерины: *Ильинская ул., Екатеринбургинская ул.* – аг. Колодищи Минского р-на, *Пантелеймоновская ул.* – г.п. Мачулищи Минского р-на, *ул. Кирилла и Мефодия* – г. Минск, а также наименований учебных заведений: *Семинарийская ул., 1-й Семинарийский пер., 2-й Семинарийский пер., 3-й Семинарийский пер.* – г. Молодечно – и других социальных объектов: *Кладбищенская ул.* – аг. Веселя, дер. Целевичи Слуцкого р-на, *Кальварийская ул., Кальварийский проезд* – г. Минск, *Кальварийский пер.* – аг. Неманица Борисовского р-на.

Западную зону представляют конглокационимиконы Брестчины и Гродненщины. При этом ядро максимальной концентрации исследуемых единиц находится на территории второй из них. Степень используемости церковных названий в указанных областях составляет 0,17 и 0,18% от общего числа названий линейных объектов соответственно. Несмотря на то, что количественная разница между указанными степенями данной зоны и центральной равна лишь трем или четырем сотым процента, реальная наполняемость семантических групп экклезионимов, участвовавших в процессе номинации внутрипоселенческих объектов, заметно разнится. Так, во-первых, преимущественно в урбанонимиконах западной зоны находим названия улиц, образованные от наименований католических монашеских орденов, ср.: *Доминиканская ул.* – г. Гродно.

Думается, кстати будет вспомнить, что урбанонимы, восходящие к наименованиям монастырей доминиканцев, известны на территории Беларуси с XVII в. Архивные документы свидетельствуют о существовании в 1638 г. в Брест-Литовске *Доминиканского моста (...most Dominikański podle ulicy Kowalskiej)*; в 1605 г. в Берестье *Доминиканского Рва (Co do Placów w ulicy Kowalskiej idąc z Miasta po lewey stronie nad Rowem Dominikanskim...)*, в 1936 г. в Пинске *Доминиканской улицы (Ulica Dominikańska)* и др²¹. Судьба их сложилась по-разному: большинство было переименовано, начиная с 1866 г.; отдельные функционируют до настоящего времени.

Во-вторых, только в урбанонимиконах западной зоны зафиксированы названия улиц, образованные от слова *кляштор*, существующего в польском (*klasztor*) и белорусском (кляштар) языках в значении 'католический монастырь': *Кляшторный пер.* – аг. Гольшаны Ошмянского р-на.

В-третьих, только в урбанонимиконах западной зоны отмечены названия улиц, данные в честь святых, канонизированных в начале XXI в., в частности в честь Папы римского, предстоятеля Римско-католической церкви с 16 октября 1978 по 2 апреля 2005 года, беатифицированного 1 мая 2011 года Папой римским Бенедиктом XVI и канонизированного 27 апреля 2014 года Папой римским Франциском и сослужившим ему папой на покое Бенедиктом: ул. *Яна Павла II* – г. Сопоткин.

Что же касается восточной зоны, репрезентируемой урбанонимными и виконимными системами Витебской и Гомельской областей, то количество исследуемых единиц в них не достигает даже одной десятой процента и составляет 0,09% от общего количества названий внутригородских и внутрисельских объектов на Витебщине и 0,03% на Гомельщине. Репертуар их конглокационимов в своем большинстве повторяет набор урбанонимов и виконимов центральной зоны и состоит преимущественно из единиц, образованных от экклезионимов двух семантических групп – а) наименований в честь православных праздников (ср.: *Рождественская ул.* – г. Буда-Кошелево, *Покровская ул.* – гг. Витебск, Гомель, *Троицкая ул.* – г. Новополоцк), б) наименований в честь святых (*Ильинская ул.* – г. Орша, ул. *Евфросиньи Полоцкой* – г. Полоцк). Немно-

²¹ А.М. Мезенко, *Имя внутригородского объекта в истории. Об урбанонимах Беларуси XIV – нач. XX в.*, Минск 2003.

гочисленны в поселениях восточной зоны названия улиц, производящей базой для которых стали апеллятивы, служащие наименованиями видов церковных построек: *Монастырская ул.* – дер. Тодулино Витебского р-на, *Церковная ул.* – дер. Конковичи Петриковского р-на.

Таким образом, под словосочетанием *церковные названия* в конлокационимии понимаются не только единицы, связанные со сферой «Церковь», но и со сферой «Религия», и относятся нами к церковно-религиозной лексике. Церковные названия, реализующие ценностно-смысловую и культурно маркированную информацию, выступают носителями духовной культуры белорусского народа.

Разные периоды в развитии конлокационимии Беларуси характеризуются различной долей участия церковной лексики в каждом из типов внутрипоселенческих названий – линейных, территориальных и точечных. По внутрипоселенческой топонимии, восходящей к церковным названиям, проходит граница между началом и концом XX столетия, характеризующегося двумя «бумами» в использовании церковных названий.

Несмотря на низкую степень представленности церковных названий в национальных урбанонимиконах и виконимиконах (от 0,03% до 0,21%), существует три локальные зоны их распространения: западная, центральная и восточная, – отличающиеся друг от друга не только фреквентативно, но и содержательно. Показательно, что среди названий линейных объектов садоводческих товариществ такие единицы не зафиксированы.

Комплексное исследование церковных названий может дать многое для осмысления и описания этого пласта онимной лексики с позиции духовности.

ЛИТЕРАТУРА

- Мезенка Г.М., *Лікі і лічбы ў славянскай урбаніміі: набор, сімволіка, асаблівасці функцыянавання*, «Onomastica» 2017, № 61 (1), с. 43–54.
- Мезенко Г.М., *Государственное белорусско-русское двуязычие и проблемы нормализации белорусской ономастики*, «Вестник Российского университета дружбы народов» 2017, № 14 (2), Серия: Вопросы образования: языки и специальность, с. 199–205.

Мезенко А.М., Частотность годонимов как экспонент культурно-исторической информации, «Известия Смоленского государственного университета» 2017, № 38 (2), с. 106–113.

Мезенко А.М., Особенности номинации аптек: семантическое зонирование, «Studia Wschodniosłowiańskie» 2018, t. 18, с. 177–187.

Mezenka H., *Names of Topographic Objects within Settlements as a Unit of Belarusian Toponymic Terminology: Problems of Splitting and Integration*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2019, sectio: Filologiae, Vol. 37, с. 149–156.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

аг.	–	агрогородок
в.	–	век
вв.	–	век
г.	–	год
г.	–	город
гг.	–	годы
дер.	–	деревня
др.	–	другие
пер.	–	переулок
пл.	–	площадь
пол.	–	половина
р-н	–	район
т.п.	–	тому подобное
ул.	–	улица

Anna Mezenko

Vitebsk State University
named after P.M. Masherov

SUMMARY

Church Names of Intra-Settlement Objects in the Toponymic System of Belarus: Territorial Differentiation

Improvement of science is accompanied by transformation of its conceptual framework. Intra-settlement names, for terminological definition of which conlocation-onimy is proposed, become the object of research in the first decades of the 21st

century. Church names, which implement value-semantic and culturally marked information, bear spiritual culture of the Belarusian people. Different periods in the development of Belarus's conlocationonymia are characterized by different shares of participation of church vocabulary in each of the types of intra-settlement names, including linear, territorial and point names.

Despite the low degree of representation of church names in national urbanonymicons and vikonymicons (from 0.03% to 0.21%), there are three local zones of their distribution: western, central, and eastern, which differ not only in frequency of use, but also in terms of their meanings. This proves geographic, mental and linguistic separateness of the studied range. As a result, the western and the eastern zones act as two conlocationonymic spaces, maximally different from each other at the beginning of the 21st century. It is illustrative that among the names of linear objects of horticultural associations such units are not recorded at all.

The research materials may be used in scientific research while working on theoretical problems of toponymical regional studies and conceptualization of the phenomenon of conlocationonymy, as well as in understanding and describing this layer of onymic vocabulary from a spiritual point of view.

Keywords: church names, church and religious sphere, ecclesionym, conlocationonym, nomination process, onym, territorial differentiation, urbanonymy, viconymy.

Ключевые слова: церковные названия, церковно-религиозная сфера, эклезионим, конлокационим, процесс номинации, оним, территориальная дифференциация, урбанонимия, виконимия.



Taras Szewczenko (1814–1861), *Monaster Wydubicki w Kijowie*, 1843

Natalia Sokil-Klepar

Lwowski Uniwersytet Narodowy
im. Iwana Franki (Ukraina)
ORCID: 0000-0002-4156-5978

РЕЛІГІЙНІ СПОРУДИ В НОМІНАЦІЇ ЛОКАЛЬНОГО ПРОСТОРУ

Релігія відіграє важливу роль у житті багатьох людей. Це своєрідна ціннісна орієнтирна мапа для кожного. Вагомими в суспільстві є і культові споруди, до яких відносять ті, що певним чином зв'язані з релігійною обрядовістю. В Україні це можуть бути церкви, монастирі, каплички, фігури святих. Якщо зникала певна споруда, то про її існування в минулому засвідчують сучасні мікротопоніми (локальні географічні назви). Мікротопонім – власна назва невеликого, найчастіше природного фізико-географічного, зрідка того об'єкта, що створила людина. Це може бути земельна ділянка господарського призначення, яка (назва) має вузьку сферу застосування: функціонує в межах лише певної мікротериторії, відома вузькому колу людей, які живуть поблизу названого мікрооб'єкта; мікротопоніми – назви урочищ, полів, гаїв, лісів, частин лісів, лук, господарських угідь, мікроспоруд (колодязів, мостів, будок, вишок, зимівель, кордонів, мисливський будиночків тощо); до складу мікротопонімів нерідко зараховують ще мікрогідроніми, мікроороніми, мікрохороніми та ін.¹ Сьогодні в Україні мікротопоніми досліджують О. Мосур, О. Проць, О. Василик, В. Баньої та ін.

Мікротопоніми в основному природного характеру, однак є і антропогенного. Споруди – це рукотвори, а мікротопоніми, похідні від них,

¹ Д.Г. Бучко, Н.В. Ткачова, *Словник української ономастичної термінології*, Харків 2012, с. 121–122.

метонімічно переходили на прилеглі території, скажімо, поля, кутки населених пунктів, ліси, верхи тощо. Такі назви є свідками часу, в якому вони створені, відбитком релігійних поглядів жителів населених пунктів. Тому локуси, на яких були свого часу споруджені різноманітні об'єкти, втілюють явища певних епох у мовних одиницях.

Джерельною базою пропонованої статті послуговували власні польові записи, а також матеріали: *Топоніміка Турківщини* (Львів 2004), *Словник мікротопонімів і мікрогідронімів північно-західної України та суміжних земель* (Луцьк 2006), Н. Сокіл *Мікротопонімія Сколівщини* (Львів 2008), М. Габорак *Назви гір і полонин Івано-Франківщини. Словник-довідник* (Івано-Франківськ 2008), М. Габорак *Топонімія Галицької Гуцульщини. Етимологічний словник-довідник* (Івано-Франківськ 2011) та деякі інші. У дослідженні репрезентовано мікротопонімний аналіз здебільшого західних теренів України.

Монастир. Відомо, що поселення часто засновували поблизу укріплених монастирів. Традиційно монастир – «релігійна громада ченців або черниць, що з належними їй землями та капіталами становить церковно-господарську організацію»². Такі тенденції реалізуються й у мікротопоніміконі, оскільки примонастирські землі так і номінувалися – *Монастирські*. Деякі з них залишаються й досі, наявність інших закладена в семантиці мотивувальної бази мікротопонімів, що відтворюють існування раніше подібних об'єктів.

Отож, на території України зафіксовано: *Монастир* / *Манастир* (гора, горб, урочище, печерний комплекс, кут села), *Монастирик* (пагорб), *Монастирики* (урочище), *Монастирець* (гора), *Монастирок* (пагорб, хутір), *Монастирчик* (потік). Апелятив *кляштор* («католицький монастир») виявлено поодинокі в західноукраїнському мікротопоніміконі: *Кляштор* (кут села, урочище).

Згідно з матеріалом, найчастіше зазнавали іменування від апелятива *монастир* гори, пагорби, урочища. Це може свідчити про те, що монастирі були розташовані не в центрі населеного пункту, а високо в горах, подалі від людського ока. Також цей факт варто метафорично мотивувати, адже гора – одна з основних міфологем. Вершина гори, за

² *Словник української мови: в 11 т*, т. 4, Київ 1973, с. 794.

людською уявою, зв'язана з небесами. На горі часто знаходилися будь-які святилища. Виявлено здебільшого семантичні деривати, що інколи ускладнені ще на апелютивному рівні демінутивними афіксами *-ик*, *-ець*, *-чик*, *-ок*. Позитивне забарвлення мотиваторів свідчить про прихильне ставлення людей до такого роду споруд. Та й узагалі сакральні об'єкти виконували потужну охоронну функцію в населеному пункті.

Поодинокі мікротопоніми зафіксовано із присвійно-локативним суфіксом *-чин-а* (*Монастирищина* (ліс, кут села, урочище)), що характерний для багатьох слов'янських мов. Такий афікс пріоритетний для мікротопонімів. На думку української вченої Л. Масенко, генеза словотвірного типу з цим суфіксом появилася серед найменувань земельних ділянок, що виникали у зв'язку з купівлею, продажем або передачею їх у спадщину і походили від особової назви колишнього власника³. Звісно, власність могла належати не тільки окремій особі, а й спільнотам.

Також зрідка в мікротопонімах, похідних від релігійних споруд, подибуємо афікс *-иц-е* (*Монастирище* (гора)) загальнослов'янської етимології. Цей формант уживається на означення місця, де щось було розташовано. У конкретному випадку йдеться про монастир.

Приналежність об'єкта виявляється і за допомогою форманта *-ськ* (*-цьк*): *Монастирське* (пагорб, відріг), *Монастирський* (поле, потік), *Монастирецька* (гора), *Монастирська Гора* (горби), *Монастирські Келії* (територія). На думку В. Горпинича, цей ад'ектонімний суфікс найчастіше виражає відношення до поселення, походження з певного поселення, приналежність населенню, місцезнаходження⁴. Варто зауважити, що з монастирським життям часто асоціювалися й *келії* – житло ченців. На українській території виявлено урочище *Келії*. Звісно, мотивація зрозуміла. Та гіпотетично, якщо історично не було засвідчено жодного монастиря на тій території, то, мікротопонім міг тлумачитися образним значенням цього слова – місце, що віддалене, з можливістю усамітнитися.

Струмок *Монастирний* у своїй структурі містить афікс *-н-*, що є полісемантичним. У конкретному випадку він, поєднуючись із іменником на позначення споруди, виражає просторове відношення.

³ Л. Масенко, *Генезис та історичний розвиток назв на -чин-а (-чин-а)*, «Мовознавство» 1984, № 6, с. 58.

⁴ В.О. Горпинич, *Проблеми вивчення слов'янської ад'ектонімії*, «Ономастика і апелютиви (проблеми словотвірної дериватології)» 1999, вип. 7, с. 51.

Для мікротопонімії характерним та вирізняльним із-поміж інших видів онімів є одиниці на кшталт *Загора*, *Підпосіч*. Від культової споруди зафіксовано мікротопонім *Підмонастир* (хутір). На структурно-словотвірні особливості таких назв є різні погляди вчених. Логічно, що утворилася вона від прийменникової формації *Під Монастирем*. Та для економії мовних ресурсів, спрощеної вимови, зрештою, моноформлення одиниці локативний мікротопонім лексикалізувався із подальшою втратою флексії орудного відмінка. Такі структури часто номінують одиницями префіксального типу. Із семантичного погляду, префікс *під-* вказує на чітку просторову локалізацію: де саме знаходиться мікрооб'єкт?

З-поміж мікротопонімів зафіксовано ще *Керничку під Монастирем* (криниця). Власне, у цій назві диференціатором є сама споруда. Відомо, що оніми використовують із метою розрізнення однотипних об'єктів. Якщо у населеному пункті є чимало криничок, то для їхньої диференціації застосовують додатковий елемент номінації, що бере на себе головну роль у низці схожих локусів. У цьому мікротопонімі функції й семантика прийменника аналогічні – вказівка на просторовість локусу.

У контексті відмонастирської етимології мікротопонімів варто тлумачити й *Чернечу Гору* (гора, цвинтар). Онім утворився від присвійного прикметника *чернечий* – той, який належить ченцеві, монастирю.

Церква. Основною спорудою у багатьох українських населених пунктах є церква. Вона зазвичай розташована або в центрі села, або на пагорбі (якщо це гориста територія), що втілювало певні світоглядні позиції жителів. Як було вище зауважено, в народному розумінні гора асоціюється з чимось священним. Історично складалося так, що церкви були зруйновані, та про їхню наявність сьогодні можуть нагадувати мікротопоніми. Оніми такого типу вказували здебільшого на приналежність церкві тих чи інших об'єктів або ж називали місця, де колись була розташована церква.

Прилеглі до церков землі номінували як *Церковні*. За лексикографічними джерелами, це були «землі, що належали церквам та монастирям. Набуття церквою нерухомого майна розпочалося із введенням християнства в Україні-Русі наприкінці X ст. Основною формою забезпечення добробуту церковної організації була десятина (право отримувати десяту

частину прибутків, що надходили від князів, данини, суду і мита), запроваджена на всій християнізованій території Київської Русі. Від кінця XI до першої третини XIII ст. закладено первинну основу церковного землеволодіння»⁵. Звісно, у сучасності вже немає таких приписів.

