

Rafał Dymczyk

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## ŚLADY ORALNOŚCI W BUŁGARSKICH ŻYWOTACH ŚWIĘTYCH

*Tempora mutantur et nos mutamur in illis* – czasy się zmieniają i my zmieniamy się wraz z nimi. Słowa te, przypisywane władcy Franków Lotarowi I, można odnieść do wszelkich zmian zachodzących w naszej historii, do towarzyszących im procesów, także tych związanych z kulturą oralną. Jedynym sposobem przechowywania treści kulturowych w takim systemie jest ich powtarzanie, któremu towarzyszy dążenie do zachowania przekazu w postaci możliwie najmniej zmienionej. Oczywiście podejście do zagadnienia czasu i rzeczywistości jest różne w kulturach oralnych i piśmiennych. Treści niepowtarzane ulegają zapomnieniu i tym samym przepadają bez możliwości ich odnalezienia. Problematyka ta podejmowana jest dzisiaj przez wielu badaczy, na co zwrócił uwagę między innymi Walter J. Ong:

W ostatnich kilku dziesięcioleciach świat nauki od nowa zaczął uświadamiać sobie oralny charakter języka oraz głębsze implikacje przeciwstawienia oralności i pisma...<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Lublin 1992, s. 25.

Od stuleci toczyły się spory dotyczące kwestii autorstwa dzieł Homera. Współcześnie jednak ze względu na brak możliwości sformułowania w tej kwestii jakichkolwiek zasadnych sądów przedmiotem badań stały się raczej proporcje tego, co ustne, i tego, co piśmienne, w strukturach narracyjnych dzieł greckiego pieśniarza oraz w ich formach słownych. Badania takie można rozszerzyć również na inne obszary literatury.

W niniejszym artykule spróbuję zatem odnaleźć ślady oralności w bułgarskich żywotach świętych. Wiąże się z nimi fenomen tak zwanych nowych męczenników, czyli osób, które dobrowolnie poświęciły życie za wiarę chrześcijańską w jej prawosławnym odłamie i poniosły śmierć w latach 1453–1867. Nieprzypadkowo cezury stanowią właśnie te dwie daty: w 1453 roku Konstantynopol został zdobyty przez Turków, natomiast w 1867 roku podczas krwawo stłumionego powstania na Krecie zginął ostatni z nowych męczenników – święty Jerzy. Falę ówczesnych męczenników z pewnością potęgował fakt, że przez pół tysiąclecia obszar dzisiejszej Bułgarii był terenem kolonizacji tureckiej oraz islamizacji i turczenia miejscowej ludności słowiańskiej. W takich okolicznościach tylko radykalne metody walki z zaborcą miały szansę powodzenia, a jedną z nich było dobrowolne męczeństwo w imię wiary.

Analizując bułgarskie żywoty świętych pod kątem śladów przekazu ustnego, musimy skupić się na kwestii reliktyw oralności widocznych w strukturze tekstu, bowiem elementy samej oralności są trudne do zidentyfikowania w tekście, wręcz śladowe. Najstarsze żywoty pisane były w języku staro-cerkiewno-słowiańskim pod ogromnym wpływem literatury bizantyjskiej. Posiadający ściśle określone normy i reguły gramatyczne język staro-cerkiewno-słowiański był pierwszym językiem literackim Bułgarii. Początki jego funkcjonowania to okres syntezy różnych dialektów południowosłowiańskich, co spowodowało kształtowanie się języka oderwanego od mowy potocznej. Proces ten charakteryzuje w swoich badaniach Mariola Mikolajczakowa:

Historia literatury bułgarskiej rozpoczęła się ponad tysiąc lat temu od przekładów Ewangelii na stworzony przez Cyryla i Metodego język staro-cerkiewno-słowiański, język wyrosły co prawda z dialektów południowosłowiańskich, ale stanowiący kompilację ich różnych cech, a więc taki, którym nikt na co dzień nie mówił<sup>2</sup>.

