

ISSN 2543-5787

Komisja Emigrantologii Słowian
Międzynarodowego Komitetu Sławistów
Uniwersytet Opolski

Emigrantologia Słowian

Nr 5

Opole

Komisja Emigrantologii Słowian
Międzynarodowego Komitetu Sławistów
Uniwersytet Opolski

Emigrantologia Słowian

ISSN 2543-5787

Nr 5 (2019)

Opole

REDAKTOR NACZELNY CZASOPISMA: prof. Bronisław Kodzis (Opole, Polska)

RADA NAUKOWA: prof. Nina Barszczewska (Warszawa, Polska), prof. Frank Göbler (Moguncja, Niemcy), prof. Hanna Kowalska-Stus (Kraków, Polska), prof. Tatiana Landa (Tel Awiw, Izrael), prof. Wanda Laszczak (Opole, Polska), prof. Nina Osipova (Moskwa, Rosja), prof. Anna Rażny (Kraków, Polska), prof. Zdeněk Pechal (Ołomuniec, Czechy), prof. Giovanna Spendel (Turyn, Włochy), prof. Tadeusz Sucharski (Słupsk, Polska), prof. Sevinç Üçgül (Kayseri, Turcja), prof. Anna Woźniak (Lublin, Polska), prof. Wiktoria Zakharova (Niżny Nowogród, Rosja)

REDAKTORZY TEMATYCZNI: Jolanta Brzykcy (Toruń, Polska), Michał Głuszkowski (Toruń, Polska)

SKŁAD I KOREKTA: Jolanta Brzykcy, Michał Głuszkowski

REDAKCJA JĘZYKOWA: Aleksander Gadowski (język rosyjski), Grzegorz Konecniak (język angielski), Jolanta Brzykcy/ Michał Głuszkowski (język polski)

ADMINISTRATOR STRONY INTERENTOWEJ:

dr Daniel Borysowski (Opole, Polska)

LISTA RECENZENTÓW: Vladimir Agenosov (Moskwa, Rosja), Iryna Betko (Olsztyn, Polska), Adam Bezwiński (Bydgoszcz, Polska), Michaela Böhmig (Rzym, Włochy), Anna Brzozowska-Krajka (Lublin, Polska), Marina Chatiamowa (Tomsk, Rosja), Olga Demidowa (Petersburg, Rosja), Agata Domachowska (Toruń, Polska), Andrzej Dudek (Kraków, Polska), Tatiana Ganenkova (Moskwa, Rosja), Piotr Głuszkowski (Warszawa, Polska), Frank Göbler (Moguncja, Niemcy), Stefan Grzybowski (Toruń, Polska), Adam Jaskólski (Warszawa, Polska), Adam Kola (Toruń, Polska), Anna Kościółek (Toruń, Polska), Lech Kościelak (Warszawa, Polska), Hanna Kowalska-Stus (Kraków, Polska), Wanda Laszczak (Opole, Polska), Tadeusz Lewaszkiewicz (Poznań, Polska), Wojciech Lipiński (Warszawa, Polska), Marta Łukaszewicz (Warszawa, Polska), Izabella Malej (Wrocław, Polska), Roman Majorow (Moskwa, Rosja), Joanna Mianowska (Bydgoszcz, Polska), Iwona Anna Ndiaye (Olsztyn, Polska), Galina Niefagina (Słupsk, Polska), Evgeniy Nikolskiy (Warszawa, Polska), Grzegorz Ojcewicz (Szczecino, Polska), Stefan Pastuszewski (Bydgoszcz, Polska), Anna Paszkiewicz (Wrocław, Polska), Dorota Paśko-Konecniak (Toruń, Polska), Zdeněk Pechal (Ołomuniec, Czechy), Gleb Pilipienko (Moskwa, Rosja), Aleksandr Prigarin (Odessa, Ukraina), Maciej Rak (Kraków, Polska), Iwona Rzepnikowska (Toruń, Polska), Krzysztof Snarski (Suwałki, Polska), Sevinç Üçgül (Kayseri, Turcja), Anna Woźniak (Lublin, Polska), Wiktoria Zakharova (Niżny Nowogród, Rosja), Piotr Zemszał (Toruń, Polska), Lech Zieliński (Toruń, Polska), Bożena Żejmo (Toruń, Polska)



© Copyright by Komisja Emigrantologii Słowian, Instytut Sławistyki Uniwersytetu Opolskiego & Autorzy; Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne CC BY-NC



SPIS TREŚCI

Artykuły

- Bronisław Kodzis – *Жанрово-стилевые особенности русской драматургии первой волны эмиграции (1918-1939 гг.)* 5–28
- Jolanta Brzykcy – *Między fascynacją bolszewizmem a zaniechaniem twórczej aktywności jako kazus poety emigracji „pierwszej fali” (na przykładzie biografii Władysława Chodasiewicza)* 29–46
- Олексій Сухомлинов – *Емігрантська ретроспектива кресно-пограниччя у текстах Анджея Хююка* 47–62
- Helena Krasowska – *No bo jesteśmy Poliaci, ja z rodzaju polskiego. Zróżnicowana sytuacja komunikacyjna w sferze rodzinnej Polaków na Bukowinie* 63–76
- Mirosław Jankowiak – *Migracje ludności białoruskojęzycznej na pograniczu białorusko-łotewskim* 77–90
- Stefan Grzybowski – *Рассказы староверов из Польши* 91–110
- Stefan Pastuszewski – *Przeszłość i teraźniejszość staroprawosławnych Rosjan w Republice Mołdawii (Mołdowa)* 111–135

Sprawozdania

- Filip Świerczyński – *Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej „Bunin vs Gorki: między dwoma jubileuszami”* 137–140

Noty o autorach 141–142

Wymagania redakcyjne oraz zasady przyjmowania i recenzowania artykułów 143–156

Жанрово-стилевые особенности русской драматургии первой волны эмиграции (1918–1939 гг.)

The genre and stylistic peculiarities of the Russian drama of the 1st wave of emigration (1918–1939)

Резюме: В статье представлен синтетический обзор жанрово-стилевых признаков русской драматургии первой волны эмиграции, которая в этом аспекте до сих пор освещалась выборочно и поверхностно. На основании многочисленных текстов, использованных в качестве исследовательского материала, отмечается богатство и разнообразие ее жанровых форм (миниатюры, трагедии, мистерии, драмы, комедии), характеризуются их разновидности, прослеживаются связи с отечественной традицией, а также с новыми тенденциями в западноевропейской драматургии (Л. Пиранделло, А. Арто, «драма абсурда»). Формируется вывод о значительном вкладе драматургии первой волны эмиграции в жанрово-стилевую палитру русского сценического искусства XX века.

Ключевые слова: драматургия первой волны русской эмиграции, пьесы-миниатюры (А. Аверченко, Н. Агнивцев); жанровые формы трагедии, мистерии, драмы и комедии (М. Алданов, М. Арцыбашев, В. Горянский, Н. Евреинов, В. Корвин-Пиотровский, В. Набоков, И. Сургучев и др.)

Summary: This article provides a synthetic overview of the genre and style features of Russian dramaturgy of the 1st wave of emigration, which in this aspect has so far been studied briefly and in a limited way. On the basis of numerous texts used as research material, the richness and diversity of its genre forms are noted (miniatures, tragedies, mysteries, dramas, comedies), their varieties are characterised, connections with domestic tradition as well as with new trends in Western European dramaturgy (L. Pirandello, A. Artaud, “drama of the absurd”) are indicated. A conclusion is formed about the significant contribution of the dramaturgy of the 1st wave of emigration to the genre and style repertoire of Russian theatre of the 20th century.

Key words: drama of the 1st wave of Russian emigration, little dramas (Averchenko, Agnivcev); genre forms of tragedy, mystery plays, dramas and comedies (Aldanov, Artsybashev, Goryanskiy, Yeverinov, Korvin-Piotrovskiy, Nabokov, Surguchov and others)

Среди русских писателей, покинувших родину после октябрьского переворота, оказалась значительная группа авторов, имевших немалый драматургический опыт. К ним принадлежали Александр Амфитеатров, Аркадий Аверченко, Николай Евреинов, Борис Зайцев, Анатолий Каменский, Лоло (Леонид Мунштейн), Николай Минский, Петр Потемкин, Сергей Рафалович, Илья Сургучев, Тэффи (Надежда Бучинская), Лев Урванцов, Марина Цветаева и Семен Юшкевич, которые в эмиграции продолжили свою деятельность в области драматического искусства. К драматургии

в зарубежье обратились также Марк Алданов, Нина Берберова, Илья Британ, Валентин Булгаков, Леонид Добронравов, Николай Зубов, Мария Клименко, Иван Лукаш, Владимир Корвин-Пиотровский, Владимир Набоков, Андрей Ренников, Иван Савин, Всеволод Хомецкий и многие другие авторы. Их драматургические опыты значительно обогатили театральную жизнь первой волны русской эмиграции, придавая ей интенсивный и разнообразный характер (Кодзис 1999; 2003; 2006а, 2006б).

Отличительным признаком русской драматургии первой волны русской эмиграции (особенно в 1920-е годы) было обилие малых сценических форм (одноактных пьес, скетчей, анекдотов, юморесок), создаваемых на запросы многочисленных театров-кабаре, которые в это время существовали в разных странах и представляли собой весьма колоритное явление культурной жизни русского зарубежья. Различные по своим возможностям, репертуару и художественному уровню эти театральные начинания выходили навстречу ожиданиям ностальгически настроенной эмигрантской публики, давая ей возможность общаться посредством сцены с родной культурой и традицией. Камерная, пронизанная русским духом атмосфера театров-кабаре сближала людей, утративших родину, давала отдушину их чувствам и настроениям, позволяя хотя бы на некоторое время забыть о тяготах жизни на чужбине. Поэтому театры миниатюр пользовались в эмиграции исключительной популярностью, тем более, что их спектакли нередко отличались богатой программой, состоящей из разнообразных миниатюр, вокальных и танцевальных номеров, а также искусным художественным оформлением, и приносили в это время лучшие результаты, чем постановки полнометражных пьес на больших театральных сценах. Ярким свидетельством тому является деятельность берлинской «Синей птицы» и парижской «Летучей мыши» – наиболее оригинальных и долговечных театров малых форм русской эмиграции, оставивших заметный след в истории отечественного и зарубежного сценического искусства (Кодзис 2006в: 152–160).