В українському мікротопоніміконі зафіксовано назви: *Церковна* (вулиця, стежка, гора, річка), *Церковне* (поле, джерело), *Церковний* (поле) *Церквянський* (куток села). Ці власні назви відприкметникового походження вказували насамперед на посесивні ознаки локусу. Так номінували поля, гори, що належали церкві, стежки, що вели до неї, кутки населених пунктів, де була розміщена церква.

Виявлено чимало демінутивних форм мікротопонімів, що свідчить про особистісне, доволі позитивне ставлення до церкви зокрема й до релігії загалом: *Церквиця* (кут села, озеро), *Церковка* (долина, куток), *Церковки* (поля), *Церківця* (куток села), *Церковця* (ліс). Демінутивний словотвір – вихідна база деривації української мови. Аналізовані мікротопоніми – семантичні деривати, адже експресивні афікси не є мікротопонімівними. Та все ж, на рівні сприймання, комунікації, такі одиниці викликають приємні враження. Найчастіше до локальних назв додавалися суфікси *-щ-я*, *-к-а*, *-ц-я*. На думку дослідників, суфікси демінутивності надають новоутвореному слову різних експресивних значень, що пов'язані з категорією суб'єктивної оцінки предмета і його ознак. Вони виражають значення зменшеності, яке супроводжується здебільшого ще й семантикою суб'єктивної позитивної оцінки – значенням пестливості⁶.

Локальні афікси *-щ-е*, *-иськ-о* відображені в мікротопонімах *Церквище* (урочище), *Церковисько* (кут села) Науковці твердять, що «суфікси *-ище/-исько* є найпоширенішими словотворчими формантами на означення назв місця (*nomina loci*) в українських та інших слов'янських мовах»⁷.

⁵ О.М. Волощенко-Віслобокова, *Землі церковні*, http://esu.com.ua/search_articles.php?id=15976 [доступ: 12.05.2020].

⁶ І.В. Денисовець, Л.І. Дерев'яно, *Емоційно-оцінний потенціал словотворчих суфіксів демінутивності та пестливості в сучасній українській дитячій прозі*, «Вісник КНЛУ» 2019, Серія Філологія, т. 22, № 1, с. 20–21.

⁷ Я.П. Редьква, *Ойконіми Львівської та Галицької земель із формантами *-isce/*-isko в історичному аспекті*, «Мовознавство» 2006, № 4, с. 67.

Та більшість виявлених онімів – двокомпонентної структури, у якій опорне слово – географічний термін, а диференціатор – відносний прикметник *церковний* (-а, -е): *Церковна Дорога* (дорога), *Церковна Лінія* (кут села) («там знаходиться монастир і церква»), *Церковна Нивка* (ліс), *Церковна Яма* (урочище), *Церковне Багно* (болото), *Церковний Бік* (кут села), *Церковний Ліс* (ліс), *Церковний Провулок* (провулок), *Церковинське Поле* (поле), *Церков'янський Струмок* (струмок). Можна зауважити, що схожі мікротопоніми формувалися як від геогенних (*яма, багно, ліс, поле, струмок*), так і антропогенних (*дорога, лінія, нивка, бік, провулок*) об'єктів. Деякі з природних локусів овіяні легендами, наприклад, люди кажуть, що у *Церковному Болоті* потонула церква. Це не дарма, адже локуси на кшталт болота, багна, непрохідного лісу, скель асоціюються з негативом. До речі, на західноукраїнських теренах, а саме на Івано-Франківщині, зафіксовано скельний комплекс *Дідча (дідькова) Церква*. Назва оксиморомного характеру, адже поєднує в собі несумісні поняття. Антропогенні об'єкти діяльнісно, просторово або ж посесивно марковані.

Прийменникові формації найчастіше виражають де-орієнтацію (*біля, коло, за*), зрідка – куди-орієнтацію (*до*): *Біля Церкви* (поле, урочище), *До Церкви* (дорога), *За Церквою* (поле), *Коло Церкви* (вигін, поле, хрест, цвинтар). У конкретних випадках церква – це той примітний, центральний об'єкт, на який люди орієнтуються у просторі.

Каплиця. Назви каплиць в українському мікротопоніміконі побутують зрідка. Виявлено такі одиниці: *Каплиця* (урочище), *Капличка* (кут села, урочище), *Каплички* (поле), *Капличка під Свинчором* (капличка). Найчастіше такі локуси вказують на територію, де була колись або існує сьогодні вказана споруда.

Фігура, хрест. У мікротопонімному просторі зафіксовано низку локальних одиниць, що пов'язані з фігурами святих, хрестами. Їх доцільно розглядати як монументальні споруди, що створені для поклоніння, та є джерелом пам'яті. Д. Щербаківський, відомий знавець української культури, стверджував, що звичай ставити придорожні хрести, фігури, каплички є загальнохристиянським. Їх переважно споруджували коло річок, потоків, при дорозі, аби могло поклонитися якомога більше людей.

Україна теж славилася великою кількістю ландшафтних хрестів та фігур. На Поділлі, скажімо, на початку ХХ ст. їх налічувалося близько 4500, а в Галичині можна було надібати на один кілометр дороги з десятків таких монументів⁸.

Доволі часто на в'їзді до села або ж на інших місцевих локусах ставили хрест: *Хрест біля Кадуба* (хрест), *Хрест на Плоснині* (хрест), *Хрест на Березі* (хрест), *Брід у Хрестах* (брід, джерело), *За Хрестом* (урочище), *Коло Хреста* (орне поле). Символіка хреста багатогранна, та, мабуть, основним смисловим навантаженням був оберіг від різноманітних нещастя, хвороб, стихій. В Україні ставили хрести також і як спогад про великі або важкі часи. Тому чимало сучасних хрестів приурочені пам'яті Небесної Сотні.

Науковці вважають, що «фігури святих і хрести як охоронців громади чи окремої родини ставили і біля церков, і по краях села. Найчастіше, крім згаданих хрестів, установлювали фігури Матері Божої, менше – св. Миколая, Івана Хрестителя, архангелів. Таке місце найчастіше називали фігурою. Ця назва є досить стійкою й зберігається навіть після знесення фігури»⁹. Однак мікротопонімів із цим номеном в основі збережено не так багато: *Божої Матері* (фігура), *Велика Фігура* (гора), *За Фігурою* (частина вулиці), *Коло Фігури* (кут села), *Під Святим Яном* (круча), *Коло Святого Яна* (ліс).

Отож, мікротопоніми відрелігійного походження доволі часто трапляються в онімному просторі українців. Такі одиниці творять своєрідний захисний ореол. Вони втілюють ціннісні імперативи нації, вказують на прихильне ставлення до християнства. Мікротопоніми можуть існувати довго, незважаючи на зникнення самого об'єкта. Тому географічні локальні назви тривкі у часі. Їхня присутність у мовленні українців чітко реалізує думки сучасної письменниці Ліни Костенко: «Ще назва є, а річки вже немає». Власні назви здатні «переживати» свої локуси, «утримувати» в основі ниточки минулого, щоб тісно пов'язати його з майбутнім. Мікротопоніми – джерело важливої інформації ландшафтного, культурного, релігійного життя населення.

⁸ Д. Щербаківський, *Українське мистецтво. II*, Київ–Прага 1926, с. ХХІ.

⁹ М. Кугутяк, М. Паньків, *Топоніми як джерело до вивчення сакральних пам'яток Прикарпаття*, «Карпати: людина, етнос, цивілізація» 2014, вип. 5, с. 252.

ЛІТЕРАТУРА

- Бучко Д.Г., Ткачова Н.В., *Словник української ономастичної термінології*, Харків 2012.
- Словник української мови: в 11 т.*, т. 4, Київ 1973.
- Масенко Л., *Генезис та історичний розвиток назв на -щин-а (-чин-а)*, «Мовознавство» 1984, № 6.
- Горпинич В.О., *Проблеми вивчення слов'янської ад'ектонімії*, «Ономастика і апеллативи (проблеми словотвірної дериватології)» 1999, вип. 7.
- Волощенко-Віслобокова О.М., *Землі церковні*, http://esu.com.ua/search_articles.php?id=15976 [доступ: 12.05.2020].
- Денисовець І.В., Дерев'яно Л. І., *Емоційно-оцінний потенціал словотворчих суфіксів демінутивності та пестливості в сучасній українській дитячій прозі*, «Вісник КНЛУ» 2019, Серія Філологія, т. 22, № 1.
- Редька, Я. П., *Ойконіми Львівської та Галицької земель із формантами *-isce/*-isko в історичному аспекті*, «Мовознавство» 2006, № 4.
- Щербаківський Д., *Українське мистецтво. II*, Київ–Прага 1926.
- Кугутяк М., Паньків М., *Топоніми як джерело до вивчення сакральних пам'яток Прикарпаття*, «Карпати: людина, етнос, цивілізація» 2014, вип. 5.

Natalya Sokil-Klepar

Ivan Franko National University of Lviv

SUMMARY

Religious Buildings in Naming of the Local Environment

The present article describes the role of religious buildings in naming of elements of the local environment. Religious objects, such as monasteries and churches, are some of the most frequent motivators of microtoponyms. Such microtoponyms disclose religious, cultural, worldview, and axiological features of the nation. Roots of these words evidence the past existence of monasteries, chapels, churches, etc. in the researched territories.

In our times, names of religious buildings act as motivators of geographical units that name fields, parts of settlements, streams, mountains. Naming of churches is especially emphasized. Two directions of naming were identified among the registered units. They derived their names from angionyms or heortonyms. A vast amount of sacral locuses evidences a certain sacralization of the physical world of the humans.

Keywords: microtoponym, eclezionym, agionym, religious building, local environment.

Ключові слова: мікротопонім, еклезіонім, агіонім, релігійні споруди, локальне середовище.



Giuseppe Canella (1788–1847), *Rynek Les Halles w Paryżu*, 1827

Marina Dorofeenko

Witebski Uniwersytet Państwowy
im. Piotra Maszeraua (Białoruś)
ORCID ID: 0000-0002-1094-7316

РЕЛИГИОЗНАЯ ЛЕКСИКА В НАЗВАНИЯХ УЛИЦ БЕЛАРУСИ И ФРАНЦИИ

В названиях внутригородских (урбанонимы) и внутрисельских (вико-нимы) линейных объектов находит отражение определенная система знаний, мировоззренческих идей, присущих культурно-историческому единству или человечеству в целом. Наименования окружающих человека предметов напоминают нам об обычаях, ритуалах, ценностях, эталонах, моделях и нормах поведения, символах, мифах, которые в совокупности и образуют духовную культуру конкретного народа.

Религиозная тематика находит отражение в именах собственных. Следует отметить, что существуют исследования, посвященные религиозной лексике, содержащейся в различных разрядах онимов. Обратимся к *Словарю русской ономастической терминологии*, чтобы выявить основные разряды онимов, к ней относящихся. Некоторые примеры: *агионим* – имя святого¹ (по уточнению автора, агионимы могут быть включены в состав урбанонимов и топонимов, например, агиотопоним – топоним, образованный от любого агионима²); в какой-то степени библионим – вид идеонима, название, заглавие письменного произведения художественного,

¹ Н.В. Подольская, *Словарь русской ономастической терминологии*, 2-е изд., перераб. и доп., Москва 1988, с. 27.

² Там же, с. 128.

религиозного, научного и др.³; календарное имя (агиографическое имя) – «в русской традиции имя, взятое из церковного календаря (святцев), где имена канонизированных святых перечислены по месяцам и дням их празднования»⁴; каноническое имя – 1) имя, закрепленное как истинное, настоящее традициями мировых религий; 2) в русской традиции – это христианское православное имя в определенной его форме с определенным ударением⁵; конфирмационное имя – имя, которое дается при конфирмации и употребляется лишь в религиозном контексте, выбирается из репертуара крестных имен католиков⁶; крестное имя (крестильное имя, церковное имя) – имя, данное при крещении⁷; монашеское имя (иноческое имя) – новое имя, которое человек получал при постриге в монахи⁸; христианское имя – имя, связанное с христианской религией⁹; экклезионим – класс топонима, собственное имя места совершения обряда, места поклонения религии, в том числе название церкви, часовни, монастыря и т. д.¹⁰ и др. разряды онимов.

Религиозная тематика может пронизывать многие разряды имен собственных. В настоящее время существуют исследования, посвященные их изучению: собственно экклезионимы Беларуси изучались О.А. Борисевич¹¹ в России¹²; особенности формирования и функционирования белорусских урбанонимов и топонимов, мотивированных экклезионимами – А.М. Мезенко¹³. Категорию святости в топонимической номинации анализирует А.М. Мезенко¹⁴. В России данный вопрос разрабатывается

³ Там же, с. 42.

⁴ Там же, с. 71.

⁵ Там же.

⁶ Там же, с. 72.

⁷ Там же.

⁸ Там же, с. 73.

⁹ Там же, с. 77.

¹⁰ Там же, с. 149.

¹¹ О.А. Борисевич, *Экклезионимия Беларуси: структурный, номинативный, лингвогеографический аспекты*, автореф. дис... канд. филол. наук: 10.02.02, Минск 2012.

¹² Е.П. Аригина, *Содержательное и структурное своеобразие русских экклезионимов в типологическом аспекте*, автореф. дис.... канд. филол. наук: 10.02.01, Самара 2008.

¹³ А.М. Мезенко, *Современный провинциальный урбанонимикон как реализатор кодов культуры*, [в:] *Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: материалы II Междунар. науч. конф.: в 2 ч., ч. 1*, Екатеринбург 2021, с. 119–120.

¹⁴ А.М. Мезенко, *Категория святости в топонимической номинации*, «Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского»

в статьях Е.Л. Березович, М.В. Горбаневского, Р.В. Разумова, А.Н. Соловьёва и других ученых.

Объектом данного исследования являются названия линейных объектов (преимущественно улиц, переулков, площадей) Реймса и окрестностей, а также Беларуси, выполняющих адресную функцию, содержащих в своем составе лексику религиозной тематики, и репрезентирующих духовный код культуры.

Цель настоящего исследования – определить группы названий, содержащих в своем составе религиозную лексику и репрезентирующие духовный код культуры. Духовный код культуры, являясь одним из базовых кодов, пронизывает все другие коды. Его представление в языке и культуре исследует В.А. Маслова¹⁵. Ему и другим кодам культуры посвящены труды В.В. Красных¹⁶, А.М. Мезенко¹⁷. Нами установлены пути реализации духовного кода культуры в виконимии Беларуси¹⁸. Духовная жизнь белорусов во многом рассматривается в связи с мифологией¹⁹.

Исследованию белорусской урбанонимии и виконимии посвящены многочисленные труды А.М. Мезенко²⁰, французской, а также

2012, № 1, ч. 1, т. 25 (64), Серия: Филология. Социальные коммуникации, с. 359–363.

¹⁵ В.А. Маслова, *Духовный код и его представление в языке и культуре*, [в:] *Наука – образованию, производству, экономике: материалы XVII (64) Региональной научно-практической конференции преподавателей, научных сотрудников и аспирантов: в 2 т., Витебск, 14–15 марта 2012 г.*, т. 1, Витебск 2012, с. 175–177.

¹⁶ В.В. Красных, *Этнопсихоллингвистика и лингвокультурология: курс лекций*, Москва 2002.

¹⁷ А.М. Мезенко, *Отантропонимная урбанонимия Витебщины и Смоленщины: общие черты и различия*, [в:] *Актуальные проблемы приграничных районов Беларуси и Российской Федерации: материалы международной научно-практической конференции, 27 мая 2011 г.*, Витебск 2011, с. 238–240; А.М. Мезенко, *Современный провинциальный...;* А.М. Мезенко, *Категория святости...;* Г.М. Мезенко, *Коды культуры і ўрбананімія славян: падабенства і варыяцыйныя рэпрэзентацыі*, [в:] *Мовазнаўства. Літаратуразнаўства. Фалькларыстыка: даклады беларускай дэлегацыі, XV Міжнародны з'езд славістаў*, Мінск 2013, с. 99–108.

¹⁸ М.Л. Дорофеенко, *Духовный код культуры и виконимия Беларуси: пути реализации*, [в:] *Русский язык в современном мире: сб. статей по итогам науч.-практ. конф., Смоленск, 22 мая 2014 г.*, Смоленск 2014, с. 96–100.

¹⁹ *Міфалогія беларусаў: энцыклапедычны слоўнік.*, склад. І. Клімовіч, В. Аўтушка, рэд. Т. Валодзіна, С. Санько, Мінск 2011.

²⁰ А.М. Мезенко, *Урбанонимия Белоруссии*, Минск 1991; А.М. Мезенко, *Имя внутригородского объекта в истории: об урбанонимах Беларуси XIV – нач. XX в.*, Минск

французской в сравнении с белорусской – М.Л. Дорофеенко²¹, виконимия Беларуси становится объектом изучения в кандидатской диссертации М.Л. Дорофеенко²².

Реймс – это город на северо-востоке Франции, расположенный в департаменте Марна региона Гранд-Эст. Реймс называют «городом коронаций» или «городом королей», так как на месте, где позже был возведен Реймский собор, епископ Реймский, апостол франков Святой Ремигий крестил короля Хлодвига I. Там же короновалось множество королей Франции. Город включён в национальный список французских Городов искусств и истории, на его территории расположены объекты, включенные ЮНЕСКО в Список объектов всемирного наследия, среди которых Реймский собор.

Религиозная тематика в урбанонимии Реймса представлена названиями, соотносимыми с категорией святости и восходящими к наименованиям храмов, именам лиц, наделенных церковными степенями или должностями, а также лиц, причисленных к лику святых.