Również inni badacze skupiają się na tradycjonalności języka używanego w tym okresie<sup>3</sup>. Warto zaznaczyć, że do momentu przeprowadzenia reformy w tekstach spisanych w języku staro-cerkiewno-słowiańskim nie odnajdziemy żadnych znamion oralności właśnie ze względu na jego skostniałą strukturę<sup>4</sup>. Pojawiają się one dopiero wraz z oddalaniem się od tradycji bizantyjskiej i starocerkiewnej normy języka ku żywotom ludowym, najbardziej osadzonym w kulturze oralnej. Mamy więc do czynienia z sytuacją odwrotną do zaistniałej w literaturze klasycznej, gdzie oralność występuje najdobitniej w najstarszej warstwie literackiej, czego najlepszym przykładem jest twórczość Homera. W bułgarskiej tradycji natomiast im żywoty są starsze, tym są mniej nacechowane oralnością.

Najwcześniejsze znamiona oralności pojawiają się w żywotach pisanych po reformie języka, jednak lepszym przykładem do analizy są żywoty najnowsze – przede wszystkim wersje ludowe oraz żywoty tak zwanych nowych męczenników: Jana Bułgarskiego, Damaskina Gabrowskiego, Prokopiusza Warneńskiego czy też Onufrego Gabrowskiego. To właśnie w nich znajdujemy najbardziej wyraźne tropy.

W swojej analizie skupię się na żywocie ostatniego z wymienionych świętych. Dzieło spisane przez Onufrego Iwerytę w roku 1818, krótko po męczeńskiej śmierci świętego, zostało

---

<sup>2</sup> M. Walczak, *Język piśmiennictwa bułgarskiego. Zarys dziejów*, Poznań 1998, s. 5.

<sup>3</sup> Jak choćby Aleksander Naumow w swoich badaniach nad żywotami Cyryla i Metodego czy też żywotem św. Klemensa.

<sup>4</sup> Proces ewolucji języka staro-cerkiewno-słowiańskiego w język cerkiewno-słowiański rozpoczął się w XIII w. Reforma ta na terenie Bułgarii to dzieło patriarchy Eutymiusza – datujemy ją na koniec XIV w.; zob. M. Walczak, *Język piśmiennictwa...*, s. 41–42.

wydane w roku 1862 w Atenach i nawiązuje bezpośrednio do ikony napisanej w roku śmierci świętego przez serbskiego mnicha Dositeja z Peczu. Żywot ten stał się na tyle popularny, że w kolejnych latach doczekał się wielu przekładów na język rosyjski i bułgarski<sup>5</sup>. Warto podkreślić, że chociaż okres, w którym powstawały nowe żywoty, rekonstruujemy na podstawie zachowanych do dnia dzisiejszego tekstów pisanych, to jednak żywot świętego Onufrego Gabrowskiego miał bardzo ograniczoną siłę oddziaływania. Niedostateczna ilość egzemplarzy, trudności z kolportowaniem, a także strach przed zarekwirowaniem ich przez Turków powodował, że większość żywotów była początkowo przekazywana głównie ustnie, co w naturalny sposób sprzyjało utrwalaniu w nich śladów oralności. Proces ten przeanalizował Jack Goody:

W momencie, gdy pismo pozwala zarzucić konieczność zapamiętywania takich dzieł, rola pamięci oralnej w istocie wzrasta – dlatego tak trudno stwierdzić, czy tego rodzaju przekazy są zarówno odtwarzane, jak i tworzone ustnie. W każdym razie są one typowe dla społeczeństw, w których tylko nieliczni potrafią czytać i gdzie w związku z tym bardzo pożądane stają się umiejętności mnemotechniczne i narzędzia wspomagające idealne, ustne odtworzenie tekstów zapisanych<sup>6</sup>.

Wszelako nie była to jedyna przyczyna pojawienia się w tekście znamion przekazu ustnego. Zdecydowało o tym równocześnie jeszcze kilka innych czynników.

Po pierwsze, fakt odejścia od wcześniej obowiązującej normy literackiego języka starocerkiewnego ku językowi potocznemu w takiej formie, w jakiej używany on był przez ówczesnych Bułgarów w mowie codziennej. Jednym z pierwszych tak zwanych budzicieli ducha narodowego był mnich Pajsij Chi-

<sup>5</sup> Rosyjskie przekłady: *Afonski patierik*, II, s. 335–352; F. Czernigow, *Swiatyje Jużnych sławian*, I, Czernigow, 1865, s. 2–6. Bułgarskie przekłady: Ch. Popow, *Žitija na swetii*, Sofija 1930, s. 363–366; ep. P. Lewskij, *Žitija na byłgarskite swetii*, Sofija 1974, s. 5–11.