Основу отдельных номеров программы театров-кабаре составляли небольшие диалогические или монологические тексты, авторами которых были многие писатели-эмигранты. В Ницце ставили на сцене скетчи и частушки Лоло, в парижском театре-кабаре «Дом артиста» шли миниатюры Петра Потемкина, а в берлинской «Синей птице» – пьески «Живая вода», «Китайская ширма», созданные Владимиром Набоковым в соавторстве с Иваном Лукашем. Пьесы-миниатюры писали также Андрей Ренников («Золотая работница», «Брак по расчету», «Жених», «Встреча»), Николай Рыбинский («Страшная эпидемия», «Наказанная добродетель», «Машина счастья», «Случай в Эльдorado»), Игорь Северянин («Плимутрок», «Вакханка из Кальяри», «Аэрофарс»), но наиболее известными, плодовитыми авторами малых сценических форм в среде литераторов первой волны русской эмиграции были, несомненно, Аркадий Аверченко и Николай Агнивцев. Первый из них инсценировал свои многочисленные рассказы, а также создавал юморески по мотивам произведений других авторов, которые ставил в собственном театре-кабаре «Гнездо перелетных птиц». Со своей труппой он гастролировал по многим европейским странам, выступая в качестве «хозяина программы», конферансье и актера. В театре Аверченко сначала ставились его юмористические пьески, созданные еще в России, такие как «Драма

в доме Букиных», «Женщина и вор», «Женщина и хвост», «Жоржик», «Ключ», «Сердце», «Стакан чаю», «Приглашение в концерт», позже он значительно изменил и обогатил репертуар, вводя в него новые миниатюры («Знаменитый паноптикум», «Флирт Розенберга», «Бочка красного вина», «Сила красноречия», «Черная и белая кость», «Бочка красного вина», «Еврейский ресторан», «Визит по самоучителю», «Рецепты беженской кухни» и др.).

Большинство сценических миниатюр Аверченко эмигрантского периода касались вневременных проблем человеческого быта. В них, как и раньше в Петербурге, он ставил перед собой не столько злободневные, общественные и даже не нравственные, сколько эстетические цели и стремился развивать вкус своего читателя и зрителя, умело выхватывая из окружающей повседневности карикатурное, нелепое, смешное, желая, главным образом, развлекать, а не высмеивать (Кодзис 2000а: 16–18). Эту особенность юмора Аверченко, его жизнерадостность, тонкое ощущение меры подчеркивали многие эмигрантские критики. «С приездом Аркадия Аверченко, – писал Константин Бельговский, – мягкий смех зазвучал в Праге и увлек, развеселил не только русских, но и чехов, заставил просветлеть хмурые озабоченные лица, забыть все печальное в текущей невеселой жизни, отойти в сторону от повседневщины» (Бельговский 1922). Вторил ему критик и драматург Андрей Ренников, который на страницах белградской газеты «Новое время» так писал об Аверченко:

По-моему, по жизнерадостности, сейчас это первый человек в мире. Во всех сторонах жизни он всегда найдет долю радости, вызывающую на лице улыбку; даже мрачную нашу действительность в состоянии он своим смехом преломить так, что ярче становится надежда на будущее, яснее видна несомненность торжества рассудка над человеческой глупостью (Ренников 1924).

Стоит в этом контексте привести и мнение рецензента берлинской газеты «Руль», который, кажется, наиболее точно определил своеобразие юмора Аверченко эмигрантского периода. «В наше печальное время, – подчеркивал критик, – особенно ценишь смех. Он выпадает на нашу долю не часто. В особенности такой хороший, не злобный смех, который всегда вызывает юмор Аверченко. В нем нет едкого яда политической сатиры, нет неизбежной приправы русского юмора – гражданской скорби, нет – и это большая заслуга – даже намека на сальность. Юмор Аверченко скорее приближается к лучшим образцам английского юмора, добродушного, здорового и спокойного» (В.Т. 1924).

По основной тональности близок юмору Аверченко был добродушный смех сценических миниатюр Николая Агнивцева, созданных для русских театров-кабаре «Ванька-Встанька» и «Синяя птица» в Берлине. Они составили сборник «Пьесы» (Агнивцев 1923), в который вошли стилизованные шутки («Царевна-Несмеяна», «Чудо святого Бен-Али»), пьесы-танцы («Гусарская полька», «Мещанская полька», «Внучек и дедушка», «Урок танцев»), а также забавные пьесы-игры («Жмурки», «Фарфоровая любовь», «Аленушка, пастушок и буренушка»). В некоторых из них, как, например,

в „картинках московской старины” («В старой Москве»), чувствуется тоска по утраченной родине, а также ирония по отношению к новой власти, но главная настроенность пьесок Агнивцева, основанных на обыгрывании обыденных ситуаций, привычек разных людей и народов, беззаботно-радостная, вселяющая в душу зрителя настроение бодрости и веселья.

Кроме миниатюр, в литературе первой волны русской эмиграции появилось значительное число крупных драматургических форм, различных по тематике и жанрово-стилевым качествам. Заметное место среди них, как свидетельствуют пьесы Ильи Мотылева («Царь Давид», 1920), Марины Цветаевой («Тезей», 1927, позднее «Ариадна»; «Федра», 1928), Нахума Шимкина («Царь Саул», 1937; «Царь Давид» 1940; «Царь Соломон», 1940) и Николая Оцуа («Три царя», 1958), занимают трагедии, основанные на мифологических и библейских сюжетах, в воплощении которых наметились два разных художественных решения. Одно из них предлагала Цветаева, которая, следуя примеру Иннокентия Анненского («Меланиппа-философ», 1901; «Царь Иксион», 1902; «Лаодамия», 1906; «Фамира-кифарэд», 1913), а также Вячеслава Иванова («Прометей», 1915), Федора Сологуба («Дар мудрых пчел», 1907) и Валерия Брюсова («Протесилай умерший», 1913), стремилась в своих трагедиях возродить миф в его архаичном, первозданном виде. Она, по словам Павла Антокольского,

не только не сдвинула основ античного мифа, не истолковала его заново, не модернизировала, как делали многие из [...] современников – Шоу, Жироду, Ануй, – но сверх того [...] разглядела в этих сюжетах архаическое, первобытное ядро – прамиф [...]. Марина Цветаева возвратила жанр трагедии к его элевсинскому первоисточнику, о котором современные европейцы могут судить по раскопкам на Крите, по обломкам Пергамского фризa (Антокольский 1988: 17-18; ср. также Литвинов 2018).

Иной подход к «вечным сюжетам» наблюдается в трагедиях Шимкина, который переосмысляет ветхозаветные предания о царях Сауле, Давиде и Соломоне. Свою версию этих библейских текстов он дополняет в историческом очерке «Освященная неправда: любовь и преступления царя Давида» (Шимкин 1939), который является своего рода комментарием к его трилогии. По-своему трансформирует ветхозаветные сюжеты и Оцуа в трагедии «Три царя», воссоздавая образы «богоотступника Саула, терзаемого злым духом, песнопевца Давида, оставшегося верным Вечному (Богу), и строителя Храма – Соломона» (Раскина 2017: 39).

В отличие от Шимкина, Оцуа и Цветаевой, ориентирующихся в основном на античную традицию, Сергей Рафалович («Марк Антоний», 1922) и Владимир Корвин-Пиотровский («Беатриче», 1923) в своих трагедиях обращаются к шекспировским образцам. Трагическое в их пьесах не вытекает из действия сверхъестественных сил, а, как в трагедиях Шекспира («Гамлет», «Макбет», «Кориолан», «Отелло», «Антоний и Клеопатра»), кроется в личных стремлениях персонажей, в их желаниях и страстях (ср. Аникст 1974: 542). Властолюбие и сильная любовь заглавного героя к Клеопатре

являются источником трагического в пьесе Рафаловича. В «Беатриче» Корвин-Пиотровского истоки трагедии вытекают из необузданной, преступной страсти Франческо Ченчи к своей дочери Беатриче. Его аморальные эгоистические притязания приводят к трагическим последствиям: страданиям Беатриче, убийству самого Франческо, смерти других персонажей.

Сильными человеческими страстями одержимы и персонажи миниатюрных трагедий Корвин-Пиотровского «Король», «Смерть Дон Жуана», «Перед дуэлью» (позднее под заглавием «Ночь»), «Бродяга Глюк». Регент в «Короле» обуян манией власти. В борьбе за престол он совершает ряд тяжких преступлений, убивает даже своего младенца сына. Дон Жуан предстает как оболститель женщин, как воплощение неудержимой чувственной стихии, разрушающей всякие преграды и нормы. Пушкин в пьесе «Перед дуэлью» и Бетховен в «Бродяге Глюке» полностью отданы своему творческому призванию – поэзии и музыке – главным ориентирам их жизни и деятельности. Персонажи Корвин-Пиотровского натуры незаурядные, сильные, волевые, но все они, несмотря на побуждения – благородные или низкие – личности трагические, вызывающие сочувствие. Регент в «Короле» добивается власти и готовится встретить наказание за содеянное, закаляя свою волю, «чтоб отпустить ее в лицо преградам», но, весь его «закал и мощь [...] погибли бесполезно»: возмездие не последовало (Корвин-Пиотровский 1969а: 162). Преступление героя не вызывает ожидаемой реакции ни людей, ни Бога – все принимают его злодеяние без ропота. Разочарованный в таком мировом порядке, где нет справедливого наказания за злодеяния власть имущих, он сам себе выносит смертный приговор, приняв яд.

Трагическими личностями предстают и главные персонажи трех очередных драматических миниатюр Корвин-Пиотровского. Дон Жуан опечален, ибо его душа после сорокадневного пребывания в витраже часовни стоит у порога иного мира, в котором, что герой явно осознает, не ждут земные улады и придется отказаться от всего, что любил. Грусть и скорбь Дон Жуана усугубляет поведение Лепорелло, который, внешне подражая своему покойному хозяину, стремится занять его место возле Донны Анны, рассчитывая на улучшение своей позиции и приобретение житейских благ. Она также разочаровывает героя, ибо готова «принять своим сердцем за настоящего Дон Жуана его искаженный образ» (Офросимов 1966: 79). И поэтому финал пьесы окрашен в минорные тона. «Все кончено. Рассыпья, донна Анна!» (Корвин-Пиотровский 1969б: 194) – с горечью восклицает Дон Жуан, убедившийся в иллюзорности своих жизненных идеалов и надежд.