Можно выделить группы названий, восходящих к:

1. Именам выдающихся лиц, наделенных церковными степенями или должностями (архиепископов, епископов, прелатов, каноников)

rue Fénelon (фр. *François de Salignac de La Mothe-Fénelon*, Франсуа де Салиньяк де Ла Мот-Фенелон, более известный как Фенелон, французский священнослужитель, писатель, педагог, богослов XVII – начала XVIII вв.);

2003; Г.М. Мезенка, *Віцебшчына ў назвах вуліц: манаграфія: у 2 ч.*, Віцебск 2008; А.М. Мезенко, *Отантропонимная урбанонимия...* и др.

²¹ М.Л. Darafeyenka, *Marqueurs architecturaux dans la toponymie urbaine et rurale de la France*, [в:] *Французский язык на перекрестке культур: актуальные вопросы и перспективы исследования*, Витебск 2019; с. 12–15; М.Л. Дорофеенко, *Национально-культурное наследие в урбанонимии Беларуси и Франции*, [в:] *Ономастика Поволжья*, Великий Новгород 2019, с. 377–381; М.Л. Дорофеенко, *Урбаноним vs виконим: общее и частное (на материале отойконимных названий департамента Марна Большого восточного региона Франции)*, [в:] *Наука – образованию, производству, экономике*, т. 1, Витебск 2019, с. 104–106.

²² М.Л. Дорофеенко, *Виконимия Беларуси: номинативный, лингвогеографический, лингвокультурологический аспекты*, автореф. дис... канд. филол. наук: 10.02.02 – русский язык, Минск 2015.

rue Gerbert (фр. *Gerbert d'Aurillac*, Герберт Орильякский (Аврилакский), также Герберт Реймский, фр. *Sylvestre II*, Папа Римский Сильвестр II), церковный деятель X–XI вв., архиепископ Реймса, Папа Римский. Ученый, математик);

rue du Cardinal Thomas Marie Joseph Gousset (фр. *Thomas-Marie-Joseph Gousset*, Тома-Мари-Жозеф Гуссе, французский кардинал, епископ Перигё, архиепископ Реймса, кардинал. Основатель Национальной Академии Реймса);

rue Hincmar (фр. *Hincmar*, Гинкмар, архиепископ Реймса (IX в.), влиятельный церковный и государственный деятель эпохи Каролингского возрождения);

rue Jacques Bénigne Bossuet (фр. *Jacques-Bénigne Bossuet*, Жак Бенинь Боссюэ, французский проповедник и богослов XVII века, писатель, епископ Мо);

rue du Cardinal Charles de Lorraine (фр. *Charles de Guise, cardinal de Lorraine*, Шарль де Гиз, кардинал Лотарингский, архиепископ Реймский, епископ Мецский, кардинал де Гиз, затем кардинал Лотарингский);

place du Cardinal Louis Henri Joseph Luçon, Луи-Анри-Жозеф Люсон (название присвоено в 1931 г.), Архиепископ Реймса.

2. Именам лиц, причисленных к лику святых

rue Saint-Bruno, Бруно Кёльнский (фр. *Bruno le Chartreux*, также называемый *Bruno de Cologne*, Св. Бруно Кёльнский) католический святой, монах, богослов, основатель ордена картезианцев (фр. *ordre des Chartreux*). Основатель монастыря – Великой Шартрезы (фр. *la Grande Chartreuse*), ставшей колыбелью ордена картезианцев;

place Saint Remi, Ремигий, Ремигий Реймский, или святой Реми, епископ франков, епископ Реймский, апостол франков.

3. Наименованиям религиозных учреждений, которые, в большинстве случаев, образованы от имен лиц, имеющих духовный сан или причисленных к лику святых

place Saint-Nicaise (наименование к названию аббатства, построенного в честь Никасия Реймского, епископа Реймского; священномученика;

rue de la Magdeleine (улица находилась около одноименной церкви, построенной в 1382 и разрушенной в 1794. Это была самая маленькая церковь в городе: 16×5 mètres)²³;

rue Saint Benoît (улица расположена вдоль одноименной церкви, построенной в 1911 г. Бенедикт Нурсийский, или Святой Бенедикт, основатель ордена (480/490–547) бенедиктинцев;

rue Saint-Maurice (улица была проложена около церкви с таким же названием);

rue Saint-Maurice (основана в XVII в. возле церкви с таким же названием, построенной Святым Мавриkiem, христианским мучеником. Актуальная церковь датируется XIII в., много раз она была отреставрирована после пожаров).

В современной белорусской виконимии названия, соотносящиеся с категорией святости, мотивированы *эклезионимами*, восходящими к:

- 1) именованию лиц, причисленных к лику святых: *Алексеевская ул.* (на улице ранее располагалась Алексеевская церковь) – аг. Смольяны Орш. р-на Вт. обл., *ул. Ксенши Блаженной* (улица ведет по направлению к церкви Ксении Блаженной) – дер. Берники Вт. р-на Вт. обл., *Георгиевская ул.* (Свято-Георгиевская церковь) – аг. Синкевичи Лун. р-на Бр. обл.;
- 2) названиям церковных праздников: *Покровский пер.* (храм Покрова Пресвятой Богородицы) – аг. Приболовичи Лельч. р-на Гм. обл., *Успенская ул.* (храм Успения Пресвятой Богородицы) – аг. Крупица Мн. р-на Мн. обл.;
- 3) наименованиям католических монашеских орденов: *Доминиканская ул.* (Доминиканский костел XVIII в.) – аг. Смольяны Орш. р-на Вт. обл.

Структурные и номинационные особенности белорусской эклезионимии анализирует О.А. Борисевич. Ученый приходит к выводу, что на территории Беларуси особо популярны три праздника в честь Девы Ма-

²³ J.-C. Thuret, *Reims: rues et lieux*, Reims 2010, <http://reims-rues-et-lieux.blogspot.com> [доступ: 30.06.2020].

рии: Покров, Рождество и Успение Богородицы²⁴. Это частично отражается и в виконимии, к примеру, внутрисельское название *Покровская ул. / Покровский пер.* зафиксировано на территории четырех областей (Бр. обл., Вт. обл., Гм. обл., Мн. обл.).

Учитывая семантическую связь с названием топографического объекта (в данном случае места совершения религиозного обряда), можно утверждать, что духовный код взаимодействует с топоморфным, репрезентация которого осуществляется с помощью виконимов, получивших наименование по названию типов культовых объектов, например: *Капличная ул.* – дер. Шинавщина Пост. р-на Вт. обл., *Монастырская ул.* – дер. Бони Кост. р-на Мг. обл., *Церковная ул.* – дер. Малое Подлесье Лях. р-на Бр. обл.

Репрезентировать духовный код могут названия, образованные от названия другого географического объекта, включающего сему *свято-сти*: *Святая ул.* – дер. Войтово Вт. р-на Вт. обл. (виконим образован от гидронима Святое озеро).

В виконимии Беларуси функционируют названия, данные в честь белорусских просветителей: *ул. С. Будного* – дер. Гончары Волож. р-на Мн. обл., *ул. Ефросиньи Полоцкой* – п. Береговой Гр. р-на Гр. обл., *ул. Франциска Скорины* – дер. Хомички Моз. р-на Гм. обл.

Наибольшим индексом частотности отмечены виконимы *ул. Скорины / ул. Ф. Скорины / ул. Франтишка Скорины / ул. Франциска Скорины* (в честь белорусского и восточнославянского первопечатника, мыслителя-гуманиста, просветителя, ученого, переводчика и писателя эпохи Возрождения. «Скорина осуществил первое в истории восточнославянской культуры научно-ренессансное издание Библии, которую он рассматривал как итог многовекового духовного опыта человечества, источник мудрости, науки, теоретической и практической (моральной) философии»²⁵), зарегистрированные во всех областях Беларуси: Бр. обл. – 6 н.п., Вт. обл. – 4 н.п., Мн. обл. – 3 н.п., Гр. обл. – 2 н.п., Мг. обл. – 2 н.п., Гм. обл. – 1 н.п. Внутрисельские названия *ул. С. Будного / ул. Сымона Будного* (по фамилии белорусского мыслителя-гуманиста эпохи

²⁴ О.А. Борисевич, *Экклезионимия Беларуси: структурный, номинативный, лингво-географический аспекты*, автореф. дис... канд. филол. наук: 10.02.02, Минск 2012, s. 11.

²⁵ *Просветители земли белорусской*, сост. Т.И. Жуковская, Минск 2012, с. 69.

Возрождения, религиозного реформатора, теолога, филолога, историка, поэта, философа, педагога, продолжателя культурно-просветительской, национально-патриотической и философской традиции Ф. Скорины²⁶) зафиксированы в Минской области (2 н.п.). В одном населенном пункте Гродненской области встречается ул. *Ефросиньи Полоцкой* (в честь представительницы христианского культурно-просветительского движения в Полоцком княжестве XII в., первой женщины этого периода, причисленной к лику святых²⁷).

В Гродненской области функционируют виконимы, образованные от фамилий религиозных деятелей, лиц, носящих духовные звания, наделенных церковными степенями или должностями, имен святых: ул. *Кондрусевича* – аг. Одельск Гр. р-на Гр. обл., ул. *Святого Юзефа* – аг. Геранёны Ив. р-на Гр. обл., ул. *Яна Павла II* – аг. Макаровцы Берест. р-на Гр. обл.

В системе французских имен собственных зарегистрированы наименования, восходящие к названиям различных орденов: *rue des Augustins*, августинцев; *rue des Capucins*, капуцинов; *rue des Carmes*, кармелитов; *rue des Cordeliers*, францисканцев.

Названиями белорусских внутрисельских линейных объектов могут становиться также наименования лиц по вероисповеданию – *Староверская ул.* – дер. Петровичи Пост. р-на Вт. обл.

Анализируя урбанонимный материал XIII–XX вв., А.М. Мезенко выдвигает тезис об активном влиянии христианства на ментальность белорусов, подтверждающийся многочисленными урбанонимами, мотивированными наименованиями мест совершения обряда²⁸. Рассматривая функционирующие в дореволюционном периоде урбанонимы Костромы, Рыбинска и Ярославля, Р.В. Разумов приходит к выводу, что именно в это время появилось больше всего топонимов, образованных от экклезионимов²⁹. Однако советская эпоха внесла коррективы в данные списки названий: под влиянием социальных и идеологических трансформаций в обществе проведены многочисленные переименования линейных

²⁶ Там же, с. 390.

²⁷ Там же, с. 60.

²⁸ А.М. Мезенко, *Имя внутригородского...*, с. 30.

²⁹ Р.В. Разумов, *Особенности дореволюционных систем урбанонимов крупных провинциальных городов*, «Ярославский педагогический вестник» 2009, № 3 (60), с. 177.

объектов, так или иначе связанных с религиозной экстралингвистической информацией. Период возвращения исторических названий, мотивированных экклезионимами, наступает в 90-е гг. Постепенное возрождение урбанонимов, соотносимых с религиозной лексикой, позволяет говорить о них как о знаках-символах, в семантике которых закодирована важная экстралингвистическая информация об объекте.

Таким образом, в широком понимании духовный код в урбанонимии и виконимии репрезентируется совместно с другими кодами (топоморфным, антропоморфным и т. д.) и не сводится только к названиям, мотивированным лексикой религиозной тематики. Его реализуют виконимы, восходящие преимущественно к наименованиям культовых строений, образованных от названий церковных праздников и святых. Факт того, что наименования улиц, содержащие в своем составе религиозную лексику, мотивированы экклезионимами, свидетельствует об их топоцентричности. Выразителями духовного кода выступают также виконимы, соотносящиеся с наименованиями типов культовых объектов; названия внутрисельских линейных объектов, восходящие к фамилиям белорусских просветителей, религиозных деятелей, святых, лиц, носящих духовные звания, наделенных церковными степенями или должностями, лиц по вероисповеданию.

ЛИТЕРАТУРА

- Арина Е.П., *Содержательное и структурное своеобразие русских экклезионимов в типологическом аспекте*, автореф. дис... канд. филол. наук: 10.02.01, Самара 2008.
- Асветнікі зямлі Беларускай: Х – пачатак ХХ ст.: энцыклапедычны даведнік, рэдкал. Г.П. Пашкоў і інш., 2-е выд., Мінск 2006.
- Борисевич О.А., *Экклезионимия Беларуси: структурный, номинативный, лингвогеографический аспекты*, автореф. дис... канд. филол. наук: 10.02.02, Минск 2012.
- Дорофеев М.Л., *Духовный код культуры и виконимия Беларуси: пути реализации*, [в:] *Русский язык в современном мире: сб. статей по итогам науч.-практ. конф.*, Смоленск, 22 мая 2014 г., Смоленск 2014, с. 96–100.
- Дорофеев М.Л., *Виконимия Беларуси: номинативный, лингвогеографический, лингвокультурологический аспекты*, автореф. дис... канд. филол. наук: 10.02.02 – русский язык, Минск 2015.

- Дорофеевко М.Л., *Национально-культурное наследие в урбанонимии Беларуси и Франции*, [в:] *Ономастика Поволжья*, Великий Новгород 2019, с. 377–381.
- Дорофеевко М.Л., *Урбаноним vs виконим: общее и частное (на материале отойконимных названий департамента Марна Большого восточного региона Франции)*, [в:] *Наука – образованию, производству, экономике*, т. 1, Витебск 2019, с. 104–106.
- Красных В.В., *Этнопсихоллингвистика и лингвокультурология: курс лекций*, Москва 2002.
- Маслова В.А., *Духовный код и его представление в языке и культуре*, [в:] *Наука – образованию, производству, экономике: материалы XVII (64) Региональной научно-практической конференции преподавателей, научных сотрудников и аспирантов: в 2 т.*, Витебск, 14–15 марта 2012 г., т. 1, Витебск 2012, с. 175–177.
- Мезенка Г.М., *Віцебшчына ў назвах вуліц: манаграфія: у 2 ч.*, Віцебск 2008.
- Мезенка Г.М., *Коды культуры і ўрбананімія славян: падабенства і варыяцый рэпрэзентацыі*, [в:] *Мовазнаўства. Літаратуразнаўства. Фалькларыстыка: даклады беларускай дэлегацыі, XV Міжнародны з’езд славістаў*, Мінск 2013, с. 99–108.
- Мезенко А.М., *Урбанонимия Белоруссии*, Минск 1991.
- Мезенко А.М., *Имя внутригородского объекта в истории: об урбанонимах Беларуси XIV – нач. XX в.*, Минск 2003.
- Мезенко А.М., *Отантропонимная урбанонимия Витебщины и Смоленщины: общие черты и различия*, [в:] *Актуальные проблемы приграничных районов Беларуси и Российской Федерации: материалы международной научно-практической конференции, 27 мая 2011 г.*, Витебск 2011, с. 238–240.
- Мезенко А.М., *Категория святости в топонимической номинации*, «Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского» 2012, № 1, ч. 1, т. 25 (64), Серия Филология. Социальные коммуникации, с. 359–363.
- Мезенко А.М., *Современный провинциальный урбанонимикон как реализатор кодов культуры*, [в:] *Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: материалы II Междунар. науч. конф.: в 2 ч., ч. 1*, Екатеринбург 2012, с. 119–120.
- Міфалогія беларусаў: энцыклапедычны слоўнік*, склад. І. Клімовіч, В. Аўтушка, рэд. Т. Валодзіна, С. Санько, Мінск 2011.
- Подольская Н.В., *Словарь русской ономастической терминологии*, 2-е изд., перераб. и доп., Москва 1988.
- Просветители земли белорусской*, сост. Т.И. Жуковская, Минск 2012.
- Разумов Р.В., *Особенности дореволюционных систем урбанонимов крупных провинциальных городов*, «Ярославский педагогический вестник» 2009, № 3 (60), с. 176–179.

Darafeyenka M.L., *Marqueurs architecturaux dans la toponymie urbaine et rurale de la France*, [в:] *Французский язык на перекрестке культур: актуальные вопросы и перспективы исследования*, Витебск 2019, с. 12–15.

Thuret J.-C., *Reims: rues et lieux*, Reims 2010, <http://reims-rues-et-lieux.blogspot.com> [доступ: 30.06.2020].

Marina Dorofeenko

Vitebsk State University
named after P.M. Masherov

SUMMARY

Religious Vocabulary in the Names of Streets in Belarus and France

In the article names of linear objects (mainly streets, lanes, squares) of Reims and environs, as well as Belarus, performing an address function and containing vocabulary of religious subjects, presenting the spiritual code of culture are analyzed. Groups of names containing religious vocabulary and representing the spiritual code of culture are defined: names ascendant to 1) names of prominent persons endowed with church degrees or posts (archbishops, bishops, prelates, canons); 2) or names of persons identified as saints; 3) the names of religious institutions, which, in most cases, are formed from the names of persons with spiritual rank, or persons identified as saints; 4) names of orders, persons by religion.

Key words: viconym, intercity names, intervillage names, memorative names, spiritual code of culture, nominative features, religious vocabulary, urbanonym.

Ключевые слова: виконим, внутригородские названия, внутрисельские названия, названия-меморативы, духовный код культуры, номинативные особенности, религиозная лексика, урбаноним.