<sup>6</sup> J. Goody, *Mit, rytuał, oralność*, tłum. O. Kaczmarek, Warszawa 2012, s. 79.

lendarski, równocześnie reformator języka staro-cerkiewno-słowiańskiego. To właśnie moment wydania jego dzieła *Historia słowianobułgarska o narodzie, carach i świętych bułgarskich* uważany jest przez wielu badaczy za początek nowej literatury bułgarskiej<sup>7</sup>. To, że zdobywał on wykształcenie w ubogich szkołach przyklasztornych, że nie posiadał dogłębnej wiedzy na temat gramatyki, retoryki i innych nauk, a nade wszystko to, że w życiu codziennym sam używał prostej mowy ludowej spowodowało, że właśnie takim językiem spisał swe dzieło. Kolejni twórcy wzorowali się odtąd na Chilendarskim, wielu z nich zaczęło również tworzyć w języku ludowym – Sofroniusz Wraczański, Joakim Kyrzczowski, Kiril Pejczinowicz oraz inni autorzy powstających wówczas żywotów nowych męczenników.

Po drugie, ważnym czynnikiem stał się kontekst społeczny związany z XIX-wiecznym odrodzeniem narodowym bułgarskim. Proces ten, zapoczątkowany przez ojca Pajsija, kontynuowany był przez jego następców. Istotnym elementem formowania się tożsamości narodowej Bułgarów stała się religia prawosławna, wokół której starano się budować tożsamość narodową. Wiedza religijna była ściśle powiązana ze znajomością hagiografii, a pozyskać ją można było dzięki lekturze albo wysłuchiwaniu przekazywanych ustnie opowieści opartych na żywotach lokalnych świętych. Główne założenia tego ruchu najcelniej charakteryzuje geograf Mariusz Kowalski:

Ruch ten stawiał sobie za zadanie odbudowę państwa skupiającego wszystkie ziemie zamieszkałe przez ludność posługującą się dialektami języka bułgarskiego. Zaliczano do niej ludność zróżnicowaną pod względem kultury, a przede wszystkim nie uświadomioną narodowo. Mimo że podstawowym wrogiem idei bułgarskiej było państwo tureckie, to jednak wkrótce okazało się,

---

<sup>7</sup> Zwolennikiem takiej tezy jest L. Andrejczin w: *Iz istorija na naszeto jezikowo stroitielstwo*, Sofija 1997.

że dążenia bułgarskich działaczy narodowych kolidowały z dążeniami przedstawicieli innych narodów bałkańskich<sup>8</sup>.

Trzecim istotnym czynnikiem stała się konieczność wprowadzania języka potocznego do spisywanych żywotów świętych. Powszechny w Bułgarii w tym czasie analfabetyzm (szkolnictwo wcześniejsze było w istocie greckie, funkcjonujące przy klasztorach, a szkoły nauczające w nowym języku bułgarskim zaczęły powstawać głównie w większych miastach – w Płowdiwie i w Sofii) powodował ograniczenia w możliwości dotarcia prostych ludzi do źródeł pisanych. W związku z tym przydatna dla idei propagowania wiedzy okazała się inicjatywa mnichów klasztornych, którzy pieszo starali się docierać do możliwie jak największej liczby wsi i małych miejscowości, opowiadając jej mieszkańcom żywoty świętych i ważniejsze fakty z historii narodu bułgarskiego. Mnisi ci, nazywani *taksidiotami*, odegrali niezwykle ważną rolę w budzeniu świadomości narodowej wśród prostego ludu. Początkowo misjonarze przysyłani byli ze świętej Góry Athos, jednak z czasem stopień wyedukowania mnichów przebywających w monasterach na terenie Bułgarii wzrósł na tyle, że oni również przyłączyli się do misji krzewienia wiary i wiedzy. Oczywiście mnisi przybywający bezpośrednio z Athosu cieszyli się wśród ludności większym poważaniem, więc na spotkania z nimi przychodziły całe wsie. Ten swoisty mit świętej góry przetrwał w prawosławiu do dnia dzisiejszego, co potwierdzają najwybitniejsi badacze, jak na przykład Aleksander Naumow<sup>9</sup>.