Из биографии Пушкина и Бетховена, как впрочем и Дон Жуана, Корвин-Пиотровский выбирает самые трудные, судьбоносные моменты их жизни, требующие максимального духовного напряжения. Пушкин показан в последнюю ночь перед роковым поединком с Дантесом, Бетховен – в период прогрессирующей глухоты. Причем Корвин-Пиотровский не стремится к точному воспроизведению фактов, они, ведь, хорошо известны по мемуарам и документам. Поэтому биографические данные в его текстах крайне пунктирны и выборочны. Главное для автора – отразить настроение обоих творческих гениев. Пушкин у Корвина-Пиотровского предстает как человек затравленный средой и творчески скованный царской цензурой. Настроение обреченности поэта усугубляется введением в текст дважды повторяющегося названия

«Черная речка», которое ассоциируется с образом фольклорного ворона и звучит как предсказание трагического исхода дуэли.

Несколько иначе нарисован образ Бетховена. Он представлен как личность прометеевского типа, трагическая и заодно героическая. Главной трагедией Бетховена является наступающая потеря слуха, причиняющая композитору сильные душевные страдания, но он не поддается недугу, не отчаивается. Бетховен бросает вызов року и, максимально напрягая всю свою волю, все физические и психические силы, продолжает создавать новые музыкальные произведения.

Рисуя психологические портреты героев, Корвин-Пиотровский в своих драматических миниатюрах ориентируется на Шекспира, но осваивает его традиции главным образом через посредничество Пушкина как автора «маленьких трагедий». С ними пьесы Корвина-Пиотровского связывает много общего, в частности типологическое сходство персонажей (регента Фомы и Скупого рыцаря, Дон Жуана и пушкинского Дон Гуана, Бетховена и Моцарта), близость понимания сути человеческих страстей и природы творчества, а также форма – все они написаны пушкинским пятистопным ямбом. Но Корвин-Пиотровский не копирует своего гениального предшественника, творчество которого, как свидетельствует Юрий Офросимов, «знал [...] досконально, слышал каждую его интонацию и ритм», а «перенимает [...] все то высокое, что только способен перенять, не теряя своей индивидуальности, своего лица» (Офросимов 1966: 77). Так, например, он поступает в пьесе «Смерть Дон Жуана», в которой непосредственно исходит от «Каменного гостя» Пушкина. Действие своего произведения Корвин-Пиотровский начинает с последней строки пушкинской пьесы («Я гибну – кончено – о, Донна Анна!»), ставшей эпиграфом к тексту, и как будто продолжает ее сюжет. Душа Дон Жуана, погибшего от каменной руки статуи Командора, воплощается в стеклянный образ героя на витраже часовни и с этой позиции наблюдает за поведением посетителей кладбища, в частности Донны Анны и Лепорелло. К исходу сорокового дня витражное изображение героя рассыпается – душа Дон Жуана, любящего жизнь и ее наслаждения, с отчаянием прощается со всем земным и направляется в иной мир.

В пьесе «Перед дуэлью» Корвин-Пиотровский по-своему переосмысливает образ «черного человека», заимствованный из пушкинской «маленькой трагедии» «Моцарт и Сальери». У Пушкина это таинственный, анонимный заказчик «Реквиема», «кто-то», «человек, одетый в черном», фигура деструктивная, враждебная Моцарту, «как тень» преследующая композитора и предвещающая его смерть¹. Ночной посетитель в произведении Корвин-Пиотровского полностью ему противопоставлен. В отличие от пушкинского «черного человека», он приобретает более опознавательные признаки: это бывший «шаловой студент», кочующий «по дорогам Гейдельбергским», проповедник «пивного похода», в котором угадывается немецкий писатель Гёте и некоторые реальные факты его жизни периода «бури и натиска». Кроме того, Корвин-Пиотровский пытается внушить читателю, что загадочный ночной гость посетил Пушкина, «тому назад лет десять», войдя к нему «с каким-то

¹ Следует подчеркнуть, что существуют и другие истолкования образа пушкинского «черного человека» (см., напр., Гуревич 2015; Калашников 2005: 6–13; Цымбурский 2018).

свертком типографским» и подсказав замысел «Пророка» (Корвин-Пиотровский 1969в: 196). Однако эти сведения не находят подтверждения в биографических источниках². Быть может, в какой-то степени стимулом для них послужило предание о том, что в 1827 году, во время встречи в Веймаре с Василием Жуковским, Гете будто бы передал через него в подарок Пушкину свое собственное перо³. Кажется, что таким опосредованным путем Корвин-Пиотровский стремится отметить духовную и культурную близость между двумя величайшими представителями немецкой и русской словесности, а также подчеркнуть статус Гете как творческого гения-учителя и Пушкина как его младшего современника, талантливого ученика и преемника.

Среди драматических произведений, созданных писателями первой волны русской эмиграции, можно выделить ряд пьес, написанных в форме мистерии. Возрождение этого средневекового жанра в зарубежье было связано с общей религиозной направленностью эмигрантской литературы 1920–1930-х гг., с ее тяготением к духовным ориентирам и ценностям. Актуализируясь в новых исторических условиях, мистерия в творчестве писателей-эмигрантов в основном сохранила канонические признаки жанра (нравоучительный характер, полярную организацию сюжета и образной системы), но, творчески осваивая драматургический опыт символистов, особенно попытки возрождения мистерийного театра в творчестве З. Гиппиус («Святая кровь», 1901), А. Белого («Пришедший», 1903; «Пасть ночи», 1906), Л. Зиновьевой-Аннибал («Кольца», 1904), Вяч. Иванова («Тантал», 1905), А. Блока («Дионис Гиперборейский», 1906), Ф. Сологуба («Литургия мне», 1907)⁴, она наполнилась универсальными проблемами, актуальными для современной авторам эпохи. Такой, например, характер приобрела пьеса Николая Минского «Кого ищешь?» (1922), названная в подзаголовке «современной мистерией», в которой говорится «о вечной, сияющей в веках победе духа, о торжестве мысли, временно находящей приют в человеческой плоти» (О[фросимов] 1922: 18-19). По своей жанровой сущности ей близки стихотворные пьесы «Анна» (1939), «Солдаты» (1942) и «Семь чаш» (1943) Матери Марии (Е.Ю. Скобцовой), своеобразно соединившие в себе элементы средневековой мистерии и современной драмы (Ср. Емельянова 1998; Laszczak 2015: 269–279). К мистериям с определенными оговорками можно также причислить драматические произведения Владимира Ирецкого («Мышеловка», 1924), Ильи Мятлева («Из века в век», 1924), Ильи Британа («Мария», 1927) и Марии Клименко («Кровью сердца», «Крылатый царевич», обе 1929), авторы которых, совмещая сакральное и профанное, условно-аллегорический план и конкретные жизненные реалии, ставят общеполитические вопросы человеческого бытия:

² Гете с Пушкиным никогда лично не встречался и не общался. Он мог слышать о Пушкине от разных лиц, в частности от своих посетителей (В.К. Кюхельбекера, В.А. Жуковского, О.А. Кипренского и др.) или мог знать о нем по письменным источникам, но эти предположения никем не засвидетельствованы (ср. Данилевский 2018).

³ Это легенда приводится во многих работах (см., напр., Анненков 1984: 158; Топоров 1985: 14–15; Данилевский 2018; Гильманов, Копцев 2015: 65). Однако ее достоверность сомнительна (см. об этом von Propper 1951: 218–259).

⁴ Подробнее о мистерии в эстетике и художественной практике символистов см. Цымборская-Лебода 2018, а также Вислова 2000.

о духовной истине, о красоте, правде и лжи, о добре и зле, жертвенности и милосердии.

Одним из наиболее оригинальных драматических произведений, написанных в мистериальном духе, была пьеса Михаила Арцыбашева «Дьявол» (1925), в которой писатель выразил свое резко отрицательное отношение к революции 1917 года. Внешний, злободневно-современный слой произведения составляют многочисленные аллегорические персонажи-маски (1-й, 2-й и 3-й Социалисты, Молодой и Старый Рабочие, 1-й, 2-й и 3-й Члены Комитета, Писатель, Поэт, Рыцарь, Философ, Астролог и др.), в уста которых Арцыбашев вкладывает возвышенные революционные лозунги об общем братстве, равенстве и свободе. Однако все эти пропагандистские декларации на деле оказываются пустословием, обманчивым трюком, использованным для манипуляции массовым сознанием. Истинная их цель – не благо народа, не добро и справедливость, а захват власти и удержание ее любыми средствами, что четко выражено в речи одного из Членов Комитета:

Здесь путь один: террор!
Систематический, кровавый, без пощады!
Для революции врагов не может быть награды
Иной, как смертный приговор! (...)
Инакомыслящих мы потерпеть не можем!
С лица земли мы их стереть должны,
И знайте, если мы их всех не уничтожим,
На гибель сами мы тогда осуждены! (Арцыбашев 2006: 648)⁵.

Отвергая революцию 1917 года как явление жестокое, цинично пренебрегающее моральными нормами для достижения своих целей, Арцыбашев одновременно осмысляет ее сквозь призму «легенды старой» о докторе Фаусте, в обработке которой писатель во многом следует за первой частью трагедии Гёте. С гетевским образцом его пьесу связывают главные мотивы и персонажи, а также сходство в конструкции сюжета и отдельных сцен (Skrunda 1996: 37-39), но несмотря на эти аналогии «Дьявол» Арцыбашева – вполне самостоятельное художественное произведение, в котором писатель предлагает собственную версию легенды о Фаусте. Он осовременивает миф, перенося его героев в XX век, в эпоху битвы «за свободу, равенство и братство», а также вводит ряд новых лиц, выразителей идей и надежд, характерных для этого бурного времени. По-своему также Арцыбашев интерпретирует соотношения между Богом и Дьяволом. Первый из них, именуемый Духом любви, выражает оптимистическую мысль о том, что падший «род людской очнется...» (Арцыбашев 2006: 506) и в «косматых сердцах» людей восторжествует добро над злом. Второй же, оспаривая мнение своего противника, убеждает, что «зло царствует над миром единым вечным властелином...» (Арцыбашев 2006: 507) и всякие попытки изменить существующий миропорядок обречены на провал. Он считает, что оптимизм и вера Фауста проистекают от слепоты. Чтобы доказать свою правоту,

⁵ Далее пьеса цитируется по этому изданию с указанием в тексте соответствующей страницы.