Iwan Akimow (1754–1814), *Chrzest księżnej Olgi*, 1792

Oksana Petričenko

Narodowy Uniwersytet Lotniczy (Ukraina)

ORCID: 0000-0003-4846-6697

КВАЗИ-РЕЛИГИОЗНАЯ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ
И РИТУАЛЬНЫЕ ИМПЛИКАТУРЫ В СОВРЕМЕННОЙ
МАССОВОЙ КУЛЬТУРЕ

Наука XXI столетия, в том числе и филологическая, объединяет в себе, с одной стороны, тяготение к узкоспециальному направлению исследований, а с другой – расширение междисциплинарных парадигм, когда самые интересные результаты получаются на стыке смежных или даже отдаленных дисциплин. Так в поле зрения современной лингвистики попадает много новых объектов, а особенно тексты так называемой массовой культуры.

Анализируя влияние массовой культуры на реципиента, исследователи¹, как правило, выделяют использование разного рода импликатур – неявной, скрытой информации (в отличие от явных, эксплицитных сведений). Притягательность имплицитного непосредственно связана и обусловлена, во-первых, тем, что оно действует в обход аналитических процедур человеческого мозга, а потому не поддается оценке, воспринимаясь адресатом как данность. Во-вторых, человек сам считывает информацию из текста, а не получает ее в готовом виде, поэтому не ищет подтверждений и доказательств. К тому же, импликатуры ритуально-мифологического происхождения, довольно распространенные на сегодня, являются целостными

¹ См., напр., *Рекламный текст: семиотика и лингвистика*, ред. Ю.К. Пирогова и др., Москва 2000, с. 97.

конструкциями, вариантами разворачивания той или иной архетипической ситуации, и в итоге определенные пропущенные звенья сценария автоматически «дописываются» слушателем/зрителем/читателем.

Принципиальным, на наш взгляд, является также привлечение имплицитур с чертами религиозной, а скорее «квази-религиозной интенциональности» (термин В.А. Маринчака²). Оставляя в стороне, с одной стороны, социологический по происхождению вопрос о религиозном в основе своей субстрате общественного строя, а с другой – случаи непосредственного привлечения теологических мотивов, к примеру, в рекламных, кино- или телетекстах (эти вопросы признаем безусловно значимыми, однако требующими отдельного научного рассмотрения), подчеркнем, что интенциональность определяется как «первичная смыслообразующая устремленность сознания к миру, смыслоформирующее отношение сознания к предмету»³. Квази-религиозный же ее характер (в отличие от чисто религиозного) считаем обусловленным тем, что черты абсолютизации приобретает так или иначе воспринятая ценность, пусть и не всегда высшей пробы.

Проиллюстрируем реализацию очерченных теоретических положений на примере не часто цитированных лингвистикой, но довольно массовых по бытованию текстов сферы так называемой *блатной лирики*. Современные исследователи, анализируя их, акцентируют внимание на маркированных лексемах⁴ или изучают ореол стихового размера воровских поэзий, утверждая, в частности, что «общеизвестная *Мурка* связана с некоторыми произведениями романтиков Жуковского и Баратынского»⁵, подчеркивая семантику, которая «столетиями сохраняет смыслы, открытые когда-то, но со временем забытые»⁶.

² В.А. Маринчак, *Мифоритуальные архетипы и религиозная интенциональность в поэтическом тексте*, «Вісник Харківського університету» 1999, № 448, Серія: Філологія, с. 96.

³ *Современная западная философия. Словарь*, сост. и отв. ред. В.С. Малахов, В.П. Филатов, 2-е изд. перераб. и доп., Москва 1998, с. 169.

⁴ См., напр.: М.А. Грачев, *От Ваньки Каина до мафии*, Санкт-Петербург 2005.

⁵ О.О. Рибальська, І.Ф. Чунис, *Комплексне дослідження текстів злочинців як один з можливих способів складання психологічного портрету*, [в:] *Тези науково-практичної конференції «Фізичні методи та засоби контролю матеріалів та виробів ЛЕОТЕСТ-98»*, Київ–Львів 1998, с. 143.

⁶ Е.О. Рыбальская, *Семантизация имени «Нина» в блатной лирике 20–70-х годов как способ активизации забытых смыслов*, [в:] *Мова і культура: Наукове видання*, вип. 2, т. 3, *Мова і художня творчість*, Київ 2000, с. 401.

Важным, по нашему мнению, представляется также соотнесение текстов преступного мира с древнейшими ритуальными схемами, как бы «прорастающими» в современную культуру (ср.: «предполагается, что в принципе носители традиции, независимо от степени затронутости городской культурой, помещают себя в мифологизированное пространство, ориентированное на архетипическую модель мира»⁷). Обходя дискуссионный вопрос о происхождении и сопоставлении ритуала, мифа и языка, отметим, что в самом общем определении ритуал – это костяк жизни человека, сопровождающий его от рождения до смерти, особенно в определенные специфические моменты бытия (рождение ребенка, свадьба, юбилей и т. д.). Вполне логично, что пребывание за решеткой также может быть отнесено к специфическим состояниям человеческой жизни. В ритуале нет и не предусмотрено зрителей или слушателей – только участники действия; можно описать его ключевые символы, но знать ритуал – означает войти в его ритм, стать частью его мира. Аналогичными, по сути, являются характеристики корпуса текстов преступного мира – предназначены для своих, посвященных, для этого же используется и собственный тайный язык (ср. результаты этимологических разысканий с выводом, что арготизм *блат* (с учетом его происхождения от слов: *ладонь, раскрытая ладонь, листок*) с самого начала имел в своей семантике компонент принадлежности к избранному обществу⁸).

Одной из основных составляющих ритуального действия является непрменный обряд жертвоприношения, детально описанный фольклористами и этнографами, в частности на славянском материале, начиная с защищенной в Харькове в 1846 году докторской диссертации И.И. Срезневского *О языческом богослужении древних славян, по свидетельствам современным и преданиям*. Сопоставляя сюжеты многих воровских текстов, легко заметить, что в них также прослеживаются очень частотные жертвенные мотивы (цитаты здесь и далее даны в сокращенном виде и без названий произведений; источниками служили изданные

⁷ Т.В. Цивьян, *Мифологическое программирование повседневной жизни и его кодирование в тексте*, [в:] Т.В. Цивьян, *Модель мира и ее лингвистические основы*, Москва 2006, с. 109.

⁸ З.В. Рожченко, *Мова їдиш, російське кримінальне арго та український молодіжний сленг*, [в:] *Актуальные проблемы вербальной коммуникации: Язык и общество*, ред. Л.А. Кудрявцева, Київ 2004, с. 207.

сборники-антологии *Споем, жиган...* (1995), *Городской шансон* (2002) и записанные нами устные песенные тексты):

А сколько костей на дороге!
 Вся кровью она залита.
 А кровь эта ала, кипуча
 Струю по рельсам бежит.
 За жизнь уркагана и вора
 Другой будет счастливо жить⁹.
 Скоро, скоро пойдешь ты венчаться
 А меня на погост понесут
 Тебе музыка вальс заиграет
 А мне «Вечную память» споют¹⁰.
 Шел я к вахте босыми ногами
 Как Христос, и спокоен и тих
 Десять суток кровавыми красил губами
 Я концы самокруток своих¹¹.

Примеры можно приводить еще и еще, но общая генеральная сюжетная схема выглядит таким образом: заключенный самоидентифицируется (ср.: «в идее добровольности и заключено противопоставление жертвоприношения убийству»¹²) как неизбежная полная или частичная жертва, необходимая для расцвета и продолжения жизни «на воле» (ср. в этой связи мнение криминальных юристов: «Одна из самых действенных мер, удерживающих преступления, заключается не в жестокости наказаний, а в их неизбежности... [курсив – О.П.]»¹³). Французский этнолог Р. Жирар предложил новую трактовку функции жертвоприношения в архаическом обществе, переводя этот ритуал в социально-исторический план: общество постоянно вырабатывает средства борьбы с насилием или злом – эту роль и выполняют жертвы приношения по принципу «*клин клином*».

⁹ М.В. Шелег, *Споем, жиган...: Антология блатной песни*, Санкт-Петербург 1995, с. 238.

¹⁰ Там же, с. 296.

¹¹ *Городской шансон*, Донецк 2002, с. 40.

¹² Т.В. Цивьян *Образ и смысл жертвы в античной традиции (в контексте основного мифа)*, [в:] *Палеобалканистика и античность*, ред. В.П. Нерознак, Москва 1989, с. 127.

¹³ В.І. Осадчий, О.І. Плужник, *Особиста воля і відбування покарання у виправних установах*, [в:] *Злочини проти особистої волі людини*, Харків 2002, с. 81.

В общих чертах такая схема напоминает ритуальный сценарий, получивший у фольклористов и этнографов название «*строительной жертвы*». Ее суть заключается в том, что, дабы построить что-то новое, в основание следует положить человеческую жертву или хотя бы ее тень (ср. многочисленные средневековые легенды о телах или частях тел, вмурованных в стены замков или крепостей). Подобные ритуальные мотивы широко представлены и в художественной литературе – достаточно вспомнить «Легенду о Великом инквизиторе» Ф.М. Достоевского с идеей о ребенке как жертве будущей гармонии¹⁴.

С другой стороны, ведущей темой многих песенных текстов преступного мира являются особенные криминальные татуировки – так называемые *наколки*. Это своего рода ритуальный знак посвящения, принадлежности к определенному миру (о чем уже упоминалось выше):

Прошлась по коже иголка, иголочка,
Как по душе протопталась судьба.
С тех пор осталась наколка, наколочка,
Ее забыл бы, да только нельзя.

Иметь наколку означает иметь соответствующую судьбу; поменять ее на что-то другое означает изменить собственную судьбу, что обычно карается смертью:

В руках он держит разные бумаги
А на груди – ударника значок.
Ах, здравствуй, Маня, детка дорогая,
Привет Одессе, розовым садам!
Скажи вора, что Колька вырастает
Героем трассы в пламени труда¹⁵.

Следует отметить, что символика отдельных элементов криминальных татуировок на сегодня детально описана в специальной литературе, а также, в сочетании с богатым иллюстративным материалом, представлена в некоторых словарях символов¹⁶. К примеру, изображение церкви с маковками указывает (по количеству маковок) на срок наказания:

¹⁴ Подробнее об этом: В.Е. Ветловская, *Творчество Достоевского в свете литературных и фольклорных параллелей. «Строительная жертва»*, [в:] *Миф – фольклор – литература*, ред. В.Г. Базанов, Ленинград 1978, с. 81–113.

¹⁵ М.В. Шелег, там же, с. 198.

¹⁶ См. Е.Я. Шейнина *Энциклопедия символов*, Москва–Харьков 2002, с. 275–286.

Сколько сердце насчитало этих куполов –
 Столько лет платил я по счетам моих долгов.

Для нас же больший интерес представляет иной аспект темы. Этимологически корень *кол-*, вычленимый из слова *наколка*, связан, по словарным дефинициям, со значением ‘убивать, приносить в жертву’, с войной и кузнечным делом¹⁷ (ср. в этой связи данные фоносемантических исследований о том, что «звукокомплексы с К могут означать „резать“»¹⁸). Можно обратить внимание и на выводы исследователей о том, что «в образованиях с корнем *кол-/кл-* представлены отдельные составляющие древнего ритуала жертвоприношения»¹⁹. Это возвращает нас к идее жертвенного ритуала, а также поясняет особенную роль в преступных текстах фигуры так называемого *кольщика* (человека, создающего татуировки):

Кольщик, накопи мне купола
 Рядом чудотворный крест с иконами,
 Чтоб играли там колокола –
 С переливами да перезвонами

Подчеркнем, к слову, что *колокол* по словообразовательной модели – это *кол-* в двойной конденсации. Можно вспомнить, что любой ремесленник, по определению С.С. Аверинцева, является «скромным, но легитимным побратимом» чародея, волхва, а *кольщик* – легитимным побратимом фольклорного кузнеца, демиурга своего мира.

Таким образом, согласно идеям школы ритуалистов²⁰, старые обычаи и обряды сохраняются во времени соответствующим образом, даже если их смысл претерпел изменения. Как и раньше, их истоки лежат в жертвоприношениях. Вот почему отдельные черты жертвенных ритуалов и в дальнейшем транслируются коллективными представлениями. По нашим наблюдениям, присутствующий в текстах преступного мира ритуал жертвоприношения имеет вид имплицитной мифологии с чер-

¹⁷ М. Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*, пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева, т. 2, Москва 1986, с. 296.

¹⁸ В.В. Левицкий, *Звуковой символизм: Мифы и реальность*, Черновцы 2009, с. 102.

¹⁹ Ю.В. Бердышева, *Лексические данные русского языка с корнем кол-/кл-, отражающие представления древних славян (обряд жертвоприношения)*, «Вісник Харківського нац. ун-ту ім. В.Н. Каразіна» 2004, № 607, Серія: Філологія, вип. 39, с. 199.

²⁰ Подробнее см.: J. Fontenrose, *The Ritual Theory of Myth*, University of California Press, 1966, с. 78.

тами квази-религіозної інтенціональної направленості. Попутно підкреслимо, що при описаннях деяких соціолінгвістических експериментів злочинців *по типу моровосприяття* (курсив наш – О. П.) дослідники об'єднують разом з монастирськими послушниками²¹.

Безумовно, відзначені нами риси не виснажують всієї означеної теми, а тому наступні кроки в цій області зможуть поглибити отримані результати.

ЛИТЕРАТУРА

- Бердышева Ю.В., *Лексические данные русского языка с корнем кол- / кл-, отражающие представления древних славян (обряд жертвоприношения)*, «Вісник Харківського нац. ун-ту ім. В.Н. Каразіна» 2004, № 607, Серія: Філологія, вип. 39, с. 199–202.
- Ветловская В.Е., *Творчество Достоевского в свете литературных и фольклорных параллелей. «Строительная жертва»*, [в:] *Миф – фольклор – литература*, ред. В.Г. Базанов, Ленинград 1978, с. 81–113.
- Городской шансон*, Донецк 2002.
- Горошко Е.И., *Языковое сознание: гендерная парадигма*, Москва–Харьков 2003.
- Грачев М.А., *От Ваньки Каина до мафиш*, Санкт-Петербург 2005.
- Левицкий В.В., *Звуковой символизм: Мифы и реальность*, Черновцы 2009.
- Маринчак В.А., *Мифоритуальные архетипы и религиозная интенциональность в поэтическом тексте*, «Вісник Харківського університету» 1999, № 448, Серія: Філологія, с. 96–100.
- Осадчий В.І., Плужник О.І., *Особиста воля і відбування покарання у виправних установах*, [в:] *Злочини проти особистої волі людини*, Харків 2002, с. 79–83.
- Рекламный текст: семиотика и лингвистика*, ред. Ю.К. Пирогова и др., Москва 2000.
- Рибальська О.О., Чунис І.Ф., *Комплексне дослідження текстів злочинців як один з можливих способів складання психологічного портрету*, [в:] *Тези науково-практичної конференції «Фізичні методи та засоби контролю матеріалів та виробів ЛЕОТЕСТ-98»*, Київ–Львів 1998, с. 142–144.
- Рожченко З.В., *Мова їдиш, російське кримінальне аргі та український молодіжний сленг*, [в:] *Актуальні проблеми вербальної комунікації: Язык и общество*, ред. Л.А. Кудрявцева, Київ 2004, с. 204–211.

²¹ См. напр.: Е.И. Горошко, *Языковое сознание: гендерная парадигма*, Москва–Харьков 2003, с. 335–338.

- Рыбальская Е.О., *Семантизация имени «Нина» в блатной лирике 20–70-х годов как способ активизации забытых смыслов*, [в:] *Мова і культура: Наукове видання*, вип. 2, т. 3, *Мова і художня творчість*, Киев 2000, с. 400–409.
- Современная западная философия. Словарь*, сост. и ред. В.С. Малахов, В.П. Филатов, 2-е изд. перераб. и доп., Москва 1998.
- Фасмер М., *Этимологический словарь русского языка*, пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева, т. 2, Москва 1986.
- Цивьян Т.В., *Мифологическое программирование повседневной жизни и его кодирование в тексте*, [в:] Т.В. Цивьян, *Модель мира и ее лингвистические основы*, Москва 2006.
- Цивьян Т.В., *Образ и смысл жертвы в античной традиции (в контексте основного мифа)*, [в:] *Палеобалканистика и античность*, ред. В.П. Нерознак, Москва 1989, с. 119–131.
- Шейнина Е.Я., *Энциклопедия символов*, Москва–Харьков 2002.
- Шелег М.В., *Споем, жиган...: Антология блатной песни*, Санкт-Петербург 1995.
- Fontenrose J., *The Ritual Theory of Myth*, University of California Press, 1966.

Oksana Petrichenko

National Aviation University

SUMMARY

Quasi-Religious Intentionality and Ritual Implicatures in Modern Mass Culture

The article is an attempt to give a linguistic definition of the oldest ritual of sacrifice and its important role in the human perception. The investigation is made upon the analysis of the modern Russian mass culture.

Key words: symbol, archetype, ritual, sacrifice, implicature.

Ключевые слова: символ, архетип, ритуал, жертва, импликатура.