Próbując szczegółowo omówić oralną sytuację komunikacyjną bułgarskich żywotów, powinniśmy więc rozpatrywać ją

---

<sup>8</sup> M. Kowalski, *Problemy narodowościowe Europy Środkowej i Wschodniej*, skrypt, 2002, s. 34.

<sup>9</sup> Miałem okazję słuchać wykładów profesora Naumowa w roku 1997 w Katedrze Sławistyki UAM. Wspominał on wtedy swój pobyt na terenie Białorusi. Poproszony o wystąpienie w wiejskim domu kultury, początkowo był niedoceniany przez miejscową ludność, bagatelizowano jego wiedzę. Dopiero gdy zaczął opowiadać o swojej wizycie na świętej Górze Athos, sala zamilkła, słuchając jego słów w skupieniu.

w dwóch aspektach – makro oraz mikro. Sytuację w skali makro określa przede wszystkim to, kto głosił nauki wśród prostego ludu. Z jednej strony analfabetyzm Bułgarów powodował, że teksty żywotów często były czytane na głos bezpośrednio słuchaczom, z drugiej natomiast strony doskwierał brak książek drukowanych, co spowodowane było ogólnym zapóźnieniem cywilizacyjnym Bułgarii. Niewystarczające zasoby źródeł pisanych determinowały konieczność znalezienia innego sposobu na krzewienie wiedzy i tutaj bezcenna okazała się rola omówionych wcześniej wędrujących mnichów. Nie posiadając wystarczającej liczby egzemplarzy niezbędnych pozycji, dodatkowo bojąc się ich utraty bądź zarekwirowania przez tureckiego okupanta, mnisi uczyli się tekstów na pamięć, by następnie deklamować je przed zgromadzonymi słuchaczami. Taki sposób przekazu warunkował ogromny wpływ oralności na kształt dzieł – tym bardziej, że odwiedzając różne rejony i stykając się z różnym poziomem wykształcenia, opowiadający był zmuszony dostosować formę przekazu do poziomu odbiorcy.

Aby scharakteryzować sytuację mikro, musimy odpowiedzieć sobie na pytanie, gdzie i kiedy były czytane bądź opowiedziane żywoty świętych. Otóż najczęściej odbywało się to w nowopowstających szkołach, które wciąż miały charakter religijny (gr. *metocha*). Ze względu na bliskość cerkwi program ówczesnych szkół skupiał się na zagadnieniach religijnych, a żywoty świętych idealnie się w niego wpisywały. Równie często były one czytane w miejscowych cerkwiach podczas nabożeństw. Odwiedzający miejscową społeczność mnich miał możliwość przekazywania nauk płynących z żywotów nie tylko podczas ich czytania w cerkwi, gdy odprawiał liturgię, lecz również opowiadając je na ludowych zgromadzeniach, aranżowanych z okazji świąt religijnych, na które z oczywistych powodów zapraszani byli także duchowni<sup>10</sup>. Natychmiast nasuwa się tutaj

---

<sup>10</sup> Zwyczaj takie zachowały się w bułgarskiej tradycji ludowej do dnia dzisiejszego. Podczas wielu wizyt w Bułgarii spotykałem się z taką tradycją oso-

analogia do procesu opisanego w *Panu Tadeuszu* Mickiewicza, gdzie wspomina się byłych legionistów, wędrujących po wsiach całego kraju:

nieraz dziad żebrzący chleba,  
 Bez ręki lub bez nogi, przyjąwszy jałmużnę,  
 Stał i oczy wkoło obracał ostróżne.  
 Gdy nie widział we dworze rosyjskich żołnierzy  
 Ani jarmułek, ani czerwonych kołnierzy,  
 Wtenczas, kim był, wyznawał: był legijonistą,  
 Przynosił kości stare na ziemię ojczystą,  
 Której już bronić nie mógł... Jak go wtenczas cała  
 Rodzina pańska, jak go czeladka ścisła,  
 Zanosząc się od płaczu! On za stołem siadał  
 I dziwniejsze od baśni historyje gadał (w. 907–917).