Дьявол в пьесе Арцыбашева заключает пари с Духом любви о том, что слепой Фауст (в отличие от гетевского прототипа здесь он слеп не в финале, а в начале действия), вновь обретя зрение и познав подлинную суть окружающей его жизни, поймет иллюзорность своих взглядов и полностью от них откажется. И эти предсказания сбываются. Прозревший Фауст активно включается в борьбу за всеобщее счастье, но, видя вокруг себя торжество фальши, лицемерия, насилия, преданный соратниками и любимой женщиной, действительно теряет веру в возможность осуществления своих идей, и, как предвещал Дьявол, сознательно кончит жизнь самоубийством, «забвенья смертного, как воздуха алкая...» (Арцыбашев 2006: 678).

Дух добра в пьесе Арцыбашева проигрывает в борьбе с Дьяволом, воплощением Зла. Такая развязка главного конфликта пьесы явно ассоциируется с пророчеством святого Иоанна Богослова о временном торжестве в мире «зверя», вышедшего из моря, которому «даны были уста, говорящие гордо и богохульно [...] И дано было ему вести войну со святыми и победить их...» (Откровение 1983, 13: 5-8). Таким образом, по-своему трансформируя миф о Фаусте и одновременно отсылая к тексту «Откровения святого Иоанна Богослова», Арцыбашев придает своему произведению глубокий мистико-религиозный смысл и глобальный масштаб: революция в России, ознаменовавшая появление царства Дьявола на земле, обозначила роковой момент не только в духовно-исторической жизни этой страны, но и всего человечества. Такой пессимистический вывод, близкий религиозно-философским предчувствиям Дмитрия Мережковского и других авторов книги «Царство Антихриста» (1922), напрашивается после прочтения арцыбашевской пьесы. К этому же, кстати, побуждает и символическая авторская ремарка, эффектно завершающая произведение:

Закрыв лицо руками, медленно удаляется Дух любви, опускаясь во тьму. Красный свет озаряет фигуру Дьявола, который стоит, хищно простирая руки над миром и гордо подняв безобразную голову (Арцыбашев 2006: 682).

Однако в драматургии русского зарубежья 1920–1930-х гг. явно преобладали жанровые формы драмы и комедии. Заметное место среди них занимали исторические драмы, посвященные видным личностям мирового и российского прошлого. Образ Яна Гуса, чешского религиозного деятеля, предвестника протестантизма, воскресил Александр Котомкин-Савинский в одноименной стихотворной драме, изданной в 1919 году. Драматические эпизоды из жизни и деятельности протопопа Аввакума, а также легендарного болгарского хана Крума и голландского философа-рационалиста Бенедикта Спинозы, запечатлели в своих пьесах Александр Амфитеатров («Аввакум», 1921), Николай Зубов («Крум, хан болгар», 1921) и Николай Гронский («Сцены из жизни Спинозы», 1936). Лев Толстой и Эдгар По выведены на страницах драматических произведений Валентина Булгакова, изданных в Тяньцзине («На кресте величия. Смерть Льва Толстого», 1937; «Эдгар По», 1940).

Представляя историческое прошлое, эмигрантские драматурги не ограничивались воспроизведением реальных событий и лиц. В минувшем они неоднократно усматривали аналогию с современной жизнью. Свидетельством тому может служить драма Амфитеатрова «Василий Буслаев» (1922), в которой,

воссоздавая борьбу заглавного героя с новгородской знатью, писатель опосредованным путем указал на подобные социальные конфликты в России первой декады XX века. Злободневными аллюзиями к современности Наполнена и пьеса Леонида Изюмова «Отзвуки минувшего» (1924), посвященная событиям французской революции. Здесь в центре внимания эпизод казни Марии Антуанетты 16 октября 1793 года в Париже, но, отражая это событие, и прежде всего поведение и возгласы кровожадной толпы, популистские речи ораторов, Изюмов явно намекает на аналогичные явления в русской жизни революционного 1917 года. Это же подтверждает и заглавие его пьесы.

Широкое распространение в зарубежье получила также социально-политическая драма, представленная пьесами Сергея Гусева-Оренбургского («В красной Москве», 1921; «Голгофа», 1931), Николая Карабчевского («Потемки», 1921), Леонида Иллисона («Зигзаги», 1922), Владимира Воронцовского («Заснувшие колокола», 1923), Леонида Добронравова («Товарищ Потяев», 1923), Юрия Ключникова («Единый куст», 1923), Николая Петлина («На закате красной звезды», 1934) и других авторов. Пьесы этого вида касались в основном событий революции и Гражданской войны и отличались злободневностью тематики, заостренностью конфликтов, экспрессивностью в выражении авторской позиции. В них драматурги-эмигранты стремились в первую очередь запечатлеть тревожную атмосферу времени с характерными для него приметами и конфликтами, а также отобразить катастрофальные последствия событий революции как для отдельного человека, так и для России в целом.

Особую группу социально-политических драм на тему современности, составляли пьесы Николая Колесникова («Смерть императора Николая II-го», 1921), Павла Северного («Смерть императора Николая II», 1922), Петра Крачковича («Царь Николай II», 1928) и Котомкина-Савинского («Сатанисты», 1921), основанные на документальных фактах и свидетельствах. В качестве литературных персонажей в них выступают реальные лица, действующие в конкретных временно-пространственных обстоятельствах. Так, например, главным персонажем драм Колесникова, Северного и Крачковича является царь Николай II, трагическая гибель которого в 1918 году положена в их основу. Реальные жизненные факты нашли отражение и в пьесе Котомкина-Савинского, рисующей сцены насилия и жестокости чекистов в годы военного коммунизма. Их достоверность подтверждается авторским жанровым подзаголовком: «Драма в 6 картинах из жизни в Ташкенте в 1918–19 гг. По материалам и при содействии участницы событий М.Г. Гришиной».

Жанрово-стилевым разнообразием отличались и комедии, созданные драматургами первой волны русской эмиграции. Некоторые из них представляют собой политические сатиры, направленные как против большевиков, так и против эмигрантов. Таковы, например, пьесы Н. Агнивцева («Колобок») и А. Аверченко («Конкуренты», «Международный ревизор»), пародирующие образы большевистских предводителей и их действия. Безоговорочным неприятием советского строя отличаются сатирические пьесы Елизаветы Глуховцевой («Новый рай») и Анатолия Бурнакина («Последний и решительный бой»), воссоздающие мрачные картины жизни

в СССР первых послереволюционных лет⁶. В лагерь эмиграции, особенно в русскую аристократию, метил свои едкие стрелы проживавший в Эстонии Игорь Северянин в пьесе «Плимутрок», именуемой в подзаголовке „комедией-сатирой”. Верхушку русского общества он упрекал в праздности, безнравственности, лицемерии и равнодушии к культуре, причисляя к категории „так называемых людей” (Северянин 1922: 7). Единственным персонажем в его пьесе, вполне заслуживающим названия „Человек”, оказывается кокотка Блестящеголазка (она же Плимутрок).

В резко сатирическом освещении предстает жизнь русской эмиграции в комедии Валентина Горянского «Лабардан» (1936–1940). В ней писатель как будто продолжает сюжет гоголевской пьесы «Ревизор», перенося ее героев в современность и помещая их в эмигрантскую действительность. При этом он соответствующим образом модернизирует роль главных действующих лиц, устраняет некоторых второстепенных персонажей, а также вводит ряд новых, таких, например, как Художник, Парикмахер, Помешанный, Пациент, как уродливые фигуры Глухого, Слепого, Хромого и Горбатой. По-своему Горянский организует и сюжет пьесы. Отправным его пунктом становится эпиграф, намекающий на финал гоголевской комедии: «Не с Хлестаковым, а с настоящим Ревизором оглянем себя!» (Горянский 1959а: 64). И этот настоящий Ревизор появляется уже в начале пьесы. Он прибывает в Париж, чтобы «обследовать эмиграцию и определить достойных возвращения на родину» (Горянский 1959а: 67), дает Хлестакову деньги и предлагает ему устраниваться, уехать куда-нибудь, сам же приступает к делу и под маской Полисмена наблюдает жизнь русских беженцев. Ревизор убеждается, что гоголевские персонажи, несмотря на изменившиеся условия, ведут себя по-прежнему. Они небрежно относятся к своим обязанностям, занимаются сплетнями, доносом, стяжательством и безразличны к судьбе нуждающихся. Гоголевские чиновники и обыватели становятся обладателями Лабардана, огромной рыбы – символа материальных благ, которыми они не желают делиться с неимущими и несчастными соотечественниками. Однако в конце пьесы Горянского зло, воплощенное в образах «ненасытных пожирателей Лабардана», терпит поражение и торжествует добро и справедливость. Ревизор объявляет свое решение: право возвращения на родину предоставляется бедным, но честным русским эмигрантам, обойденным при разделе Лабардана, «всем тем, кто друг в друге любил Россию» (Горянский 1959б: 89). Среди них оказываются бедный Помешанный, «оскорбленный и безнадежный капитан Борода, дочь Сквозник-Дмухановского, Марья Антоновна, которая, правда, уже с ошибками говорит по-русски, но думает о России, о Пушкине, о возвращении на родину, а также искренне влюбленный в нее молодой Художник. Вслед затем следует гневный приговор группе Сквозник-Дмухановского:

[...] покиньте общество живых и обыкновенных. Вам даруется бессмертие в презрении и позоре. Обретайтесь в скуке ваших низменных вожелений,

⁶ Обе пьесы ставились труппой Русского литературно-художественного общества в Белграде (см. об этом: Косик 2010: 161, 167).

неразрывно связанные между собой и вечно повторяющие свою недостойную жизнь. Да будет она вашим Адом (Горянский 1959б: 89–90).

Эта финальная, весьма эффектная и мастерски прописанная сцена в пьесе Горянского сопровождается авторской ремаркой:

Справа и слева на заднем плане появляются гоголевские жандармы. Они растягивают занавес на задней стене, обнаружив как бы обложку книги, на которой написано «Ревизор». В книге небольшая дверь, куда направляется и входит Хлестаков с неразлучным Осипом. За ними униженно и согбенно следуют: Земляника, Хлопов, Ляпкин-Тяпкин, Шпекин, Бобчинский и Добчинский. Последним – Сквозник-Духановский, влекущий за собой Анну Андреевну (Горянский 1959б: 90).