ANEKS FOTOGRAFICZNY
KONFERENCJA. BIAŁYSTOK, 28 WRZEŚNIA 2020 ROKU
(fotografie: Krzysztof Korotkich)

Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku
Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”
Zakład Historycznego Językoznawstwa Słowiańskiego
Pracownia Komparatystyki Kulturowej
Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku
oraz
Akademia Supaska
Stowarzyszenie Naukowe „Oikoumene”

 Wydział
Filologiczny

UNIwersytet w Białymstoku

VI Międzynarodowa Konferencja Naukowa

„Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich.
Język. Literatura. Kultura. Historia”

Temat VI Konferencji:

MONASTYCYZM I MISTYCYZM w literaturze, kulturze i języku Słowian

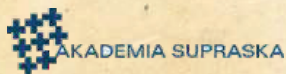
Białystok – Supraśl,
28–29 września 2020 roku



PROGRAM

Strona Programu Konferencji

Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku
Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”
Zakład Historycznego Językoznawstwa Słowiańskiego
Pracownia Komparatystyki Kulturowej
Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku
oraz
Akademia Supaska
Stowarzyszenie Naukowe „Oikoumene”



VI Międzynarodowa Konferencja Naukowa

z cyklu

„Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich.
Język. Literatura. Kultura. Historia”

Temat VI Konferencji:

MONASTYCYZM I MISTYCYZM w literaturze, kulturze i języku Słowian



Białystok – Supraśl, 28–29 września 2020

Program Konferencji, Białystok 2020



Otwarcie Konferencji: przemawia prof. Lilia Citko,
obok prof. Jarosław Ławski. Białystok, 28 września 2020



Sala Audytoryjna Książnicy Podlaskiej.
Otwarcie Konferencji. Przemawia prof. Lilia Citko



Inauguracja – 28 IX 2020. Przemawia prof. Włodzimierz Szturc (UJ).
Obok: prof. Jarosław Ławski (UwB), prof. Lilia Citko (UwB)



Wystąpienie dra Michała Piętnewicza (UwB)



Referat wygłasza mgr Patryk Suchodolski (Książnica Podlaska).
Na pierwszym planie dr Łukasz Zabielski (Książnica Podlaska)



Dyskusja w przerwie między wystąpieniami:
prof. Jarosław Ławski z prof. Włodzimierzem Szturcem



Organizatorzy Konferencji. Od lewej: dr Krzysztof Rutkowski, dr Łukasz Zabielski, prof. Lilia Citko, prof. Jarosław Ławski, dr hab. Krzysztof Korotkich

NOTY O AUTORACH

ZOFIA ABRAMOWICZ – prof. em. dr hab., specjalizuje się w językoznawstwie wschodniosłowiańskim i onomastyce. Autorka monografii onomastycznych: *Imiona chrześciane białostoczan w aspekcie socjolingwistycznym (1985–1985)*, Białystok 1993; *Słownik etymologiczny nazwisk Żydów białostockich*, Białystok 2003; *Antroponimia Żydów białostockich*, Białystok 2010; *Imiona biblijne w historycznej antroponimii Podlasia (XVI–XVII w.)*, Białystok 2019 oraz wielu artykułów z tego obszaru badań. Członek wielu organizacji naukowych, w tym m.in.: International Council of Onomastic Sciences (od 2000), Komisji Onomastycznej Komitetu Językoznawstwa PAN (2003–2006), Komitetu Redakcyjnego „Studiów Wschodniosłowiańskich”, *Studiów Sławistycznych* (od 1999), „Prac Językoznawczych” (od 2002). Z jej inicjatywy jest organizowana międzynarodowa konferencja naukowa nt. *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, której pokłosiem była pierwsza monografia z tej serii, wydana pod jej redakcją w Białymstoku w 2003. Kolejne konferencje z tego cyklu, organizowane we współpracy z polonistami oraz katolickim i prawosławnym duchowieństwem, wciąż gromadziły wielu badaczy z różnych dziedzin i nadal cieszą się dużym zainteresowaniem literaturoznawców, językoznawców, kulturoznawców oraz historyków z różnych ośrodków krajowych i zagranicznych.

VALENTINA BILACKA – doktor habilitowany, profesor w Katedrze Filologii i Komunikacji Językowej w Narodowym Uniwersytecie Politechnicznym „Politechnika Dnieprowska”. Zainteresowania naukowe: poetyka współczesnego eposu lirycznego, związki literatury i folkloru, ukraińska literatura lat 60. XX wieku, literatura i realioznawstwo. Od wielu lat zasiada w komisji konkursowej Ogólnoukraińskiej Olimpiady Studentów jako specjalista w kategorii „Język i literatura ukraińska”. Autorka ponad 100 publikacji, w tym podręczników oraz monografii, m.in.: *Український роман у віршах постколоніальної доби* (Powieść ukraińska w wierszach epoki postkolonialnej) (2017); redaktorka monografii *Палітра слова й тексту Січеславщини* (Paleta słów i tekstów Siczesaławszczyzny) (2020, 2021).

LILIA CITKO – prof. dr hab., Uniwersytet w Białymstoku, Wydział Filologiczny, Kolegium Językoznawstwa. Zainteresowania naukowe: historia języków wschodniosłowiańskich, onomastyka pogranicza polsko-ruskiego, dialektologia, język

piśmiennictwa Wielkiego Księstwa Litewskiego. Autorka monografii: *Nazewnictwo osobowe północnego Podlasia w XVI wieku* (Białystok 2001), *„Kronika Bychowca” na tle historii i geografii języka białoruskiego* (Białystok 2006), *Piśmiennictwo i nazewnictwo starobiałoruskie na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego. Wybrane problemy* (Białystok 2019), współautorka dwutomowego *Słownika historycznych nazw osobowych Białostoczczyzny (XV–XVII wiek)*, (Białystok 1997–1998, z Z. Abramowicz i L. Dacewicz), autorka wstępu i redaktor reedycji *Słownika cerkiewnosłowiańsko-polskiego z 1722 roku* (Białystok 2012), autorka opracowania i przekładu na język polski XVI-wiecznego rękopisu: *Białoruski Tristan. Rękopis ze zbiorów Biblioteki Raczyńskich w Poznaniu*, opracowanie i przekład: Lilia Citko (Poznań 2018). Autorka ponad 100 artykułów z zakresu językoznawstwa i onomastyki.

MARINA DOROFENKO – pracownik naukowy Witebskiego Uniwersytetu Państwowego im. P. Maszeraua, docent Katedry Języków Świata. Specjalność: język rosyjski, zainteresowania naukowe: onomastyka, rosyjsko-białoruskie językoznawstwo konfrontatywne, socjolingwistyka. Autorka publikacji: *Отантропонимные виконимы Гомельской и Гродненской областей* (Odantropomiczne wikonimy z obwodu homelskiego i grodzieńskiego) (2013); *Структура виконимного информационного поля „историческая память”* (Struktura wikonimicznego pola informacyjnego „pamięć historyczna”) (2014); *Лингвогеографическое представление виконимов, мотивированных названиями населенных пунктов и водных объектов* (Językowo-geograficzna reprezentacja wikonimów motywowana nazwami osad i zbiorników wodnych) (2014).

JOLANTA DOSCHEK – doktor, literaturoznawca, od roku 1993 pracuje w Instytucie Sławistyki Uniwersytetu Wiedeńskiego. W pracach badawczych zajmuje się głównie literaturą staropolską. Prowadzi zajęcia dydaktyczne z historii i teorii literatury polskiej. Autorka monografii: *Prasłowiańskie źródła nowszej poezji polskiej (od romantyzmu do współczesności)* (Kraków 2000). Tłumaczka literatury polskiej na język niemiecki, w tym tomu Tadeusza Różewicza: *Mutter geht, aus dem Polnischen* von Jolanta Doschek, Bernhard Hartmann und Alois Woldan; herausgegeben von Bernhard Hartmann und Alois Woldan; mit einem Nachwort von German Ritz, Passau 2009.

JAROSŁAW KARZARNOWICZ – językoznawca, rusycysta i sławista, zajmuje się historią języków słowiańskich, przekładami Pisma Świętego na język cerkiewnosłowiański, gramatyką języka cerkiewnosłowiańskiego. Pracuje w Zakładzie Językoznawstwa Wschodniosłowiańskiego i Onomastyki Regionalnej Uniwersytetu w Białymstoku. Autor monografii: *Funkcje i użycie przypadków w cerkiewnosłowiańskim. Apostole z Biblioteki Śląskiej* (2008), *Formy czasu przeszłego w cerkiewnosłowiańskich przekładach psalterza* (2020).

GALINA KIREEVA – ukończyła Moskiewski Państwowy Instytut Kultury z tytułem bibliotekarza bibliografa (1983). W latach 1976–1980 zatrudniona w bibliotece Mordowskiego Uniwersytetu Państwowego im. N. Ogariowa, następnie pracowała w Bibliotece Narodowej Białorusi: od 2003 roku jako kierownik sekcji naukowej Działu Księgoznawstwa, a od roku 2018 jako kierownik całego Działu. Zainteresowania naukowe to przede wszystkim: historia książki, rękopiśmiennictwo i starodrukarstwo cyryliczne.

HALYNA KOVAL – folklorystka, doktor habilitowany w zakresie filologii (2003), starszy pracownik naukowy Instytutu Etnologii Narodowej Akademii Nauk Ukrainy (od 2008). Zainteresowania badawcze: poetyka pieśni i tekstu ludowego, motywy ontologiczne w folklorze, językowy obraz świata w perspektywie chrześcijan, pamięć w folklorze, język rytuałów ludowych. Zajmuje się kwestią przestrzeni jako formy ludzkiej egzystencji. Wyjaśnia problematykę tradycji ludowej jako procesu trwałego, ciągłego, polegającego na przekazywaniu i aktualizowaniu ludzkich doświadczeń. Autorka monografii: *Обхідні календарно-обрядові пісні українців: структура, функції, семантика* (Pieśni obrzędowe Ukraińców: struktura, funkcje, semantyka) (2004), *Богородиця в українському фольклорі* (Bogurodzica w folklorze ukraińskim) (2007) oraz *Поетичний універсум календарно-обрядового фольклору українців* (Poetyckie uniwersum zwyczajów ludowych Ukraińców) (2020).

SVITLANA KOVPIK – doktor habilitowany w zakresie filologii, profesor w Katedrze Literatury Ukraińskiej i Obcej Państwowego Uniwersytetu Pedagogicznego w Krzywym Rogu. Zainteresowania naukowe: poetyka dyskursu kulinarnego, obrazy w kontekstach kulturowych, cywilizacyjnych, antropologicznych i społecznych, mediewistyka, poetyka sztuk wizualnych. Autorka monografii: *Основні складові поетики української драматургії першої половини XIX ст.* (Elementy poetyki dramatu ukraińskiego pierwszej połowy XIX w.) (2011), *Поетика густативів (на матеріалі сучасної української прози)* [Poetyka smaków (na podstawie współczesnej prozy ukraińskiej)] (2018) oraz 160 artykułów naukowych i 6 podręczników do literatury i realizmizmu ukraińskiego.

ANNA LEBET-MINAKOWSKA – archeolog śródziemnomorski i historyk sztuki, kustosz kolekcji rzemiosła artystycznego Muzeum Książąt Czartoryskich / Muzeum Narodowego w Krakowie. Autorka *Katalogu Judaików ze zbiorów Muzeum Narodowego w Krakowie* (2008) i licznych publikacji na temat sztuki i rzemiosła. Członek międzynarodowych organizacji naukowych: World i European Association for Jewish Studies, Polskiego Instytutu Studiów nad Sztuką Świata. Laureatka nagrody im. Księża Musiała.

JAROSŁAW ŁAWSKI – eseista, krytyk, prof. dr hab., pracownik Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku, badacz wyobraźni poetyckiej, twórca Katedry Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” na UwB. Zainteresowania badawcze: literatura polska i powszechna od XVIII do XXI wieku, przemiany wyobraźni, faustyzm i bizantyzm w literaturze, romantyzm, modernizm, poezja Czesława Miłosza, poezja współczesna, związki literatury i geopolityki, polsko-wschodniosłowiańskie związki kulturowe. Redaktor naczelny Naukowych Serii Wydawniczych „Czarny Romantyzm”, „Przełomy/Pogranicza”, „Colloquia Orientalia Bialostocensia”. Napisał między innymi: *Ironia i mistyka. Doświadczenie graniczne wyobraźni Juliusza Słowackiego* (Białystok 2005); *Mickiewicz – Mit – Historia. Studia* (Białystok 2010) oraz *Miłosz: „Kroniki” istnienia. Sylwy* (Białystok 2014). Ostatnio wydał książkę w języku ukraińskim: *Ironia. Historia. Geopolityka. Polsko-ukraińskie studia literackie* (Kijów 2018). Członek Komitetu Nauk o Literaturze PAN, członek korespondent Polskiej Akademii Umiejętności i Narodowej Akademii Nauk Ukrainy.

ARTUR MALINOWSKI – doktor nauk filologicznych, docent w Katedrze Literatury Powszechnej Odeskiego Uniwersytetu Narodowego im. I. Miecznikowa. Obszary działalności naukowej: antropologiczne aspekty prozy ukraińskiej, ukraińsko-rosyjskie stosunki literackie, synergiczny paradygmat literaturoznawstwa, gatunki w literaturach słowiańskich. Autor około 100 publikacji, w tym monografii „*Обломов*” I.O. Гончарова. *Аспекти жанра („Obłomov” I.O. Gonczarowa. Aspekty gatunkowe)* (2015) oraz podręcznika *Аспекти літературних жанрів (Aspekty gatunków literackich)* (2011).

ANNA MEZENKO – profesor, kierownik Katedry Językoznawstwa Ogólnego i Rosyjskiego Witebskiego Uniwersytetu Państwowego im. P. Maszeraua. Zakres prowadzonych badań: język białoruski, język rosyjski. Zainteresowania naukowe: onomastyka, białorusko-polskie oraz białorusko-rosyjskie językoznawstwo porównawcze, słowotwórstwo, socjolingwistyka. Autorka monografii: *Урбанонимыя Беларусі (Urbanonimia Białorusi)* (1991), *Імя внутрыгородскаго аб’екта в історыі: аб урбанонімах Беларусі XIV – нач. XX в. (Nazwa obiektów miejskich w historii: o urbanonimach Białorusi XIV – pocz. XX w.)*, (2003), *Віцебшчына ў назвах вуліц (Witebszczyzna w nazwach ulic)* (2008) oraz licznych artykułów z dziedziny onomastyki.

OKSANA PETRIČENKO – doktor nauk filologicznych, specjalistka w zakresie mitopoetyki, lingwistyki tekstu oraz konceptologii. Kształciła się na Wydziale Filologicznym Kijowskiego Uniwersytetu Narodowego im. Tarasa Szewczenki. Obecnie pracuje jako docent w Narodowym Uniwersytecie Lotniczym w Kijowie. Autorka ponad 40 prac naukowych, m.in. rozprawy doktorskiej *Етнокультура на наступ-*

ність образів першоелементів буття в художній мові М. Гумільова та В. Хлебникова (Etnokulturowa ciągłość obrazów elementów istnienia w języku utworów M. Gumilowa i W. Chlebnikowa)(2004).

MATTEO PICCIN – doktor, ukończył studia magisterskie oraz doktoranckie o profilu sławistycznym na Uniwersytecie Ca'Foscari w Wenecji. Przedmiot jego zainteresowań stanowią zagadnienia polsko-rosyjskie XIX wieku – początku XX w., ze szczególnym uwzględnieniem carskiej polityki etnicznej i wyznaniowej po powstaniu styczniowym oraz na pograniczu polsko-białorusko-ukraińskim. Pracuje w Instytucie Komunikacji Specjalistycznej i Interkulturowej przy Wydziale Lingwistyki Stosowanej Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie wykłada język i literaturę włoską. Autor publikacji m.in.: *Da “Scuola Superiore” a “Università Imperiale di Varsavia”: genesi di un’università russa nel Regno di Polonia (1862–1869)* (2006), *Lieux de Mémoire na pograniczu polsko-ruskim: przypadek ziemi chełmskiej (po 1863 roku)* (2020), *Sztuka w służbie imperium i narodu: casus bizantyjskich fresków w kaplicy Św. Trójcy na Zamku Lubelskim w świetle poglądów rosyjskich historyków (XIX – początek XX wieku)* (2021).

MICHAŁ PIĘTNIOWICZ – doktor, pracował jako adiunkt w Kolegium Literaturoznawstwa Uniwersytetu w Białymstoku. Swoje badania poświęcił m.in. takim pisarzom, jak: Bruno Schulz, Tadeusz Nowak, Wiesław Myśliwski. Aktualnie zajmuje się twórczością Stanisława Vincenza. Autor książki z rozprawami i artykułami o literaturze polskiej XX wieku pt. *Lektury z biblioteki osiedlowej* (Kraków 2018).

MARCELLO RUTA – dr hab., filozof, urodzony w Mediolanie. Uzyskał dyplom fortepianu w Bolonii, a tytuł mistrza fortepianu w Trieście. Kończył kursy mistrzowskie u Aleksandra Lonquicha, Bruna Canino i Johannesa Goritzkiego. Studiował filozofię najpierw w Mediolanie (licencjat), a następnie w Strasburgu (magisterium i doktorat). W 2010 roku obronił rozprawę doktorską nt. *Druga droga postkantyzmu – czas i wieczność w filozofii Schopenhauera i Schellinga*. Od lutego 2015 roku do stycznia 2018 był koordynatorem projektu finansowanego przez SNF *Ontologia utworów muzycznych i analiza praktyk muzycznych*, kierowanego przez prof. dr. Dale’a Jacqueline’a (a od września 2016 roku przez prof. dr. Clausa Beisbarta). W ramach tego projektu uzyskał habilitację z filozofii w listopadzie 2017 roku. Od 2018 roku pracuje jako docent na Uniwersytecie w Bernie oraz na Uniwersytecie we Fryburgu. Wraz z Alessandrem Bertinetto jest współredaktorem mającego się niebawem ukazać *The Routledge Handbook of Philosophy and Improvisation in the Arts* (2022).