Zarówno byli legioniści na terenach Rzeczypospolitej, jak i wędrujący mnisi na obszarze Bałkanów głosili swój przekaz w celu obudzenia ducha narodowego wśród słuchaczy. A im większe zdolności oratorskie posiadał mówca, tym większa była szansa na wzbudzenie chęci oporu, a nawet walki wśród prostego ludu.

W sytuacji mikro istotną rolę odegrała też działalność wspomnianych budzicieli ducha, którzy starali się dotrzeć do ludu przez sieć tworzonych *czytalizste*. Były to swojego rodzaju wiejskie świetlice, dzięki którym upowszechniano wiedzę tam, gdzie nie mogła dotrzeć inną drogą. Najbliższym ich odpowiednikiem jest w Polsce wiejski dom kultury, który jednak nie spełnia wszystkich ról przypisanych *czytalizste*. Na organizowanych tam spotkaniach, jak też podczas świąt religijnych mnisi opowiadali zebrany wybranym żywoty świętych — taka forma przekazu była formą *stricte* oralnej tradycji.

Święty Onufry Gabrowski pochodził z bogatego rodu z Gąbrowa. Determinujący wpływ na jego późniejsze losy miało wy-

---

biście. Jest ona pielęgnowana np. w Rodopach we wsi Selcza — co roku na początku sierpnia odbywa się tam tzw. sapor, czyli wyjątkowo uroczyste zgromadzenie całej wsi.



darzenie z dzieciństwa, gdy jeszcze używał swego świeckiego imienia Matej. W wieku lat ośmiu w następstwie kłótni z rodzicami zadeklarował on w obecności Turków, że przyjmie wiarę muzułmańską. Tylko dzięki interwencji rodziców udało się ocalić go od obrzezania. Po osiągnięciu pełnoletniości został wysłany do monasteru Chilandar na świętą Górę Athos, gdzie podjął decyzję, że powinien odpokutować za nierozważny czyn z dzieciństwa, poświęcając się i oddając życie za wiarę. By nie sprowadzić odwetu ze strony Turków na swoich monasterskich braci, w tajemnicy przed nimi opuścił klasztor i udał się do skitu iwerskiego, gdzie pod okiem starca Nikifora przeszedł przygotowanie do swojego męczeństwa. Pościł i modlił się, utwierdzając się w przekonaniu o konieczności poświęcenia. Wkrótce został wyprawiony z misją na wyspę Chios wraz z towarzyszącym mu świadkiem jego męczeństwa – starcem Grigorijem. Po kilku dniach skupienia spędzonych na modlitwie, ostrzyżony przez ojca Grigorija (jego włosy po śmierci miały stać się relikwiami), udał się przed oblicze muzułmańskiego sędziego, gdzie jednoznacznie odrzucił wiarę muzułmańską. Skazany przez turecki sąd, zmarł śmiercią męczeńską 4 stycznia 1818 roku.

Żywot św. Onufrego Gabrowskiego został spisany, jak już zostało wspomniane, przez Onufrego Iwerytę tuż po śmierci świętego, wydany jednak został dopiero w roku 1862 w Atenach. Równocześnie powstał też hymn napisany ku jego czci przez Jakova Neoskitskiego oraz nabożeństwo mu poświęcone. Zostało ono umieszczone w rękopisie nr 252 skitu Kawsokaliwia. Żywot spisany został z zachowaniem języka ludowego, kierowany był bowiem do prostych ludzi. Gabrowo, jako miejsce pochodzenia świętego, determinuje jego popularność na terenie Bułgarii. Najpopularniejszymi świętymi w danym obszarze z reguły stawały się osoby, które w jakiś sposób można było powiązać z lokalną społecznością – dowodem jest popularność św. Dymitra w Salonikach jako świętego, który osobiście miał