Главной жанровой разновидностью комедии в драматургии первой волны эмиграции оказалась все же не сатирическая, а трагикомическая ее версия, связанная преимущественно с судьбой русских беженцев на чужбине. Характерной ее особенностью было идущее от Чехова смешение комического и драматического, которое у отдельных авторов осуществлялось по-разному. Так, например, в пьесе Ильи Сургучева «Реки Вавилонские» (1922) драматическое начало, связанное с трудным положением беженцев в одном из лагерей близ Константинополя, явно доминирует. Драма героев здесь сравнивается с ситуацией библейских грешников, изгнанных из рая, а также с положением древних строителей Вавилонской башни, которым «Бог [...] смешал языки» (Сургучев 1922: 3, 5, 20–21). Причем драматическое положение русских эмигрантов представлено не только в бытовом, но и духовном плане. Они чувствуют себя «изгоями», людьми выбитыми из привычной жизненной колеи, мучительно ищущими ответа на вопросы о причинах выпавшего на их долю бедствия. Однако драматизм персонажей пьесы, четко обозначенный в ее начале, а также в трагическом финале, где самоубийством кончит жизнь один из героев, не ведет к отчаянию. Несмотря на суровые испытания, персонажи пьесы сохраняют чувство юмора, который в форме шуточных и иронических замечаний, ёрнических диалогов-пререканий (например, между Прокурором и его Помощником) разряжает напряженную атмосферу многих ситуаций, позволяя героям Сургучева не пасть духом, сохранить надежду на будущее и начать новую жизнь на чужбине.

Несколько иначе представляется сочетание комического и драматического в пьесе Марка Алданова «Линия Брунгильды» (1937). Как и в произведении Сургучева, на первом ее плане изображена драматическая судьба русских беженцев. В данном случае это актеры провинциальной оперетты, которые пытаются быть в стороне от политических событий времени. В 1918 году они бегут из Петрограда в занятый немцами небольшой украинский городок, где намереваются продолжить свою театральную деятельность, но история в виде неожиданного стечения обстоятельств вмешивается в личные дела персонажей, подвергая их жизненные позиции нравственно-психологическому испытанию. В условиях, когда „идет страшная революция, гибнут великие империи, рушатся целые миры” (Алданов 1938:

98)⁷, им приходится нарушать старые представления о морали и долге, воплощенные писателем в аллегорическом образе линии Брунгильды, смысл которого сводится к следующему:

У каждого свой рок. И своя линия Брунгильды ... В душе у каждого порядочного человека должна быть линия Брунгильды: то, чего он не уступит, не отдаст, не продаст ни за что, никогда, никому... Это подлинная правда человека (Алданов 1938: 121).

В пьесе Алданова комическое тесно соседствует с драматическим. Динамическое, сенсационное развитие сюжета, содержащего неожиданные повороты действия, сопрягается в ней с острыми репликами-поединками персонажей, в которых смешное чередуется и смешивается с серьезным. Финал же произведения, в отличие от комедии Сургучева, окрашен в пессимистические тона. Мечты героев о счастье и славе не сбылись. Оказывается, что лучшим периодом в их жизни было прошлое, несмотря на выпавшие на их долю испытания и исторические потрясения. Вспоминая об этом в Париже 18 лет спустя, персонажи пьесы с грустью утверждают: «Хорошее было время!» (Алданов 1938: 189).

Подобное взаимопроникновение комического и драматического начал наблюдается также в пьесах Андрея Ренникова («Тамо далеко», 1922; «Беженцы всех стран», 1925; «Сказка жизни», 1931), Тэффи («Момент судьбы», 1937; «Старинный романс», 1938; «Ничего подобного», 1939), Всеволода Хомецкого («Эмигрант Бунчук», «Крылья Федора Ивановича», «Вилла вдовы Туляковой», «Витамин Х»), которые как произведения Сургучева и Алданова, можно с некоторыми оговорками причислить к жанру трагикомедии. Юмор, как правило, в них преобладает, и хотя содержит примесь грусти, горькой иронии, не превращается в сатиру или пародию. Он сдерживается художественным чутьем авторов, которые неоднократно подтрунивают над своими персонажами, высмеивают недостатки, но в основном с пониманием и сочувствием относятся к их беженской судьбе.

Особую разновидность комедийного жанра в драматургии русского зарубежья представляли собой условные фарсовые пьесы Николая Евреинова (1879–1953), восходящие к традиции народного площадного театра и итальянской комедии дель арте. Их главные жанрово-стилевые признаки – игровое начало, тенденция к иллюзии, мистификации, красочность форм и средств художественного выражения – определились уже в ранней пьесе драматурга «Красивый деспот» (1905), где он впервые воплотил свою идею «театрализации жизни», преобразования ее в что-то необыкновенное, праздничное по законам сценического искусства⁸. Главный герой произведения, разочаровавшись в городской цивилизации XX века, обосновывается в деревне и устраивает свою жизнь в усадьбе по образцу русских помещиков начала XIX века, которая кажется ему красивее и ярче, чем настоящая действительность.

⁷ Далее текст цитируется по этому изданию.

⁸ Эту мысль Евреинов позже развивал в своих теоретических трудах «Апология театральности» (1908), «Театр как таковой» (1912), «Театр для себя» (1915–1917). Подробнее об этом см.: Семкин 1997; 2000; 2003; Джурова 2007; 2010.

Самым репрезентативным образцом комедии этого типа в творчестве Евреинова доэмигрантского периода была пьеса «Самое главное» (1921), в которой идея театрализации быта выразилась наиболее последовательно и полно. Авторским «Я» здесь является Параклет, выступающий в масках старухи-гадалки, доктора Фреголи, дельца Шмита, Монаха и Арлекина, устами которого Евреинов утверждает:

Я только рядом с официальным театром, как лабораторией иллюзий, ратую и за театр неофициальный, как за рынок сбыта этих иллюзий, театр, еще больше нуждающийся в реформах по организации, ибо он – сама Жизнь, Жизнь, где иллюзия нужна не меньше, чем на этих подмостках, и где, раз мы не в силах дать счастье обездоленным, мы должны дать хотя б его иллюзию. Это самое главное. [...] Всем сердцем верю в миссию актера, сходящего с этих подмостков в крошечную тьму жизни во всеоружии своего искусства! Ибо мое искреннее убеждение, что мир спасется чрез актера и его волшебное искусство (Евреинов 2019а).

Параклет в «Самом главном» не только декларирует еврейновскую идею, близкую мысли Федора Достоевского о красоте, но и претворяет ее в жизнь. Проникнутый гуманными и благородными чувствами, он стремится помочь обездоленным, несчастным жильцам провинциального пансионата обрести душевное равновесие и смысл жизни. С этой целью он приглашает профессиональных актеров, подселяет их к обитателям пансионата и просит применить свои умения в реальной жизни: актера на роли любовников разыграть человека влюбленного в жалкую некрасивую девушку; танцовщицу-босоножку – увлечь собой студента, думающего о самоубийстве; комика – озарить тусклую будничную жизнь весельем и радостью. И замысел Параклета приносит ожидаемые результаты: посредством театральной игры, мистификации ему удается преобразить жалкое существование этих неудачников в праздник. Пьеса завершается веселым балом-маскарадом в духе комедии дель арте, в котором принимают участие и актеры, и зрители.

Идея театрализации жизни пронизывает и комедии Евреинова, написанные в эмиграции, но там она обретает негативные коннотации, становится средоточием чего-то абсурдного, жестокого, порочного. Наряду с этим изменяется поэтика еврейновских комедий. В них усиливается роль драматического начала, а также сатиры, мрачнее становится колорит. Эти новации заметны уже в «Корабле праведных» (1924), последней пьесе Евреинова, написанной в России. Представленная в ней ситуация отчасти припоминает сюжет «Самого главного», но несмотря на это, обе пьесы существенно различаются: яркая карнавальность «Самого главного» резко контрастирует с мрачной тональностью «Корабля праведных» (Семкин 2000: 118). Герои «Корабля праведных» – «компания хороших людей, то есть тех, кто изжил в себе звериные инстинкты», кто отчаялся «в борьбе с теми, кто еще не изжил их совсем» (Евреинов 2007а: 131), – разочаровавшиеся в реальной жизни, отправляются в морское путешествие на корабле «Анахорет», чтобы построить новое государство, создать усовершенствованное общество, основанное на всеобщем благополучии, доверии и взаимопонимании. В практике оказывается, что их благие намерения – это

лишь притворство, маска, под которой скрываются негативные человеческие инстинкты. Год спустя они вырываются на свободу, порождая разгул агрессии и хаоса, в результате чего коммуна «праведников» распадается, оказывается фикцией. В финале пьесы жители «Анахорета» покидают корабль, оставляя на нем артистку Анну Рэвинг и музыканта Исаю – инициаторов постройки идеального государства, утопические планы которых полностью рушатся.

В комедии «Корабль праведных» чувствуется скептическое отношение Евреинова к переменам, происходившим в послереволюционной России. В ней также можно усмотреть подспудный спор с «Мистерией-буфф» Владимира Маяковского, с его апологией революции, а также явную сатиру на большевистские концепции переустройства общества, которые Евреинов воспринимает как противоестественные, вредные для человека. Одновременно он полемизирует и с самим собой, со своей теорией театрализации жизни, разочаровавшись в ее возможностях положительного воздействия на реальную действительность.

В следующей комедии «Театр вечной войны» (1928), написанной Евреиновым уже в эмиграции, театрализация жизни переосмысливается как «инструмент достижения корыстных эгоистических целей» (Джурова 2010: 43). Персонажи пьесы, собственные имена которых в большинстве заменяются социальной функцией (Адвокат, Князь, Полковник, Проповедник, Сенатор, Учитель музыки, Фабрикант, Художник), только на первый взгляд кажутся честными благородными людьми. На самом деле все они обманывают, играют роли, направленные на достижение любовных или финансовых интересов. В финале комедии выясняется, что Художник стремится к славе, «чтобы легче побеждать женские сердца, так как для „знаменитости” это ничего не стоит» (Евреинов 2007б: 271). Персонаж, играющий роль благородного князя-эмигранта, выпрашивающего деньги, проявляет свое пролетарское мировоззрение, а Учитель музыки, казавшийся скромным молодым человеком, оказывается профессиональным актером и сыном известного банкира.