KRZYSZTOF RUTKOWSKI – dr, absolwent Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu w Białymstoku. Historyk języka rosyjskiego oraz staro-cerkiewno-słowiańskiego, z zamiłowania również innych języków słowiańskich. Autor monografii *Leksyka*

konfesyjna w języku rosyjskim okresu radzieckiego (Białystok 2008) oraz prac poświęconych zagadnieniom polsko-rosyjskiej homonimii międzyjęzykowej w ujęciu diachronicznym. Pracuje na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Białymstoku.

HANNA SOKIL – doktor habilitowany z zakresu nauk filologicznych, profesor w Katedrze Folkloru Ukraińskiego we Lwowskim Uniwersytecie Narodowym im. I. Franki. Członek sekcji etnografii i folkloru Towarzystwa Naukowego im Szewczenki. Zainteresowania naukowe: historia folkloru, teoria folkloru, kultura obrzędowa, współczesne konteksty literatury ustnej. Autorka ponad 150 artykułów, a także monografii: *Осип Роздольський* (Osip Rozdolski) (2000), *Українська фольклористика в Галичині кінця XIX – першої третини XX століття: історико-теоретичний дискурс* (Folklor ukraiński w Galicji od końca XIX do lat 30. XX wieku: dyskurs historyczno-teoretyczny) (2011) oraz prac zbiorowych: *Фольклорні матеріали з отчого краю* (Materiały folklorystyczne z Ukrainy) (1998), *Хрестинні пісні* (Pieśni chrzcielne) (2007).

NATALIA SOKIL-KLEPAR – doktor nauk filologicznych, docent w Katedrze Języka Ukraińskiego Lwowskiego Uniwersytetu Narodowego im. I. Franki. W 2007 roku obroniła pracę doktorską nt. *Мікротопонімія Сколившчизни*. Zainteresowania badawcze: cechy strukturalno-semantyczne, słowotwórcze, dialektalne, historyczne, folklorystyczne oraz konotacyjne mikrotoponimii regionalnej, etnolingwistyka, nazewnictwo dzieł sztuki, nazwy własne związane ze szkołą. Autorka ponad 50 artykułów, m.in.: *Ментальне відображення простору в мікротопонімах Українських Карпат* (Reprezentacja przestrzeni w mikrotoponimach ukraińskich Karpat) (2012), *Мовно-культурні особливості мікротопонімів* (Językowe i kulturowe cechy mikrotoponimów) (2019), *Онiмна лексика як креативний потенціал для навчальної діяльності школярів* (Onimy jako twórczy potencjał w nauczaniu dzieci i młodzieży) (2020).

PATRYK SUCHODOLSKI – magister historii, absolwent Wydziału Historyczno-Socjologicznego Uniwersytetu w Białymstoku, doktorant Wydziału Filologicznego tejże uczelni. Były pracownik Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnego w Białymstoku, obecnie pracownik Działu Naukowego Książnicy Podlaskiej im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku. Zainteresowania badawcze: recepcja reformacji na gruncie polskim, przemiany kulturalno-społeczne drugiej połowy XIX wieku w Królestwie Polskim i północno-zachodnich guberniach Imperium Rosyjskiego, działalność badawcza i twórcza Zygmunta Glogera: literatura, etnografia, historia. Wykonawca w grantach NPRH: „Naukowa edycja krytyczna *Pism rozproszonych* Zygmunta Glogera w trzech tomach”, „Kontynuacja naukowej, krytycznej edycji *Pism rozproszonych* Zygmunta Glogera: edycja rękopisów, pism etnograficznych, rysunków i korespondencji w siedmiu tomach” (kierownik: prof. Jarosław Ławski)

oraz „Młodzi pozytywiści warszawscy: »Przegląd Tygodniowy« 1866–1876” (kierownik: prof. Anna Janicka). Autor artykułu *Grodzieńszczyzna w badaniach Zygmunta Glogera* opublikowanego w wydawnictwie pokonferencyjnym *Rola dialogu między grupami etnicznymi w tworzeniu i rozwoju społeczeństwa* (Grodno 2018).

WŁODZIMIERZ SZTURC – prof. dr hab. wykłada na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego (Katedra Teatru i Dramatu) i w Akademii Sztuk Teatralnych im. Stanisława Wyspiańskiego w Krakowie. Historyk teatru i dramatu, badacz kultur starożytnych i rytuałów, które były przedmiotem jego wykładów z antropologii kulturowej i mitoznawstwa porównawczego. W centrum jego refleksji znajduje się twórczość Norwida, Słowackiego, Wyspiańskiego i Becketta. Opublikował wiele artykułów i studiów z dziedziny historii idei romantycznych oraz przemian mitów w kulturze i literaturze europejskiej od XVIII wieku do dziś. Publikował w pismach zagranicznych (Francja, Belgia). Wykłada historię teatru i prowadzi seminaria magisterskie w Akademii Sztuk Teatralnych w Krakowie. Był wykładowcą w Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO) w Paryżu i w Université François Rabelais, Tours-Orleans. Współpracował z Centrum Badań nad Wyobraźnią (CRI) w Grenoble i Fundacją Teatralną Frans Roggen w Gandawie. Jest też dramaturgiem. Jego sztuki zostały wydane i – wystawiane na licznych scenach teatralnych – są odczytywane jako rytualne dramaty metafizyczne. Badania antropologiczne łączył z licznymi podróżami do dalekich krajów (Indonezja, Afryka). Jest autorem 15 książek, licznych artykułów i recenzji. Podstawą jego refleksji jest odnajdywanie elementów źródłowych i „sytuacji pierwszych” zarówno w badaniach literackich, jak i teatralnych. Mieszka w Krakowie i Wiśle.

ELENA TITOVETS – W 1978 roku ukończyła Białoruski Uniwersytet Państwowy z dyplomem filologa, nauczyciela języka i literatury rosyjskiej. Pracowała w szkołach średnich w Mińsku. Od 1994 roku pracuje w Centralnej Bibliotece Naukowej im. Jakuba Kołasa Narodowej Akademii Nauk Białorusi, od 2007 roku – jako kierownik działu książek rzadkich i rękopisów. W 2009 roku uzyskała stopień doktora nauk historycznych, specjalność: historiografia, źródła i metody badań historycznych. Zainteresowania naukowe: kultura książki, rękopiśmiennictwo i starodruki.

PAWEŁ WOJCIECHOWSKI – literaturoznawca, komparatysta, doktor nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa (Wydział Polonistyki, Instytut Literatury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego), adiunkt (Kolegium Literaturoznawstwa, Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”, Pracownia Komparatystyki Kulturowej, Uniwersytet w Białymstoku). Autor książek naukowych, wielu artykułów, studiów, szkiców i recenzji. W dorobku naukowym posiada: liczne konferencje krajowe oraz międzynarodowe z referatem, publikacje w wydawnictwach uniwersyteckich,

naukowych (np.: TAIWPN „Universitas”, „DiG”, „Przegląd Humanistyczny”, „Wiek XIX”); wykłady międzynarodowe (Szwecja, Hiszpania). Żywiół scjentyficzny: literatura, filozofia, sztuka europejska ze szczególnym wyrażeniem XIX- i XX-wiecznej Skandynawii; komparatyka, interdyscyplinarność w naukach humanistycznych, cyberkultura.

HALYNA VYPASNIAK – docent w Katedrze Języków Obcych Uniwersytetu Państwowego „Politechnika Lwowska”. Pracę doktorską pisała na temat: *Motywy hagiograficzne literatury staroukraińskiej we współczesnej prozie ukraińskiej: reprezentacje, transformacje*. Zainteresowania naukowe: dziedzictwo literackie we współczesnej literaturze ukraińskiej i światowej, problematyka tożsamości i pamięci narodowej. Autorka monografii *Агіографічні мотиви в сучасній українській прозі* (Motywy hagiograficzne we współczesnej prozie ukraińskiej) (2012) oraz ponad 50 artykułów naukowych, m.in.: *Осмилення Бога у майданній і постмайданній літературі* (Pojęcie Boga w literaturze Majdanu i pomajdanowej) (2018), *The Problem of National Identity in Contemporary Ukrainian* (Problem tożsamości narodowej we współczesnym języku ukraińskim) (2020).



Św. Katarzyna ze Sieny (1347–1380),
Kościół Santa Maria del Rosario in Prati, Rzym



Św. Siergij Radonieżski (1314 lub 1322–1392),
Państwowe Muzeum Historii i Sztuki, Siergiejew-Posad

SUMMARY

Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich (The Christian Spiritual Heritage of Slavic Nations) Series V: Monastycyzm i mistycyzm w kulturze Słowian (Monasticism and Mysticism in Slavic Culture), Academic Supervision: Lilia Citko, Jarosław Ławski, Co-editor: Krzysztof Rutkowski, Faculty of Philology of the University of Białystok, Białystok 2021

The presented monograph contains materials from the 6th International Scientific Conference “Christian Spiritual Heritage of Slavic Nations. Language. Literature. Culture. History”. In 2020, the main topic of the Conference was: “Monasticism and Mysticism in Slavic Literature, Culture and Language”. Due to the coronavirus pandemic, the session, which was originally planned to take place in May 2020 in Białystok and Supraśl, ultimately took place on the 28.09.2020, in a hybrid formula, in Książnica Podlaska of Łukasz Górnicki in Białystok. Some of the speakers presented their speeches live (including, among others, guest speakers from Krakow), while others joined the conference online from Kyiv, Vienna, Warsaw, Vitebsk, Vilnius, Bern, Krakow, and Gdansk.

The Conference was organised by: the Faculty of Philology of the University of Białystok, the Department of Philological Studies “East – West”, The Department of Historical Slavic Linguistics, the Department of Comparative Cultural Studies, Książnica Podlaska of Łukasz Górnicki in Białystok, and the Supraśl Academy and the Scientific Association “Oikoumene”. The session was organised in co-operation with the Organisational Committee and under the supervision of the long-established Scientific Committee by: professor Jarosław Ławski, professor Lilia Citko, Krzysztof Korotkich, PhD., hab., and Krzysztof Rutkowski, PhD. The honorary chairperson of the Scientific Committee was Professor Zofia Abramowicz. The Organisational Committee was established at the Department of Philological Studies “East – West”. The following research topics were discussed:

- Slavic monasteries of the East and West and their influence on the lives of states, nations, and the development of science and culture

- Scientific life in the monasteries
- The image of monks and monasteries in literature
- Mutual interactions and relationships between Eastern and Western monasteries
- Monasteries as the centres of historical, political, and social events
- Slavs and the Christian linguistic, historical, and cultural heritage
- Testimonies of monastic life recorded in Slavic language literature
- The Bible and its perception in the Slavic world, biblical symbolic and its implications in language, literature, and culture
- Spirituality and mysticism in the works of the Church Fathers – philological aspects.

Participants of the research project included 12 researchers from Poland and 13 foreign scientists (from Switzerland, Lithuania, Ukraine, Belarus, Germany, and Austria). Research was financed from the funds of the Ministry of Science and Higher Education, under the programme “Regional Excellence Initiative”, realised in the years 2019–2023 at the Department of Philology of the University in Białystok, in the disciplines of linguistics and literature studies.

The volume contains the works presented at the Conference, grouped into three blocks: I. *W kręgu duchowości, historii i sztuki (In the Circle of Spirituality, History, and Art)*; II. *Z perspektywy literatury (From the Point of View of Literature)*; III. *Z dziejów języków słowiańskich (The History of Slavic Languages)*. The volume was edited by: professor Lilia Citko – Head of the Department of Comparative and Applied Linguistics at the College of Linguistics of the University of Białystok, and professor Jarosław Ławski from the Department of Philological Studies “East – West”. The graphic design and illustrations were created by Krzysztof Rutkowski PhD from the Department of Historical Slavic Linguistics. The initiator of the research project “Christian Spiritual Heritage of Slavic Nations” (started in 1998) was professor Zofia Abramowicz, an onomast from the University of Białystok. The next edition of the project is scheduled in 2022.

РЕЗЮМЕ

Христианское духовное наследие славянских народов, Серия V: Монастицизм и мистицизм в культуре славян. Научная редакция: Лилия Цитко, Ярослав Лавский, редакционное сотрудничество: Кшиштоф Рутковский. Филологический факультет Университета в Белостоке, Белосток 2021

Данная монография представляет материалы VI Международной научной конференции из цикла «Христианское духовное наследие славянских народов. Язык. Литература. Культура. История». В 2020 году она была посвящена теме под названием «Монастицизм и мистицизм в литературе, культуре и языке славян». Заседание, которое было запланировано в Белостоке и Супрасле на май 2020 года, по причине царящей пандемии коронавируса было проведено лишь 28 сентября 2020 года в гибридной формуле – в Подляской библиотеке им. Лукаша Гурницкого в Белостоке. Некоторые участники выступили вживую (приехали в том числе гости из Кракова), а некоторые соединились с местом заседания онлайн – гости из Киева, Вены, Варшавы, Витебска, Вильнюса, Берна, Кракова и Гданьска.

Организаторами конференции были Филологический факультет Университета в Белостоке, Кафедра филологических исследований «Восток – Запад», Кафедра исторического славянского языковедения, Мастерская культурной компаративистики, Подляская библиотека им. Лукаша Гурницкого в Белостоке, Супрасльская академия и Научное сообщество «Oikoimene». Встреча была организована при сотрудничестве Организационного комитета и под руководством стабильного уже много лет Научного комитета: проф. Ярослав Лавский, проф. Лилия Цитко, д-р хаб. Кшиштоф Коротких и д-р Кшиштоф Рутковский. Почетное руководство научным комитетом взяла на себя проф. Зофья Абрамович. Организационный комитет действовал при Кафедре филологических исследований «Восток – Запад».

Ученые обсуждали следующие темы:

- Славянские монастыри Запада и Востока и их влияние на жизнь государств, наций и на развитие науки и культуры,

- Научная жизнь в монастырях
- Литературный образ монаха и монастыря
- Взаимоотношения и взаимовлияние восточных и западных монастырей
- Монастыри как центры исторических, политических и социальных событий
- Славяне и христианское языковое, историческое и культурное наследие
- Сохранившиеся в славянских языках письменные свидетельства монашеской жизни
- Библия и её перцепция в славянском мире, библейская символика и её импликации в языке, литературе и культуре
- Духовность и мистика в письменности Отцов Церкви – филологические аспекты.

В исследовательском проекте приняло участие 12 ученых из Польше и 13 заграничных научных деятелей (Швейцария, Литва, Украина, Беларусь, Германия и Австрия). Организация исследований стала возможной благодаря финансированию Министерства Науки и Высшего Образования в рамках программы «Региональная инициатива совершенствования», реализуемого в 2019–2023 гг. на Филологическом факультете Университета в Белостоке в дисциплинах языковедения и литературоведения.

Том представляет собой студии конференции, разделенные на 3 блока: I. *В круге духовности, истории и искусства*; II. *С перспективы литературы*; III. *Из истории славянских языков*. Том редактировали: проф. Лилия Цитко – руководитель Кафедры сравнительного и прикладного языковедения из Коллегиума языковедения УвБ, проф. Ярослав Лавский из Кафедры филологических исследований «Восток – Запад». Графическая обработка тома – д-р Кшиштоф Рутковский из Кафедры исторического славянского языковедения. Автором идеи научного проекта «Христианское духовное наследие славянских народов» (с 1998 года) была проф. Зофья Абрамович, Университет в Белостоке. Следующее событие проекта запланировано на 2022 год.

АНОТАЦІЯ

**«Християнська духовна спадщина слов'янських народів», Серія V:
«Монастицизм і містицизм в культурі слов'ян». Наукова редакція: Лілія Цітко,
Ярослав Лавський, редакційне співробітництво: Кшиштоф Рутковський.
Філологічний факультет Університету в Білостоці, Білосток 2021**

Подана монографія презентує матеріали VI Міжнародної наукової конференції з циклу «Християнська духовна спадщина слов'янських народів. Мова. Література. Культура. Історія». У 2020 році вона була присвячена темі під назвою «Монастицизм і містицизм в літературі, культурі та мові слов'ян». Засідання, яке було заплановано в Білостоці та Супраслі на травень 2020 року, через пандемію коронавірусу було проведено лише 28 вересня 2020 року в гібридній формулі – в Підляській бібліотеці ім. Лукаша Гурницького в Білостоці. Деякі учасники виступили наживо (приїхали в тому числі гості з Кракова), а деякі з'єдналися з місцем засідання онлайн – гості з Києва, Відня, Варшви, Вітебська, Вільнюса, Берна, Кракова та Гданська.

Організаторами конференції були Філологічний факультет Університету в Білостоці, Кафедра філологічних досліджень «Схід – Захід», Кафедра історичного слов'янського мовознавства, Майстерня культурної компаративістики, Підляська бібліотека ім. Лукаша Гурницького в Білостоці, Супрасльська академія і Наукове співтовариство «Oikoimene». Зустріч була організована зусиллями Організаційного комітету та під чуйним керівництвом стабільного вже протягом багатьох років Наукового комітету: проф. Ярослав Лавський, проф. Лілія Цітко, д-р габ. Кшиштоф Коротких і д-р Кшиштоф Рутковський. Почесне керівництво науковим комітетом взяла на себе проф. Зофія Абрамович. Організаційний комітет діяв при Кафедрі філологічних досліджень «Схід – Захід».