bronie miasta przed wrogiem. Święci pustelnicy największą czcią otaczani są w miejscach, gdzie poświęcili się Bogu: Iwan Rylski w okolicach Riły w Bułgarii, Joachim Osogowski w pobliżu monasteru Osogowskiego w Macedonii, a Prohor Pciński w okolicy monasteru w pobliżu miejscowości Vranje w Serbii. Również Petka Paraskiewa postrzegana jest jako lokalna (w domyśle bałkańska) święta, co przysporzyło jej ogromnej popularności na całych Bałkanach. Zgodnie z tą regułą, pomimo że święty Onufry Gabrowski był męczennikiem wspólnym dla całego prawosławia, a jego żywot tłumaczony był również na język rosyjski i kolportowany na terytorium Rosji, to jednak największą popularnością cieszył się na terenie Bułgarii, gdzie był postrzegany jako krajan. Łatwiej było Bułgarom identyfikować się z kimś, kto wychował się w ich kulturze, niż ze świętymi wywodzącymi się z innych nacji. Święci o pochodzeniu bułgarskim znacznie szybciej zyskiwali akceptację i sympatię prostego ludu, stąd też ich znaczenie dla tworzącej się tożsamości bułgarskiej było ogromne. Ważnym elementem procesu przyswajania nowych świętych było podświadome odrzucanie przez prosty lud nowomęczenników o pochodzeniu greckim, którzy nie cieszyli się szacunkiem na terenach Bułgarii.

Analizując szczegółowo tekst, należy zwrócić uwagę na cechy strukturalne oralności żywota św. Onufrego Gabrowskiego. Jedną z najbardziej charakterystycznych jest tu występowanie bezpośredniego zwrotu do adresata: „Wiż w kraja na tazi kniga”<sup>11</sup>, „i pomolete se za mene gresznija...”<sup>12</sup>, „da ne mislite moi bratja...”<sup>13</sup>, „Dojdete, bratja i myczenikoljubci, da wy-zchwim...”<sup>14</sup>. Jak widać na tych przykładach, adresat tekstu ży-

---

<sup>11</sup> Na potrzeby tego artykułu korzystałem z tłumaczenia greckiego tekstu na język bułgarski, dokonanego przez K. Nichoritisa w: *Świeta Gora – Aton i bigarskoto nowomczenichestwo*, Sofija 2001, s. 139.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 140.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 141.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 144.

wota raz jest indywidualny, innym razem zaś zbiorowy. Świadczy to o nakładaniu się różnych warstw tekstu — zarówno pisanego (adresat indywidualny — czytelnik), jak i mówionego, opowiadanego (adresat zbiorowy — słuchacze). W tekście pojawiają się też pytania kierowane bezpośrednio do słuchacza (czytelnika):

...no zasztto se wiźda kato takawa?  
Welicestwena i izkljuczitełna?<sup>15</sup>,

Autor tekstu zdaje się prowadzić z czytelnikiem realny dialog, który jest odzwierciedleniem dialogu, jaki mógł się toczyć między opowiadającym żywot mnichem a zebranymi wokół niego słuchaczami:

Sega obacze tezi primeri gi njama,  
Zasztoto kyde e rewnosta?  
Kyde e myczenicestwo? Gorko!  
Wsiczko obratno stawa...<sup>16</sup>

W tekście znajduje się wiele powtórzeń słów, zwrotów i fraz wzorowanych na Ewangeli, które są kolejnym dowodem na to, iż był on kiedyś przekazywany ustnie. Pojawiają się również zwroty ludowe — formy potoczne, formy niepoprawne, które pokazują odejście od języka starocerkiewnego na rzecz potocznego. Język żywota zawiera wiele cech gwarowych, charakterystycznych przede wszystkim dla gwary gabrowskiej (język św. Onufrego) oraz gwary trojańskiej, którą posługiwali się domniemani autorzy tekstu — dwaj mnisi z klasztoru Trojan — Rubim i Nikifor. Wybitni językoznawcy znajdują w tekście słowa i wyrażenia zaczerpnięte z dialektów Bułgarii Zachodniej<sup>17</sup>. Znamienne jest też użyte w nim ludowe słownictwo, które nie występuje w tekstach starocerkiewnych. Istotny

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 321.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Temat ten szerzej omówiony został przez M. Walczak-Mikołajczakową w artykule: *O bułgarskiej redakcji żywota św. Onufrego Gabrowskiego — analiza językowa*, [w:] *święta Góra Athos w kulturze Europy. Europa w kulturze Athosu*, M. Kuczyńska (red.), Gniezno 2009, s. 251.