Герои комедии «Любовь под микроскопом» (1931), в которой ощущается сатира на распространенную в советской России 1920-х годов «теорию стакана воды»⁹, отвергают любовь, которую считают «романтической чепухой», предвзятым старших времен. Высмеивая поведение классических любовников, они пытаются подчинить свои интимные чувства контролю разума, но эти стремления оказываются тщетными. Чувства берут верх над рассудком. Убеждается в этом на собственном примере бывший апологет рационализма - профессор Фор, который в конце пьесы предлагает тост «за необыкновенную Силу, (...) которая зовется Любовью» (Евреинов 2019б).

В пьесе «Чему нет имени («Бедной девочке снилось»», написанной в 1931 году, реальные события российской истории (первая мировая война, большевистский переворот 1917 года, Гражданская война, репрессии 1930-х гг., Вторая мировая война), переосмысливаются как абсурд, кошмарные сновидения, которые по ночам

⁹ Её суть «заключалась в отрицании любви и сведении отношений между мужчиной и женщиной к инстинктивной сексуальной потребности, которая должна находить удовлетворение без всяких „условностей”, так же просто, как утоление жажды...» (ср. Жарков 2019, см. также: Бобринёв 2019; Жвания 2019).

мерещатся в сознании персонажей. А в фарсовой комедии «Шаги Немезиды», созданной Евреиновым в 1939 году под впечатлением событий «большого террора», театрализация жизни обретает страшные фантазмагорические формы. В ней советская Россия предстает как грандиозный дьявольский театр, где все власть имущие, начиная от Сталина, Бухарина, Вышинского, Зиновьева, Каменева и Радека, притворяются, играют роли, прячут под масками слуг народа свои личные эгоистические стремления и цели. Здесь царствует удручающая атмосфера подозрительности, страха, доносов и репрессий, появляется демоническая, фантастически-зловещая фигура Сталина, а из радио слышатся жесткие, наполненные демагогической риторикой передачи о новых государственных преступниках, об энергичной поступи шагов советской Немезиды, а также угрозы-предсказания скорой расправы «с явными и тайными врагами [...] отечества» (Евреинов 1956: 80).

Типологическое родство с комедиями Евреинова наблюдается в пьесах Владимира Набокова «Событие» и «Изобретение Вальса», изданных в 1938 году в Париже. В них явно ощутима связь с еврейновской идеей театрализации, трактовкой искусства как игры, «восхитительного обмана», которые оказались особенно близки и Набокову¹⁰, а также с достижениями западноевропейских модернистов, в частности Артура Шницлера¹¹ и Артура Арто¹², драматургический опыт которых наиболее соответствовал его художественному темпераменту. Творчески смешивая комическое с трагическим, прошлое с настоящим, сон с явью, искренность с обманом, Набоков придал своим пьесам жанровые признаки трагифарса, построенного по правилам иронически-пародийной игры с читателем, которая проявляется во всех пластах текста обеих пьес.

Игру с читателем Набоков затевает уже в названии своих пьес. Название первой из них предвещает какое-то важное событие, представления которого читатель ожидает в тексте, но оно, как оказывается, не происходит, а лишь мерещится в воображении персонажей. Заглавие второй ассоциируется с танцем, но в действительности это фамилия главного героя. Следовательно заглавия пьес – это художественный трюк, имеющий своей целью удивить и озадачить читателя, ввести его в заблуждение, заставить задуматься над смыслом авторской головоломки.

Игровое начало особенно ярко проявляется в конструкции обеих пьес, в которых Набоков использует целый арсенал всякого рода приемов

¹⁰ С театральными взглядами и режиссерской практикой Евреинова Набоков познакомился еще в Петербурге. Известно, что он был на спектакле под заглавием «Ревизор», поставленном Евреиновым в театре «Кривое зеркало» в сезон 1912/13 года (см. об этом: Бойд 2001: 126). В эмиграции Набоков не переставал интересоваться его творчеством. Так в 1927 году он сыграл самого Евреинова в шуточном суде над его пьесой, выступая в роли защитника авторской идеи театрализации жизни (ср. А.А. 1927).

¹¹ Пребывая в 1918 году в Крыму, Набоков принял участие в любительском спектакле по пьесе Шницлера «Liebelelei, шедшей под заглавием «Забава», в которой сыграл роль героя обреченного в итоге любовных недоразумений погибнуть на дуэли. Набоков мог знать и другие пьесы австрийского писателя, которые к началу XX века пользовались большим успехом в России. Так, например, нельзя исключить, что он знал шницлеровскую пьесу «Покрывало Беатрисы», которая в дореволюционной России ставилась В. Мейерхольдом (1910) и А. Таировым (1916). Набоков мог ее посмотреть также осенью 1922 года в Берлине, где под заглавием «Покрывало Пьеретты» ставилась эмигрантским театром «Кикимора» (см. об этом: Böhmig 1990: 139–141).

¹² О творческих параллелях между Набоковым и Арто см.: Стрельникова 2016.

и хитросплетений, значительно осложняющих восприятие текста. Действие в «Событии» начинается сообщением об освобождении из тюрьмы некоего Барбашина, бывшего возлюбленного Любови Трощейкиной, главной героини пьесы. Шесть лет тому назад он пытался ее застрелить за измену, как и своего соперника, художника Алексея Трощейкина, а также угрожал, что рассчитается с ними по истечению срока наказания. Известие об освобождении Барбашина создает тревожную атмосферу в квартире Трощейкина и заодно возбуждает любопытство читателя, ожидающего сенсационного развития действия, но эти надежды не сбываются. Наметив интересную сюжетную линию, Набоков преподносит читателю неожиданный сюрприз. Он вводит фарсовые любовные треугольники (Трощейкин-Люба-Барбашин, Трощейкин-Люба-Ревшин), пародийную сцену чествования юбилея Опояшиной, повторяющиеся мотивы (умершего сына, сна, зеркала, мячей) и детали (записка, пистолет), которые не имеют непосредственного влияния на ход событий. Они являются приемами игровой стратегии писателя, хитроумными ловушками-тупиками, в которые он стремится поймать читателя, направить его воображение ложными путями. Таким же поддельным ходом Набокова оказывается история Барбашина, который существует лишь вне сцены, и даже не пытается вмешиваться в судьбу Трощейкиных. В финале пьесы узнаем, что он вообще покидает город, где они живут, и отправляется за границу.

Похоже в общих чертах представляется и сюжетная схема пьесы Набокова «Изобретение Вальса». К военному министру анонимной страны является лицо, назвавшее себя Сальватором Вальсом, и предлагает свое изобретение – телемор, способный производить мощные взрывы на любом расстоянии, уничтожая города, страны, а даже материки. Министр и его секретарь принимают посетителя за сумасшедшего и заставляют уйти из кабинета. Сразу же после этого действие из реального плана переключается в мир вымысла, жуткой фантазмагии Вальса, которая и составляет сюжетную основу произведения. Причудливые события, возникшие в больном воображении героя, развиваются стремительно и шокируют читателя разрушительными эффектами действия телемора: на глазах у потрясенных людей взлетает в воздух близлежащая гора, затем происходят более отдаленные взрывы. Вальс отказывается продать свое изобретение. Он заявляет, что озабочен благом человечества и поэтому требует для себя авторитарной власти в государстве. Став же диктатором, Вальс забывает об обещаниях и заботится лишь о своем личном благополучии (строит новый дворец, заводит гарем). В конце третьего акта пьесы в бредовое видение героя начинают проникать обрывки яви и действие возвращается к изначальной сцене посещения Вальсом военного министра. Только теперь читатель воочию убеждается, что представленная в пьесе история телемора не имеет ничего общего с действительностью. Это авторский вымысел, миф, имеющий своей целью игру с читателем.

Принципам литературной игры с читателем в обеих пьесах Набокова подчинена и система действующих лиц, а также техника их создания. Писатель, как известно, утверждал, что герои полностью подчинены его воле и каждый из них „идет по тому пути”, который для него наметил он сам (Набоков 1989: 415). В связи с этим в «Событии», «Изобретении Вальса», как впрочем и во многих других произведениях

писателя, они в большинстве своем ведут себя как шахматные фигуры или кукольные игрушки на сцене искусно управляемого автором фарсового спектакля.

Одним из наиболее существенных приемов игровой поэтики Набокова в «Событии», как и в «Изобретении Вальса» являются многочисленные реминисценции в форме юмористически переосмысленных цитат, всякого рода подделок и перифраз, пародирующих сюжеты, мотивы и стиль произведений других авторов, а в первую очередь комедии Гоголя «Ревизор» и драматургии Чехова (Толстой 1989; Кодзис 2000б: 157–159; Адаменко 2017).

Представленные наблюдения позволяют утверждать, что жанровый спектр русской драматургии первой волны эмиграции отличался богатством и разнообразием. В ней были широко представлены как малые, так и полнометражные формы сценического искусства, в которых писатели-эмигранты развивали в основном традицию отечественного театра, переосмысливая опыт классиков, а также творчески осваивая опыт символистов и Антона Чехова. В отдельных случаях, как, например, в пьесах Николая Евреинова и Владимира Набокова, их творческие искания соприкасались с новаторскими тенденциями западноевропейского сценического искусства, в частности с экспериментальными опытами Луиджи Пиранделло, театром Артура Арто и драмой «театра абсурда». В целом можно говорить о значительном вкладе драматургии первой волны эмиграции в жанрово-стилевую палитру русского сценического искусства.

Источники:

- Агнiewicz Н., 1923, *Пьесы*. Берлин.
- Алданов М., 1938, *Линия Брунгильды*, [в:] Алданов М., *Бельведерский торс*, «Русские записки», Париж.
- Арцыбашев М., 2006, *Дьявол*, [в:] Арцыбашев М., *Записки писателя. Дьявол. Современники о М. П. Арцыбашеве*, Москва.
- Горянский В., 1959а, *Лабардан. Комедия в 6-ти картинах*, «Возрождение» № 94.
- Горянский В., 1959б, *Лабардан. Комедия в 6-ти картинах*, «Возрождение» № 95.
- Евреин Н., 1956, *Шаги Немезиды («Я другой такой страны не знаю...»)*. *Драматическая хроника в 6-ти картинах из партийной жизни в СССР (1936-1938)*, Париж.
- Евреин Н., 2007а, *Корабль праведных*, [в:] Евреин Н., *Двойной театр*, Москва.
- Евреин Н., 2007б, *Театр вечной войны*, [в:] Евреин Н., *Двойной театр*, Москва.
- Евреин Н., 2019а, *Самое главное. Для кого комедия, а для кого и драма, в 4-х действиях*, az.lib.ru/ewreinow_n_/text_samoe_glavnoe.shtml [10.11.2019].
- Евреин Н., 2019б, *Любовь под микроскопом. Комедия в 3-х действиях и 6-ти картинах*, http://teatr-lib.ru/Library/Mnemozina/Mnemoz_3#_Toc223751308, [06.02.2019].
- Жарков В., 2019, *Теория стакана воды*, <https://dystopia.me/teoriya-stakana-vody> [22.12.2019].