Вчені обговорювали нижченаведені теми:

- Слов'янські монастирі Заходу і Сходу і їх вплив на життя держав, націй і на розвиток науки та культури
- Наукове життя в монастирях

- Літературних образ ченця і монастиря
- Взаємовідносини і взаємовплив східних і західних монастирів
- Монастирі як центри історичних, політичних і соціальних подій
- Слов'яни і християнська мовна, історична та культурна спадщина
- Збережені в слов'янських мовах письмові свідчення монастирського життя
- Біблія і її перцепція в слов'янському світі, біблійна символіка і її імплікації в мові, літературі та культурі
- Духовність і містика в писемності Отців Костьола – філологічні аспекти.

У дослідницькому проекті взяло участь 12 вчених з Польщі та 13 закордонних наукових діячів (Швейцарія, Литва, Україна, Білорусь, Німеччина й Австрія). Організація досліджень стала можливою завдяки фінансуванню Міністерства Науки і Вищої Освіти Польщі в рамках програми «Регіональна ініціатива досконалення», що реалізується в 2019–2023 рр. на філологічному факультеті Університету в Білостоці в дисциплінах мовознавства та літературознавства.

Том представляє собою студії конференції, розділені на 3 блоки: I. *Близько духовності, історії та мистецтва*; II. *З перспективи літератури*; III. *З історії слов'янських мов*. Том редагували: проф. Лілія Цітко – керівник Кафедри порівняльного і прикладного мовознавства з Колегіуму мовознавства УвБ, проф. Ярослав Лавський з Кафедри філологічних досліджень «Схід – Захід». Графічна обробка тому – д-р Кшиштоф Рутковський з Кафедри історичного слов'янського мовознавства. Автором ідеї наукового проекту «Християнська духовна спадщина слов'янських народів» (з 1998 року) була проф. Зофія Абрамович, Університет в Білостоці. Наступна подія проекту запланована на 2022 рік.

ЗМЕСТ

«Хрысціянская духоўная спадчына славянскіх народаў», серыя V: «Манастыцызм і містыцызм у культуры славян», навуковая рэдакцыя: Лілія Цітко, Яраслаў Лаўскі, рэдакцыйнае супрацоўніцтва: Кшыштаф Руткоўскі, філалагічны факультэт Беластоцкага ўніверсітэта, Беласток 2021

У гэтай манаграфіі прадстаўлены матэрыялы 6-й Міжнароднай навуковай канферэнцыі з цыклу «Хрысціянская духоўная спадчына славянскіх народаў. Мова. Літаратура. Культура. Гісторыя». У 2020 годзе яна была прысвечаны тэме: «Манастыцызм і містыцызм у літаратуры, культуры і мове славян». Сесія, якая была запланавана ў Беластоку і Супраслі на май 2020 года, у сувязі з пандэміяй каранавірусу, адбылася толькі 28 верасня 2020 г. у гібрыднай форме ў Падляскай бібліятэцы ім. Лукаша Гарніцкага ў Беластоку. Некаторыя ўдзельнікі выступілі ў прамым эфіры (у тым ліку госці з Кракава), а некаторыя далучыліся да онлайн-сустрэчы з Кіева, Вены, Варшавы, Віцебска, Вільні, Берна, Кракава і Гданьска.

Арганізатарамі канферэнцыі выступілі: філалагічны факультэт Беластоцкага ўніверсітэта, кафедра філалагічных даследаванняў «Усход-Захад», аддзел гістарычнага славянскага мовазнаўства, лабараторыя культурнай кампарыстыкі, Падляская бібліятэка ім. Лукаша Гарніцкага ў Беластоку, а таксама Супрасльская акадэмія і Навуковае аб'яднанне «Oikoumene». Сустрэча была арганізавана сумесна з Аргкамітэтам і пад наглядом Навуковага камітэта, які працуе ўжо шмат гадоў: праф. Яраслаў Лаўскі, праф. Лілія Цітко, доктар навук Кшыштаф Кароткіх і др Кшыштаф Руткоўскі. Ганаровым старшынёй Навуковага камітэта была праф. Зофія Абрамовіч. Аргкамітэт працаваў пры кафедры філалагічных даследаванняў «Усход – Захад». Былі разгледжаны наступныя пытанні даследаванняў:

- Славянскія манастыры Захаду і ўсходу, іх уплыў на жыццё дзяржаў і нацый, на развіццё навукі і культуры
- Навуковае жыццё ў манастырах
- Літаратурны вобраз манаха і манастыра

- Узаемаадносiны i ўплыў усходнiх i заходнiх манастыроў
- Манастыры як цэнтры гiстарычных, палiтычных i грамадскiх падзей
- Славяне ў адносiнах да хрысцiянскай моўнай, гiстарычнай i культурнай спадчыны
- Сведчаннi манаскага жыцця, якiя захавалiся ў лiтаратуры славянскiх моў
- Бiблiя i яе ўспрыманне ў славянскiм свеце, бiблейская сiмволiка i яе iмплiкацыi ў мове, лiтаратуры i культуры
- Духоўнасць i мiстыка ў творах Айцоў Царквы – фiлалагiчныя аспекты.

У даследчым праекце прымалi ўдзел 12 даследчыкаў з Польшчы i 13 – з-за мяжы (Швейцарыя, Лiтва, Украiна, Беларусь, Германiя, Аўстрыя). Арганiзацыя даследавання стала магчымай дзякуючы сродкам Міністэрства навукі i вышэйшай адукацыi па праграме «Рэгiянальная iнiцыятыва дасканаласцi», якая рэалiзоўвалася ў 2019–2023 гадах на фiлалагiчным факультэце Беластоцкага ўнiверсiтэта па дысцыплiнах мовазнаўства i лiтаратуразнаўства.

У томе прыведзены даследаваннi, прадстаўленыя на канферэнцыi. Яны згрупаваныя ў тры блокi: I. *У коле духоўнасцi, гiсторыi i мастацтва*; II. *З пункту гледжання лiтаратуры*; III. *З гiсторыi славянскiх моў*. Рэдактар тома: праф. Лiлiя Цiтко – загадчык кафедры параўнальнай i прыкладнай лiнгвiстыкi Калегiума мовазнаўства Беластоцкага ўнiверсiтэта, праф. Яраслаў Лаўскi з кафедры фiлалагiчных даследаванняў «Усход – Заход». Том графiчна падрыхтаваў i праiлюстраваў доктар Кшыштаф Руткоўскi з кафедры гiстарычнага славянскага мовазнаўства. Iнiцыятарам даследчага праекта «Хрысцiянская духоўная спадчына славянскiх народаў» (з 1998 г.) была праф. Зофiя Абрамовiч, анамаст Беластоцкага ўнiверсiтэта. Наступнае выданне праекта запланавана на 2022 год.

INDEKS OSOBOWY

A

Abraham a Sancta Clara – 175–176
Abramowicz Zofia – 9–12, 349, 390,
394, 445–446, 455–462
Adorno Theodor – 116, 126
Agasso Domenico – 357, 389
Agatarchos – 116
Ajschylos – 116
Akimow Iwan – 428
Aksakow Iwan – 18
Akułowicz Galina – 135–136
Aleksander II, car – 17
Algulin Ingemar – 180, 182
Ambroży z Optiny – 15, 20, 36
Anaksagoras z Kladzomen – 116
Anderson Paul – 32
Angelico Fra – 348
Antofijczuk Wołodymyr – 284
Antoni (Chrapowicki), bp – 21–22,
37
Antoni Wielki, św. – 330
Arinina Jelena – 418, 425
Autuszka Wiktar – 419, 426
Awierincew Siergiej – 434
Awriech Aron – 32, 34
Ayşen Kaim Agnieszka – 204

B

Babicz Nadija – 154, 167
Bachtin Michaił – 258, 268, 284
Badalan Dmitrij – 17
Balbierz Jan – 181, 183, 193
Baranow Andrzej – 10
Baranowycz Łazar – 285
Baratyński Jewgienij – 430
Barthes Roland – 304
Bartmiński Jerzy – 154, 167–168
Bartoszewicz Julian – 239
Basow Gawriła – 337
Baudelaire Charles – 200
Bazanow Wasilij – 433, 435
Becker Felix – 175–176
Bednarczuk Leszek – 389
Beisbart Claus – 449
Bendza Marian, ks. – 327, 334
Benedykt XVI, papież – 402
Benjamin Walter – 112–113, 126
Bentkowski Leon – 41, 51–60
Bercoff Giovanna B. – 389
Bertinetto Alessandro – 449
Berynda Olha – 140, 150
Bielczikow Nikołaj – 23
Biełobrowa Olga – 173, 176

- Bielobrowa Tetiana – 284, 286, 295
Bielonogowa Julija – 19
Bielozor Christofor – 388
Bierdyszewa Julija – 434–435
Bieriezowicz Jelena – 419
Bilacka Wałentyna – 283–285, 295,
445
Biliński Adam – 42, 60
Błachowska Katarzyna – 18
Bobsuniwska Tetiana – 283–284, 295
Bogolubski Andriej, książę – 44
Bohdanowski Samuel – 135
Böhme Jakob – 183
Bojczenko Ołeksandr – 283, 285,
289–290, 295
Bokało Iryna – 140, 150–151
Borisewicz Olga – 397, 418, 422–
423, 425
Borodin Anatolij – 35
Boudou Adrien – 24
Bowsuniwska Tetiana – 264, 268
Bracha Krzysztof – 233, 241
Brandom Robert – 109, 126
Braniccy, ród – 232, 237
Branicki Jan Klemens – 231, 234,
236, 242
Buchariew Fiodor – 38
Buczko Dmytro – 407, 414
Budiłowicz Aleksandr – 25, 31
Budiłowicz Anton – 25, 29
Bułaszew Heorhij – 159, 167
Bułgakow Siergiej – 38
Burzka-Janik Małgorzata – 197, 203
Byron George G. – 207–208
Carlyle Thomas – 302
Chardi Fabio – 281
Charkiewicz Jarosław – 327, 334
Chernyak Leon – 95–96, 102, 126
Chlebda Wojciech – 10
Chlodwig I, król – 420
Chmielewski Edward – 35
Chmielnicki Bohdan, hetman – 285
Chmielowski Piotr – 197
Chomiakow Aleksiej – 38
Chromow Oleg – 173, 176
Churchil Winston – 308
Cierniak Urszula – 10, 204
Ciesielski Zenon – 181–182, 194
Cieślik Ireneusz – 20
Citko Lilia – 10, 12, 325, 335,
439–440, 444–446, 455–462
Ciure Florina – 36
Coen Paul J. – 300
Congar Yves – 38
Cuvier Georges – 206
Cyryl, św. – 401
Cywjan Tatjana – 431–432, 436
Czarnecka Katarzyna – 327, 334
Czarnecki Witalij – 319
Czarnecki Stefan – 234
Czechow Antoni – 252
Czeczot Krzysztof – 204
Czerni Krystyna – 64, 67–68, 82
Czerska Karolina – 68–70, 81–82
Czertkow Michaił – 30
Czubynski Pawło – 148–149, 151,
159, 168
Czuraj Marusia – 285
Czyżewski Dmitro – 263, 268

C

- Canella Giuseppe – 416
Canino Bruno – 449

D

- Dacewicz Leonarda – 10, 446

Dal Władimir – 342, 345–346
 Danuser Hermann – 119, 126
 Danylenko Iwan – 284, 286, 288, 295
 Delblanc Sven – 183, 194
 Demjan Hryhorij – 140, 151
 Demokryt z Abdery – 116
 Denysiuk Iwan – 140, 151
 Denysoweć Iryna – 411, 414
 Derewjanko Ludmyła – 411, 414
 Dilthey Wilhelm – 104–105, 126
 Dmitrijewa Rufina – 338–339, 346
 Dmytrij Iryna – 271, 281
 Dołgopołow Trifon – 134
 Donczenko Ołena – 267–268
 Dorofiejenko Marina – 394, 417,
 419–420, 425–427, 446
 Doschek Jolanta – 10, 243, 255, 446
 Dostojewski Fiodor – 20, 433
 Dowhaniwna Ołena – 303–305
 Dozyteusz, mnich – 338
 Dragomanow Michaił – 159, 168
 Dubas-Urwanowicz Ewa – 388
 Dubrawin Wałentyn – 160, 168
 Dunajewska Lidija – 156, 167
 Durnowo Piotr – 31
 Dürrer Hans – 72
 Duszyk Adam – 31
 Dykarew Mytrofan – 166–167

E

Eliade Mircea – 77
 Eliasz, św. – 401
 Elsberg Jakow – 23
 Elżbieta II, caryca – 173–174
 Erdogan Recep – 216
 Eulogiusz (Wasilij Georgiewski), bp
 14–16, 18–40
 Ewdokimov Paul – 82

F

Filewicz Iwan – 25, 30
 Fiłatow Władimir – 430, 436
 Firsow Siergiej – 21
 Firsow Władimir – 130, 136
 Fischer-Lichte Erika – 98, 121, 126
 Fisz Zenon (Padalica Tadeusz) –
 195–230
 Florenski Paweł – 95–100, 103–
 113, 116–120, 122, 124–127
 Florensky Pavel *zob.* Florenski
 Paweł
 Floryan Władysław – 182, 193
 Fłorowski Gieorgij – 38
 Fontenrose Joseph – 434, 436
 Fournier Kiss Corrine – 10
 Francew Władimir – 25
 Franciszek, papież – 402
 Franciszek, św. – 74–75, 80
 Franko Iwan – 153–155, 168, 303,
 310
 Friedrich Caspar David – 70
 Frymus-Dąbrowska Ewa – 9
 Fukuyama Francis – 320

G

Gadamer Georg-Hans – 95–96,
 98–105, 108, 111–120, 122–
 127, 259
 Gadek Jolanta – 10
 Gapon Gieorgij, ks. – 39
 Garlicki Andrzej – 16, 39
 Gautier Théophile – 204, 206
 Gawriił, ihumen – 130, 132
 Gedin Andreas – 183–185, 194
 Geijer Erik Gustaf – 182
 Gershwin Georg – 69

Gethmann-Siefert Annemarie – 112, 126
 Georgijewski Wasilij *zob.* Eulogiusz
 Girard René – 432
 Gloger Zygmunt – 231–242, 450
 Głębocki Henryk – 18
 Głowacki Jakow – 158, 168
 Gogh Vincent van – 64
 Gogol Mikołaj – 20, 149, 151, 199
 Gołowacki Jakow – 145, 151
 Gorbaniewski Michaił – 419
 Gorfunkel Aleksandr – 173, 176
 Goritzki Johannes – 449
 Gorizontow Leonid – 16, 19
 Goroszko Jelena – 435
 Goszczynska Daryna – 304
 Górnicki Łukasz – 234, 242
 Grabowski Jarosław, ks. – 204
 Grabowski Tadeusz – 196, 200
 Graczow Michaił – 430, 435
 Grigorjan Kamsar – 23
 Groniek Agnieszka – 46, 60
 Grünewald Matthias – 73, 78–79
 Gryfici, dynastia – 234
 Guczkow Aleksandr – 34
 Gurko Władimir – 31, 36
 Gusiewa Aleksandra – 133, 136, 172, 174, 176

H

Habermas Jürgen – 108–109, 126
 Haborak Myrosław – 408
 Halenczanka Hieorhij – 131, 136
 Haney Frank – 111, 117, 126
 Hanusz Jan – 233, 241
 Hartmann Bernhard – 446
 Hauptová Zoe – 350, 389

Hegel Georg W.F. – 99, 108–109, 112–113, 126
 Heidegger Martin – 95, 104
 Hercen Aleksander – 22–23
 Hieronim, abp – 30
 Hirschhausen Urlike von – 16
 Hnatiuk Wołodymyr – 142, 151, 156, 168
 Hołowiński Ignacy, abp – 217
 Horpynycz Wołodymyr – 409, 414
 Hrebinka Jewhen – 259
 Hruszewski Mychajło – 140, 151, 159, 163–167
 Hryhorowycz-Barski Wasyl – 270–272, 276–281
 Hudymy Andrij – 285
 Hułak-Artemowski Semen – 258
 Husserl Edmund – 95
 Hutchings Stephen – 105–106, 126

I

Iłarion, metropolita – 140–141, 151
 Isajkowski Piotr – 388
 Isiczenko Ihor – 284
 Iustin (Popowicz), św. – 21
 Iwaszkiewicz Jarosław – 243–246, 253–255

J

Jabłonowski Aleksander – 388
 Jachimowicz Władysław – 64
 Jacqueline Dale – 449
 Jakiel Edward – 10
 Jan III Sobieski, król – 234
 Jan Chrzyciel, św. – 68, 74–75
 Janicka Anna – 10, 197–198, 451

Janocha Michał – 44, 60
Jan od Krzyża, św. – 87–93
Janowowa Wanda – 388
Jan Teolog, św. – 80
Jarmolik Włodzimierz – 388
Jokiel Irena – 203
Józef II, cesarz – 42
Julén Björn – 183
Jurkewycz Pamfil – 38, 257
Jurkiewicz Jakub – 196
Justynian, cesarz – 217