ślad oralności stanowi częste wprowadzanie do tekstu zaimków i spójników, takich jak: *towa, takow, kato, kogato, zaszto, defo*. Pojawiają się wyrazy pochodzenia obcego: turczyzny (*teptil, aga, džamita, fetwa, mechkemeto, agarenin*) oraz greczyzny (na przykład *eła*). Ważnym elementem jest emotywność tekstu, czyli jego emocjonalne nacechowanie.

Wszystkie omówione cechy potwierdzają tezę, że autorzy tekstu, chcąc trafić do szerokiego kręgu odbiorców, w cerkiewszczyznę tekstu wplatali umiejętnie elementy języka mówionego swojego regionu. Fakt występowania wielu autorów tekstu – autor główny, a następnie autorzy przepisujący i uzupełniający tekst – powodował zróżnicowanie tych elementów i mnogość dialektów, z których zostały zaczerpnięte. Wszystkie te czynniki wskazują na potoczny, ludowy charakter języka użytego do spisania żywota, co potwierdza Mikołajczakowa:

Jak wynika z powyższego, słowiański żywot św. Onufrego Gabrowskiego spisany jest nie – jak by się można było tego spodziewać – znormalizowaną cerkiewszczyzną, lecz został przesycony elementami żywej mowy Bułgarów<sup>18</sup>.

Szukając śladów oralności w tekście żywota św. Onufrego Gabrowskiego nie można zapomnieć o jego wariantowości. Opowiadany na przestrzeni czasu przez wiele osób występuje on ostatecznie w rozmaitych odsłonach. Męczennikowi – jeżeli był on wysłany ze świętej Góry Athos – zawsze towarzyszył mnich, który obserwował wszystkie jego poczynania. Oczywiście najistotniejszym etapem życia świętego był dla obserwatora akt męczeństwa – od odrzucenia czumy aż do śmierci. Po powrocie na świętą Górę Athos mnich spisywał wszystko, czego był świadkiem. Tu należy zaznaczyć, że taki model obserwowania, a następnie spisywania relacji dotyczył głównie greckich nowych męczenników, bowiem w klasztorach greckich kultura pisania była mocniej zakorzeniona. Inaczej sytuacja

<sup>18</sup> M. Walczak-Mikołajczakowa, *O bułgarskiej redakcji...*, s. 255.

wyglądała w wypadku słowiańskich męczenników. Ich śmierci towarzyszyło niejednokrotnie wielu świadków, którzy następnie opowiadali o męczeństwie świętego. Proces ten porównać możemy ze spisywaniem ewangelii opowiadających o śmierci Chrystusa. Zarówno ewangelie, jak i żywoty zyskały formę piśmienną w późniejszym okresie niż opisywane wydarzenia — na bazie tradycji ustnej. Dokonywało się to za pośrednictwem różnych ludzi z rozmaitych krain i społeczności, co powodowało występowanie wariantywnych wersji opisów. Oczywiście wzorem zawsze były schematy hagiograficzne żywotów świętych pisanych w kanonicznej formie i języku starocerkiewnym, jednakowoż autorzy żywotów nowych męczenników wkładali w ów schemat opowieść ustną, przystosowując ją do ram żywota pisanego. I chociaż zgodnie z założeniem autorów proces zapisywania żywota w dużej mierze powodował wytracanie cech oralnych opowieści ustnej, to ludowość używanego języka oraz świadomość, kim byli odbiorcy tekstu — prości ludzie, powodowała, że część tej pierwotnej oralności jednak pozostawała. Dzięki temu, prowadząc badania na tekstach bułgarskich żywotów świętych, możemy dzisiaj odnaleźć w nich tak wyraźne jej ślady.