- Корвин-Пиотровский В., 1969а, *Король*, [в:] Корвин-Пиотровский В., *Поздний гость. Стихи, поэмы, драматические поэмы в двух томах*, Т. 2, *Поэмы, драматические поэмы*, Вашингтон.
- Корвин-Пиотровский В., 1969б, *Смерть Дон Жуана*, [в:] Корвин-Пиотровский В., *Поздний гость. Стихи, поэмы, драматические поэмы в двух томах*, Т. 2, *Поэмы, драматические поэмы*, Вашингтон.
- Корвин-Пиотровский В., 1969в, *Ночь*, [в:] Корвин-Пиотровский В., *Поздний гость. Стихи, поэмы, драматические поэмы в двух томах*, Т. 2, *Поэмы, драматические поэмы*, Вашингтон.
- Набоков В., 1989, *Рассказы. Приглашение на казнь. Роман. Эссе. Интервью. Рецензии*, Москва.
- Откровение 1983, *Откровение святого Иоанна Богослова*, [в:] Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, Брюссель.
- Ренников А., 1924, *Маленький фельетон*, «Новое время», Белград, 18 января 1924.
- Северянин И., 1922, *Плимутрок. Комедия-сатира в одном акте*, [в:] *Via Sacra*, Юрьев-Тарту Юрьев-Тарту.
- Сургучев И., 1922, *Реки Вавилонские*, «Современные записки» № XI.
- Шимкин Н., 1939, *Освященная неправда: любовь и преступления царя Давида*, Нью-Йорк.

Литература:

- А.А., 1927, *Набоков (Сирин) играет Н.Н. Набокова*, «Русская мысль» 29 декабря 192.
- Адаменко И., 2017, *К вопросу о «подлинности» в драматургии В. Набокова*, <http://www/levlivshits.org/index/php/materials/doklady/144-2010-10-13-08-24-58.html> [03.12.2017].
- Аникст А., 1974, *Шекспир. Ремесло драматурга*, Москва.
- Анненков П., 1984, *Материалы для библиографии Александра Сергеевича Пушкина*, Москва.
- Антокольский П., 1988, *Театр Марины Цветаевой*, [в:] *Марина Цветаева. Театр*. Москва, с. 17-18.
- Бельговский К., 1922, *Победа русского смеха*, «Русь», София, 10 июля 1922.
- Бобринёв К., Гостев Ф., Корышев А., 2019, *Изменения в семейно-брачных отношениях, теории «свободной любви» в Советской России в 1920-е гг.*, <https://cyberleninka.ru/article/n/izmeneniya-v-semeyno-brachnyh-otnosheniyah-teorii-svobodnoy-lyubvi-v-sovetskoy-rossii-v-1920-e-gg/viewer> [21.12.2019].
- Бойд Б., 2001, *Владимир Набоков. Русские годы*, Москва-Санкт-Петербург.
- В.Т., 1924, *Вечер Аркадия Аверченко*, «Руль», Берлин, 4 мая 1924
- Вислова А., 2000, *«Серебряный век» как театр. Феномен театральности в культуре рубежа XIX – XX вв.*, Москва.
- Гильманов В., Копцев И., 2015, *«Зона Фауста» в творчестве Гёте и Пушкина*, «Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта» Вып. 8.
- Гуревич П., 2015, *Три взгляда на пушкинскую трагедию*, «Litera» № 1, http://e-notabene.ru/fil/article_15775.html [28.08.2018].

- Данилевский Р., 2018, *Гёте*, [в:] *Пушкин. Исследования и материалы*, Т. XVIII/XIX. *Пушкин и мировая литература. Материалы к «Пушкинской энциклопедии»*, Рак В. (ред.), <http://feb-web.ru/feb/pushkin/isj-abc/isj-0991.htm> [03.09.18].
- Джурова Т., 2007, *Концепция театральности в творчестве Н.Н. Евреинова*, автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. искусствовед., Санкт-Петербург.
- Джурова Т., 2010, *Концепция театральности в творчестве Н.Н. Евреинова*, Санкт-Петербург.
- Емельянова Т., 1998, *Типология жанра мистерии в английской и русской драматургии первой половины XX века (Ч. Уильямс, Дороти Сэйерс, К. Фрай и Е.Ю. Кузьмина-Караваева)*, автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук, Москва.
- Жвания Д., 2019, *Советская Россия – родина сексуальной революции*, <https://www.sensusnovus.ru/analytics/2013/03/02/15839.html> [21.12.2019].
- Калашников С., 2005, *Заветный дар любви или яд Изоры? (Об автобиографическом аспекте пушкинского «Моцарта и Сальери»)*, «Вестник ВолГУ», Серия 8, Вып. 4, с. 6–13.
- Кодзис Б., 1999, *Драматический театр «русского» Парижа 20-30-х годов*, [в:] *История и современность в русской литературе*, Prus K. (red.), Rzeszów, с. 101–116.
- Кодзис Б., 2000а, *Театральная деятельность Аркадия Аверченко* [в:] *O literaturze rosyjskiej nowej i dawnej*. Studia Rossica X, Skruna W. (red.), Warszawa, с. 9–18.
- Кодзис Б., 2000б, *Драматургия Владимира Набокова*, [в:] *Puszkiniana. Literatura rosyjska dawna i nowa. Leksyka i leksykografia. Paremiologia i paremiografia*, Studia Rossica XI, Skruna W., Zmarzer W. (red.), Warszawa, с. 149–161.
- Кодзис Б., 2003, *Театральная жизнь «русского» Берлина 20-х годов*, [в:] *Literatura rosyjska na rozdrożach dwudziestego wieku*, Studia Rossica XII, Skruna W. (red.), Warszawa, с. 77–90.
- Кодзис Б., 2006а, *Театральная жизнь русской эмиграции в период между двумя мировыми войнами*, [в:] *История и современность IV*, Prus K. (red.), Rzeszów, с. 106–122.
- Кодзис Б., 2006б, *Театры драмы и комедии русского зарубежья в межвоенные годы*, [в:] *Studia i Szkice Slawistyczne VII*, Kodzis B. (red.), Opole, с. 69–82.
- Кодзис Б., 2006в, *Театры миниатюр «первой волны» русской эмиграции*, [в:] *Droga ku wzajemności*, Timoszek M., Chaustowicz M. (red.), Warszawa, с. 152–160.
- Косик В., 2010, *Русские краски на болгарской палитре. Художественное творчество русских на Балканах (конец XIX – начало XXI века)*, Москва.
- Литвинов Р., 2018, *Мифологический подтекст у Цветаевой*, http://samlib.ru/l/litwinow_r_l/tsvetaeva.shtml [26.10.2018].
- Офросимов Ю., 1966, *Памяти поэта*, «Новый Журнал» № 84.
- О[фросимов] Ю., 1922, «Новая русская книга» № 9, с. 18–19.
- Раскина Е., 2017, *Драматургия Н.А. Оцупа в контексте идеологии акмеизма и персонализма*, [в:] *Литературное зарубежье как культурный феномен. Сборник научных трудов*, Жулькова К., Петрова Т. (ред.), Москва, с. 38–46.

- Семкин А., 1997, *Николай Евреинов и его «Театр для себя»*, «Deja Vu. Вестник Русского христианского гуманитарного института» № 1, Санкт-Петербург, с. 56–66.
- Семкин А., 2000, *Театральная теория Н.Н. Евреинова*, автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. искусствовед., Санкт-Петербург.
- Семкин А., 2003, *Театральная теория Н.Н. Евреинова в философском и культурологическом контексте XX века. Шесть театров Н.Н. Евреинова, «Петербургские заметки о театре»*, с. 91–111.
- Стрельникова Л., 2016, *Концепция модернистского театра как парадигма игровой поэтики В. Набокова*, «Гуманитарные научные исследования» № 6, <http://human.snauka.ru/2016/06/15836> [26.03.2019].
- Толстой И., 1989, *Преодоление стены*, «Звезда» № 7.
- Топоров А., 1985, *Подарок Гете Пушкину*, [в:] Топоров А., *Мозаика*, Киев.
- Цымборская-Лебода М., 2018, *О поэтике русской символистской мистерии*, <http://hdl.handle.net/11222.digilib/132275> [11.10.2018].
- Цымбурский В., 2018, *От «Моцарта и Сальери» к «Черному человеку»*. *Есенин и Сальери*, <http://russ.ru/pole/Ot-Mocarta-i-Saleri-k-CHernomu-cheloveku> [28.08.2018].
- Böhmig M., 1990, *Das Russische Theater in Berlin 1919-1931*, München.
- Laszczak W., 2015, *Twórczość misteryjna Jelizawiey Skobcowej*, [в:] *Słowianie na emigracji: Literatura – Kultura – Język*, Kodzis B., Giej M. (red.), Opole-Racibórz, с. 269–279.
- Skrunda W., 1996, *Michał Arcybaszew o utraconych złudzeniach Fausta («Diabel, tragifarsa wierszem»)*, [в:] *Literatura rosyjska na emigracji. Współcześni pisarze rosyjscy w Polsce. Frazeologia i frazeografia. Materiały konferencji naukowej (9-10 listopada 1995 r.)*, Studia Rossica III, Skrunda W., Zmarzer W. (red.), Warszawa, с. 35–68.
- von Proppe, M., 1951, *Goethe und Puschkin – Wahrheit und Legende* [in:] *Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft*. 2 Bd. Weimar, S. 218-259.