K

Kalinowski Lech – 71, 82
Kallistos (Ware), bp – 330, 334
Kameniewa Tatjana – 133, 136
Kant Immanuel – 99–100, 111, 113–115, 117, 126
Kantor Tadeusz – 69
Karamzin Nikołaj – 260, 265–267
Karaś Halina – 326, 334
Karpluk Maria – 326, 334
Kartaszew Anton – 38
Karzarnowicz Jarosław – 337, 346, 446
Kasabuła Tadeusz, ks. – 10
Katarzyna I, caryca – 173
Katarzyna (Jefimowska), ihumenia – 36
Katarzyna ze Sieny, św. – 453
Kenworthy Scott – 20, 26, 36
Kern Andrea – 126
Kicenno Nadieżda – 21
Kiriejewa Galina – 171, 176–177, 447
Kizwalter Tomasz – 25
Klimkowicz Iryna – 419, 426
Klinger Jerzy – 82
Kłaczyński Robert – 210
Kłosińska Janina – 43, 60
Koczubej Motria – 285
Kojałowicz Michał – 24
Kokowcow Władimir – 33
Kołbuk Witold – 28
Komornicki Stefan – 41, 60
Konopka Wołodymyr – 147, 151
Konstantyn Wielki, cesarz – 217
Kopacki Andrzej – 243, 255
Korotkich Krzysztof – 10, 12, 394, 437, 444, 455, 457, 459, 461
Korotyński Władysław – 195, 210, 229
Körpe Seyyal – 204
Kostenicz Ksenia – 203, 216
Kostenko Lina – 285
Kostiuczuk Jakub – 327, 334
Kostołowski Andrzej – 69, 82
Kostomarow Mykoła – 195
Kowalczuk Urszula – 198
Kowal Hałyna – 140, 142, 151, 153–154, 158, 168–169, 447
Kowpik Switłana – 271, 281, 447
Krasicki Ignacy – 244, 254
Kraśniński Zygmunt – 193, 215
Krasnych Wiktorija – 419, 426
Kraszewski Józef Ignacy – 244
Kresowaty Zbigniew – 62
Kreutzer Rodolphe – 101
Kronsztadzki Jan, św. – 21, 39
Krymski Serhij – 303, 319
Kryżanowski Jewfimij – 30, 32–33
Kubacki Waław – 244, 254
Kuczyński Hipolit – 223–224
Kudriawcewa Ludmiła – 431, 435
Kuhutiak Mykoła – 413–414
Kukiełko Dariusz – 9
Kukolnik Paweł – 200
Kukulski Leszek – 217

Kulczycka Dorota – 217
Kulecki Michał – 388
Kułahin Anatol – 396
Kumaniecki Kazimierz – 388
Kumurdzi Wasylina – 311, 319
Kurianowicz Małgorzata – 10, 327,
334
Kutrzeba Stanisław – 387
Kwapiszewski Marek – 196, 229
Kwitka-Osnowjanenko Hryhorij –
199, 256–257, 259–260, 262,
267–268
Kytowa Swiłłana – 155, 168

L

Lamartine Alphonse de – 213
Latawiec Krzysztof – 31
Lebet-Minakowska Anna – 41, 61,
447
Lebiedincew Fieofan – 28
Leonhard Jorn – 16
Leończuk Jan – 231–241
Leśniewska Jadwiga – 330, 334
Leśniewski Krzysztof – 330, 334
Lévy Armand – 216, 223, 225
Lewestan Fryderyk H. – 229
Lewicki Wiktor – 434–435
Lichte Erika F. – 98, 121, 123, 126
Lidner Bengt – 182
Lieven Dominic – 16
Lisiejczykau Dzianis – 135–136
Lisowski Jerzy – 246, 254
Lönnroth Lars – 183, 194
Lonquich Alexander – 449
Losev Aleksey *zob.* Łosiew Aleksiej
Lukács Georg – 111, 126
Luyken Caspar – 174–177
Luyken Jan – 174–175

Ł

Ławreszuk Marek, ks. – 10, 325–
327, 330–331, 334
Ławrynowicz Michał, ks. – 223–225
Ławski Jarosław – 9–12, 195–196,
203, 215, 229–241, 439, 448
Łomski Nikolaėj, ihumen – 132
Łosiew Aleksiej – 95–96
Łotocki Ołeksandr – 46, 60
Łukaszewski Jakub – 233, 241

M

Madeyski Jerzy – 66–67, 82
Maiorova Olga – 18
Makary Wielki Egipski, św. – 130–
132, 134, 136
Makkreel Rudolf – 104, 126
Maksymowicz Konstantin – 30
Makuch Damian – 198
Malec Maria – 388
Malewicz Kazimierz – 70
Malinowski Artur – 257, 268, 448
Malnyczuk Askold – 316–317
Małachow Władimir – 430, 436
Manchester Laurie – 19
Marcinkowski Antoni – 196
Marinczak Wiktor – 430, 435
Martin Russell – 36
Masenko Łarysa – 409, 414
Masłowa Walentina – 419, 426
Matios Marija – 301
Maximos (Aghiorgoussis), bp – 330,
334
Mazan Bogdan – 215
Mazepa Iwan, hetman – 285
Mądzik Marek – 31
Melnyczuk Askold – 317, 319

Meloni Jakub – 48
 Memling Hans – 72
 Menke Christoph – 104, 126
 Metody, św. – 400–401
 Miaskowski Feliks – 203
 Michajłowna Julija – 395
 Michajłowski Michaił – 32
 Michelson Patrick – 20
 Mickiewicz Adam – 189–190, 193,
 197–198, 203–204, 210, 216,
 218, 221–228
 Mickiewicz Władysław – 216
 Miezienko Anna – 10, 393–394,
 399, 402–404, 418–420, 424,
 426, 448
 Mikołaj II, car – 35
 Miller Aleksiej – 16–17, 39
 Milutin Dmitrij – 18
 Miłosz Czesław – 448
 Miniejewa Sofja – 338–339, 345–346
 Misijuk Włodzimierz, ks. – 327, 334
 Misler Nicoletta – 96–98, 106, 126
 Mohamed II, sułtan – 217
 Morawiec Norbert – 16, 19, 39
 Morrison Simon – 98, 126
 Moskałyk Jarosław – 305, 319
 Motrycz Kateryna – 285, 301
 Mowczaniuk Hryhir – 289
 Mścislawiec Piotr – 133
 Musiolik Monika – 243, 254
 Myśliwski Wiesław – 449

N

Nagler Georg K. – 175–177
 Nalepa Marek – 10, 196, 229
 Neczuj-Łewycki Iwan – 165, 168
 Neuger Leonard – 182, 184–193
 Nieroznak Władimir – 432, 436

Nietzsche Friedrich – 104
 Nikołajew Nikołaj – 130–131, 133,
 136
 Nitschke Ryszard K. – 182, 193
 Norwid Cyprian Kamil – 193
 Nosilia Viviana – 36
 Nowaczyk Włodzimierz – 69, 82
 Nowak Alicja – 46, 60
 Nowak Tadeusz – 449
 Nowosielski Jerzy – 62–86

O

Odyniec Antoni E. – 208
 Ogińscy, ród – 132
 Ogiński Bogdan, podkomorzy – 132
 Ohijenko Iwan – 140, 284, 293
 Olsson Bernt – 180, 182
 Omelczenko Ołeś – 284, 286–287,
 289–291, 293–295
 Osadczy Wołodymyr – 432, 435
 Osiński Dawid – 198
 Oxenstierna Johann Gabriel – 182

P

Padalica Tadeusz *zob.* Fisz Zenon
 Paganini Niccolò – 101
 Pantelejmon, św. – 401
 Panuś Kazimierz – 233, 241
 Pańkiw Mychajło – 413–414
 Paprocki Henryk, ks. – 15, 38–39,
 46, 328, 334
 Parfeniusz II, patriarcha – 132
 Pasek Jan Chryzostom – 248
 Paszkou Hienadź – 425
 Pavan Adriano – 36
 Pawlik Jacek, ks. – 10

Pawluk Ihor – 284–289, 294–295
Pawłyszyn Marko – 299, 309, 319
Pelica Grzegorz – 26
Pen Yehuda – 392
Petriczenko Oksana – 429, 436, 448
Pettersons Victor – 183
Piccin Matteo – 15, 19, 25, 40, 449
Pietrzak-Thébault Joanna – 204
Piętniewicz Michał – 87, 94, 441, 449
Piotr I Wielki, car – 173
Piotrowska Ewa – 183–184, 193
Pirogowa Julija – 429, 435
Platon – 117
Płochij Serhij – 319
Płoński Roman – 16, 39
Pobereżny Sydor – 210
Pobiedonoscew Konstantin – 21, 25, 28, 31
Podbereski Romuald – 200
Podczaszyński Bolesław – 239
Podgórzec Zbigniew – 64–65, 71, 80, 82–83
Podolska Natalija – 417, 426
Poliszczuk Jarosław – 10
Popow Michał, ks. – 36
Porębski Mieczysław – 68–69, 71, 82
Potiebnia Aleksandr – 148, 151, 166, 168
Prociuk Stepan – 311–315, 319–321
Przeciszewska Maria – 18, 25, 27
Przybylska Renata – 327, 334
Przybysławski Władysław – 41–43, 46, 49, 52, 57, 59, 61
Przybyszewski Stanisław – 244
Przyczyna Wiesław – 327, 334
Puchalska-Dąbrowska Bernadetta – 12

R

Rabbula, mnich – 45
Radonieński Siergij, św. – 454
Radyszewski Rościśław – 198–199, 229
Radziwiłł Michał (zw. Sierotka) – 217
Razumow Roman – 394, 419, 424, 426
Redkwa Jarosław – 411, 414
Riasanovsky Nicholas – 17
Ritz German – 243, 255, 446
Rizun Taras – 305, 319
Rogger Hans – 16
Rohoziński Janusz – 252, 255
Romanenko Jurij – 267–268
Roosevelt Franklin D. – 308
Rosa Ewa – 155, 168
Rosiek Stanisław – 197
Rożczenko Zoja – 431, 435
Różewicz Tadeusz – 446
Rublow Andriej – 66
Rusek Iwona E. – 196, 229
Russell Bertrand – 113, 126
Ruszkowski Marek – 332, 334
Ruta Marcello – 95, 102, 126–127, 449
Rutkowski Krzysztof – 9–11, 196, 229, 444, 449, 455–456, 459–462
Rygorowicz-Kuźma Anna – 10, 327, 334
Rymkiewicz Jarosław – 197

S

Sabacjusz, św. – 336–344, 346–347
Sabler Władimir – 26
Sałyga Taras – 153, 168

- Santi Rafael – 159
Sańko Sierhiej – 419, 426
Sapieha Teodoryt, podkomorzy – 132
Sapiehowie, ród – 132
Sarkady Antoni – 204
Schaeffer Bogusław – 69
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von – 178, 182, 194
Schiller Friedrich – 100
Schulz Bruno – 449
Scriabin Alexander *zob.* Skriabin Aleksandr
Semkowicz Władysław – 387
Serafin, św. – 66
Sienkiewicz Henryk – 244
Siwicka Dorota – 197
Skałon Georgij – 30
Skiba Wołody (Sabowski Władysław) – 196, 229
Skimborowicz Hipolit – 196, 200
Skorowoda Hryhorij – 257
Skoryna Franciszek – 131
Skriabin Aleksandr – 97–99, 113, 125
Skulina Tadeusz – 388
Słowacki Juliusz – 193
Służalski Henryk – 223–225
Smirnow Anatolij – 32–33
Smirnowa Swietłana – 395
Smith Anthony D. – 299–300, 302, 316, 319
Smoleński Adam – 41, 60
Smolitsch Igor – 20
Smotrycki Melecjusz – 128–129
Smyrak Bernard, o. – 87, 93
Sobieski Sebastian – 234
Sokił Hanna – 141, 145, 147, 157, 450
Sokił-Klepar Natalia – 407–408, 414, 450
Sokił (Kowal) Hałyna – 139–140, 148, 151–152
Sokił Wasyl – 141, 151, 157, 168
Sokołow Andriej – 32
Sołowjow Aleksiej – 419
Sołowjow Włodzimierz – 21
Sonderegger Ruth – 126
Sosna Grzegorz – 60
Sowiński Leonard – 199, 229
Špidlík Tomáš, kard. – 20
Spirydon, bp – 338, 341–342
Spock Jennifer – 36
Sriezniewski Izmail – 431
Stagnelius Eric Johan – 180–194
Stalin Józef – 308
Stawrowecki Kyrył – 257
Stefanyk Wasyl – 311–313, 315, 319–320
Sterne Yorick – 202
Stieler Karl J. – 178
Stiepanow Jurij – 265, 268
Stojałowski Stanisław, ks. – 39
Stołypin Piotr – 32–34
Strachow Nikołaj – 23
Suchariewa Swietłana – 10
Sucharska Ewa – 183–185, 194
Suchodolski Gasztołd – 232
Suchodolski Patryk – 10, 231, 242, 442, 450
Sumcow Nikołaj – 165, 168
Supa Wanda – 10
Supieranska Anna – 388
Swedenborg Emanuel – 183
Swencicki Iłarion – 138, 140, 151
Szabaciuk Andrzej – 15, 31
Szafałowicz Antoni – 135
Szaflik Józef – 16, 39
Szaraniewicz Izydor – 42, 60
Szczerbakiwski Danyło – 412–414
Szejnina Jelena – 433, 436

Szeleg Michał – 432–433, 436
Szełochajew Walentin – 34
Szeptycki Andrzej, bp. – 39
Szewczenko Taras – 258, 268, 303,
310, 312, 322, 406
Szewczenko Wałentyna – 293, 295
Szkuropat Maryna – 303, 320
Szladowski Marek – 196, 229
Szmatou Wiktar – 131, 133, 136
Szymga Grzegorz – 329, 334
Szturc Włodzimierz – 63, 83, 440,
443, 451
Szuchewycz Wołodymyr – 144, 151
Szumow Piotr – 14
Szyndler Anna – 215

Ś

Śledzianowska Maryla – 42, 60
Śliwowski Mariusz – 9
Świętochowski Aleksander – 198

T

Tabiś Jan – 200
Tamarczenko Natan – 284, 295
Tanty Mieczysław – 210
Tarle Eugeniusz – 205
Tegnér Esaias – 182
Terlecki Cyryl, bp – 46
Teslenko Archyp – 311, 313, 319,
321
Thieme Ulrich – 175–176
Thuret Jean-Claude – 422, 427
Tichon, patriarcha – 22, 26
Titowiec Jelena – 129, 137, 451
Tiupa Walerij – 262, 268
Tkaczowa Natalija – 407, 414

Tkacz Waško – 35
Toporow Władimir – 156, 168,
266–268
Troc-Sosna Antonina – 44, 60
Tropinin Wasilij – 324
Trubaczow Oleg – 434, 436
Turkiewicz Halina – 11
Tyrkowa-Williams Ariadna – 37
Tytko Marek – 68, 83

U

Ubicini Jean-Henri-Abdolonyme
– 213
Ukrainka Lesia – 160, 168, 303, 310
Urbańczyk Stanisław – 233, 241
Urwanowicz Jerzy – 388
Uspienski Gleb – 20, 23
Uspienski Leonid – 83
Uspienski Mikołaj – 20
Uszakow Simon – 78
Uszkałow Leonid – 258–259, 268
Utrillo Maurice – 64
Uwarow Siergiej – 17

V

Vasmer Max – 434, 436
Vincenzo Stanisław – 449

W

Walczak Bogdan – 326, 334
Walicki Andrzej – 38
Wałodzina Tacciana – 419, 426
Wańtuch-Gazda Karolina – 45
Wasylewski Stanisław – 245, 255

Weeks Theodore – 16–17, 28, 34
Weigel Christoph – 173–177
Wejnert Aleksander – 234, 241
Werth Paul – 29
Wesołowska Elżbieta – 10
Whistler McNeill James – 70
Whittaker Cynthia – 17
Wieczorkiewicz Paweł – 205
Wieczorkiewicz Piotr – 16, 31, 39
Wieliczkowski Paisjusz, św. – 333–334
Wierzchowski Mirosław – 31, 33
Wietłowska Walentina – 433, 435
Wilhelm Zdobywca, król – 72
Wilkowski Eugeniusz – 24
Wiślicki Adam – 197–198
Witruwiusz (Marcus Vitruvius Pollio) – 116
Witte Siergiej – 35
Wojciechowski Marian – 16, 39
Wojciechowski Paweł – 181, 183–185, 194, 451
Woldan Alois – 446
Wołgin Wiaczesław – 23
Wołkow Anatolij – 283, 285, 289–290, 295
Wołoszczenko-Wisłobokowa Olha – 411, 414
Woropaj Ołeks – 143, 151, 163, 167
Wortman Richard – 34
Wostryszew Michaił – 26
Wozniesiński Andriej – 130–131, 133, 136
Wrzyszczy Andrzej – 31
Wydra Wiesław – 233, 241
Wydrycka Anna – 10

Wyka Kazimierz – 254
Wynnyczenko Wołodymyr – 311, 314, 321
Wypasniak Hałyna – 297, 320, 452

Z

Zabielski Łukasz – 10, 442, 444
Zabużko Oksana – 301–308, 310, 318–321
Zadonski Tichon, św. – 20–21
Zapalski Gleb – 20
Zawadzki Józef – 200
Zielińska Marta – 204
Ziembicka Bogna – 83–84, 86
Zienkiewicz Andrzej, bp. – 46, 49, 52, 61
Ziornowa Antonina – 130
Zorin Andriej – 17
Zozym, św. – 336–339, 343, 346–347
Zubrycki Mychajło – 162, 165, 168
Zwarycz Ihor – 283, 285, 289–290, 295
Zygmunt III Waza, król – 72, 129

Ż

Żajworonok Witalij – 163, 168
Żera Karol – 236, 241
Żukowicz Płaton – 24
Żukowski Wasilij – 430
Żurowska Maria – 70, 82–83