Przeprowadzone przeze mnie badania nad oralnością bułgarskich żywotów na przykładzie żywota św. Onufrego Gabrowskiego, udowadniają występowanie w tym tekście zjawiska pierwotnej i wtórnej oralności. Pierwotna oralność polega w tym wypadku na ustnym przekazie żywota świętego, co niewątpliwie wpływa na zróżnicowanie jego wersji i obieg typowo ludowy, niezapośredniczony przez pismo. Rozpowszechnianie niczym nie różni się od opowiadanych na wsiach legend, fantastycznych historii, przypowieści i zatartych przez pamięć autentycznych zdarzeń. Badania nad tego rodzaju przekazem oralnym prowadzone są w Bułgarii głównie przez etnografów, którzy z rzadka koncentrują się na strukturze literackiej, nie wdając się w rozważania dotyczące stosunku ustnego przekazu do

struktury żywotów powstających w kręgu prawosławnej cerkwi.

Wtórna oralność, która jest tematem tego artykułu, dotyczy sytuacji komunikacyjnej w skali mikro, w której tekst pisany jest odczytywany na głos niepiśmiennym odbiorcom. Sytuacja ta wywołuje swego rodzaju sprzężenie zwrotne między czytającym i odbiorcami, polegające na wykorzystaniu zabiegów charakterystycznych podczas procesu opowiadania. Znajdziemy więc w tekście ślady przerywania lektury i objaśniania trudniejszych miejsc oraz zwrotów. Odnajdziemy w nim też ślady egzegezy religijnej i moralnej przekazu, dokonującej się w trakcie (równoległe z lekturą) lub już po jej zakończeniu. Znajdziemy w tekście wtrącenia, które są odpowiedzią na pytania zadawane przez słuchaczy pragnących podczas opowieści dowiedzieć się czegoś więcej lub lepiej coś zrozumieć. Stąd, nawet jeżeli w tekście nie pojawią się takie pytania, możemy założyć, że zostały one postawione opowiadającemu, bowiem spisując następnie tekst żywota, umieszcza w nim swoją odpowiedź jako wyjaśnienie trudniejszego zagadnienia. Wszystkie elementy stanowią dodatkowy wymiar wtórnej oralności, niezwykle trudny jednak do badania, gdyż poza luźnymi wzmiankami o tym sposobie lektury nie mamy żadnych świadectw dotyczących konkretnych przykładów dialogowej lektury żywotów. Nie ulega jednak wątpliwości, że ten typ wtórnej oralności oddziaływał na twórczość żywotopisarzy, którzy z łatwością wyobrażali sobie sytuację wykonawczą swoich tekstów, przez co mogli je w zamierzony sposób kształtować, aby nadawały się do takiej lektury.

Bułgarskie żywoty świętych są specyficznymi tekstami, w które oralność wpisana jest tak ze względu na genezę ich powstania, jak i z uwagi na sytuacje komunikacyjne, w jakie były one uwikłane w procesie odtwarzania. Dodatkowo charakter oralności daleko nie odbiega od praktyk kultury ludowej i w istocie znajduje się na pograniczu literackich tradycji

cerkiewnych i obyczajowości ludowej. Równolegle występująca oralność pierwotna i wtórna była dla tradycji bułgarskich żywotów czynnikiem kształtującym ich strukturę oraz wpływającym na sposób ich wykonywania. Wszystko to powoduje, że badania nad oralnością żywotów mogą rzucić nowe światło na pewne aspekty tradycji ustnej z pogranicza piśmienności. Dlatego warto je kontynuować, poszukując wciąż nowych metod ujawniających źródła ich oralności.

### **Traces of Orality in Bulgarian Saints' Lives**

#### Summary

The article describes and interprets an amazing variety of problems of history and stories that were told orally in the presented lives of Bulgarian Saints. The author's research focuses on the "New Bulgarian Martyrs," or the Saints from the years 1453-1867. The article "Traces of orality in Bulgarian saints' lives" can be interpreted in two ways: macro, examining who taught the people through story telling and micro, which explains where it occurred. The way the history and stories were presented to people is very important. The process is analysed on the example of saint Onufry's of Gabrovo life, and gives us the information about the original and repeated orality. The analysis concludes that the lives of Bulgarian saints is an interesting subject for further research on oral tradition and literature.