Sources:

- Agnitvsev N., 1923, *P'yese*, Berlin.
- Aldanov M., 1938, *Liniya Brungil'dy*, [v:] Aldanov M., *Bel'vederskiy tors*, «Russkiye zapiski», Parizh.
- Artsybashev M., 2006, *D'yavol*, [v:] Artsybashev M., *Zapiski pisatelya. D'yavol. Sovremenniki o M. P. Artsybasheve*, Moskva.
- Goryanskiy V., 1959a, *Labardan. Komediya v 6-ti kartinakh*, «Vozrozhdeniye» № 94.
- Goryanskiy V., 1959b, *Labardan. Komediya v 6-ti kartinakh*, «Vozrozhdeniye» № 95.
- Korvin-Piotrovskiy V., 1969a, *Korol'*, [in:] Korvin-Piotrovskiy V., *Pozdniy gost'. Stikhi, poemu, dramaticheskiye poemu v dvukh tomakh*, T. 2, *Poemy, dramaticheskiye poemu*, Vashington.

- Korvin-Piotrovskiy V., 1969b, *Smert' Don Zhuana*, [v:] Korvin-Piotrovskiy V., *Pozdnyy gost'. Stikhi, poemy, dramaticheskiye poemy v dvukh tomakh*, T. 2, *Poemy, dramaticheskiye poemy*, Vashington.
- Korvin-Piotrovskiy V., 1969v, *Noch'*, [in:] Korvin-Piotrovskiy V., *Pozdnyy gost'. Stikhi, poemy, dramaticheskiye poemy v dvukh tomakh*, T. 2, *Poemy, dramaticheskiye poemy*, Vashington.
- Nabokov V., 1989, *Rasskazy. Priglaseniye na kazn'. Roman. Esse. Interv'yu. Retsenzii*, Moskva.
- Otkroveniye 1983, *Otkroveniye svyatogo Ioanna Bogoslova*, [in:] *Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta*, Bryussel'.
- Rennikov A., 1924, *Malen'kiy fel'yeton*, «Novoye vremya», Belgrad, 18 yanvarya 1924.
- Severyanin I., 1922, *Plimutrok. Komediya-satira v odnom akte*, [in:] *Via Sacra*, Yur'yev-Tartu.
- Shimkin N., 1939, *Osvyashchennaya nepravda: lyubov' i prestupleniya tsarya Davida*, N'yu-York.
- Surguchev I., 1922, *Reki Vavilonskiye*, «Sovremennyye zapiski» № XI.
- Yevreinov N., 1956, *Shagi Nemezidy («Ya drugoy takoy strany ne znayu...»)*. *Dramaticheskaya khronika v 6-ti kartinakh iz partiynoy zhizni v SSSR (1936-1938)*, Parizh.
- Yevreinov N., 2007a, *Korabl' pravednykh*, [v:] Yevreinov N., *Dvoynoy teatr*, Moskva.
- Yevreinov N., 2007b, *Teatr vechnoy voyny*, [v:] Yevreinov N., *Dvoynoy teatr*, Moskva.
- Yevreinov N., 2019a, *Samoye glavnoye. Dlya kogo komediya, a dlya kogo i drama, v 4-kh deystviyakh*, az.lib.ru/ewreinow_n/_text_samoe_glavnoe.shtml [10.11.2019].
- Yevreinov N., 2019b, *Lyubov' pod mikroskopom. Komediya v 3-kh deystviyakh i 6-ti kartinakh*, http://teatr-lib.ru/Library/Mnemozina/Mnemoz_3#_Toc223751308 [06.02.2019].
- Zharkov V., 2019, *Teoriya stakana vody*, <https://dystopia.me/teoriya-stakana-vody> [22.12.2019].

References:

- A.A., 1927, *Nabokov (Sirin) igrayet N.N. Nabokova*, «Russkaya mysl'» 29 dekabrya 1927.
- Adamenko I., 2017, *K voprosu o «podlinnosti» v dramaturgii V. Nabokova*, <http://www/levlivshits.org/index/php/materials/doklady/144-2010-10-13-08-24-58.html> [03.12.2017].
- Anikst A., 1974, *Shekspir. Remeslo dramaturga*, Moskva.
- Annenkov P., 1984, *Materialy dlya bibliografii Aleksandra Sergeyevicha Pushkina*, Moskva.
- Antokol'skiy P., 1988, *Teatr Mariny Tsvetayevoy*, [v:] *Marina Tsvetayeva. Teatr*, Moskva.
- Bel'govskiy K., 1922, *Pobeda russkogo smekha*, «Rus'», Sofiya, 10 iyulya 1922.
- Bobrinëv K., Gostev F., Koryshev A., 2019, *Izmeneniya v semeyno-brachnykh otnosheniyakh, teorii «svobodnoy lyubvi» v Sovetskoy Rossii v 1920-e gg.*, <https://cyberleninka.ru/article/n/izmeneniya-v-semeyno-brachnyh-otnosheniyah-teorii-svobodnoy-lyubvi-v-sovetskoy-rossii-v-1920-e-gg/viewer> [21.12.2019].
- Böhmig M., 1990, *Das Russische Theater in Berlin 1919-1931*, München.

- Boyd B., 2001, *Vladimir Nabokov. Russkiye gody*, Moskva-Sankt-Peterburg.
- Danilevskiy R., 2018, *Gëte*, [in:] *Pushkin. Issledovaniya i materialy*, Vol. XVIII/XIX. *Pushkin i mirovaya literatura. Materialy k «Pushkinskoy entsiklopedii»*, Rak V. (ed.), <http://feb-web.ru/feb/pushkin/isj-abc/isj-0991.htm> [03.09.18].
- Dzhurova T., 2007, *Kontseptsiya teatral'nosti v tvorchestve N.N. Yevreinova*, avtoref. diss. na soisk. uch. step. kand. iskusstvoved., Sankt-Peterburg.
- Dzhurova T., 2010, *Kontseptsiya teatral'nosti v tvorchestve N.N. Yevreinova*, Sankt-Peterburg.
- Gil'manov V., Koptsev I., 2015, «Zona Fausta» v tvorchestve Gëte i Pushkina, «Vestnik Baltiyskogo federal'nogo universiteta im. I. Kanta» Vyp. 8.
- Gurevich P., 2015, *Tri vzglyada na pushkinskuyu tragediyu*, «Litera» № 1, http://e-notabene.ru/fil/article_15775.html [28.08.2018].
- Kalashnikov S., 2005, *Zavetnyy dar lyubvi ili yad Izory? (Ob avtobiograficheskom aspekte pushkinskogo «Motsarta i Sal'yeri»)*, «Vestnik VoLGU», Seriya 8, Vyp. 4, pp. 6–13.
- Kodzis B., 1999, *Dramaticheskyy teatr «russkogo» Parizha 20-30-kh godov*, [in:] *Istoriya i sovremennost' v russkoy literature*, Prus K. (red.), Rzeszów, pp. 101–116.
- Kodzis B., 2000a, *Teatral'naya deyatel'nost' Arkadiya Averchenko* [in:] *O literaturze rosyjskiej nowej i dawnej*, Studia Rossica X, Skrunda W. (ed.), Warszawa, pp. 9–18.
- Kodzis B., 2000b, *Dramaturgiya Vladimira Nabokova*, [in:] *Puszhkiniana. Literatura rosyjska dawna i nowa. Leksyka i leksykografia. Paremiologia i paremiografia*, Studia Rossica XI, Skrunda W., Zmarzer W. (eds.), Warszawa, pp. 149–161.
- Kodzis B., 2003, *Teatral'naya zhizn' «russkogo» Berlina 20-kh godov*, [in:] *Literatura rosyjska na rozdrożach dwudziestego wieku*, Studia Rossica XII, Skrunda W. (ed.), Warszawa, pp. 77–90.
- Kodzis B., 2006a, *Teatral'naya zhizn' russkoy emigratsii v period mezhdu dvumya mirovymi voynami*, [in:] *Istoriya i sovremennost' IV*, Prus K. (ed.), Rzeszów, pp. 106–122.
- Kodzis B., 2006b, *Teatry dramy i komedii russkogo zarubezh'ya v mezhvoyennyye gody*, [in:] *Studia i Szkice Slawistyczne VII*, Kodzis B. (red.), Opole, pp. 69–82.
- Kodzis B., 2006v, *Teatry miniatyur «pervoy volny» russkoy emigratsii*, [in:] *Droga ku wzajemności*, Timoszuik M., Chaustowicz M. (red.), Warszawa, 152–160.
- Kosik V., 2010, *Russkiye kraski na balkanskoy palitre. Khudozhestvennoye tvorchestvo russkikh na Balkanakh (konets XIX – nachalo KHKHI veka)*, Moskva.
- Laszczak W., 2015, *Twórczość misteryjna Jelizawiey Skobcowej*, [in:] *Słowianie na emigracji: Literatura – Kultura – Język*, Kodzis B., Giej M. (eds.), Opole-Racibórz, pp. 269–279.
- Litvinov R., 2018, *Mifologicheskyy podtekst u Tsvetayevoy*, http://samlib.ru/l/litwinov_r_l/tsvetaeva.shtml [26.10.2018].
- O[frosimov] Yu., 1922, «Novaya russkaya kniga» № 9, s. 18–19.
- Ofrosimov Yu., 1966, *Pamyati poeta*, «Novyy Zhurnal» № 84.
- Propper von, M., 1951, *Goethe und Puschkin – Wahrheit und Legende* [in:] *Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft*, 2 Bd, Weimar, pp. 218–259.
- Raskina Ye., 2017, *Dramaturgiya N.A. Otsupa v kontekste ideologii akmeizma i personalizma*, [in:] *Literaturnoye zarubezh'ye kak kul'turnyy fenomen. Sbornik nauchnykh trudov*, Zhul'kova K., Petrova T. (eds.), Moskva, pp. 38–46.

- Semkin A., 1997, *Nikolay Yevreinov i yego «Teatr dlya sebya»*, «Deja Vu. Vestnik Russkogo khristianskogo gumanitarnogo instituta» № 1, pp. 56–66.
- Semkin A., 2000, *Teatral'naya teoriya N.N. Yevreinova*, avtoref. diss. na soisk. uch. step. kand. iskusstvoved., Sankt-Peterburg.
- Semkin A., 2003, *Teatral'naya teoriya N.N. Yevreinova v filosofskom i kul'turologicheskom kontekste XX veka. Shest' teatrov N.N. Yevreinova*, «Peterburgskiye zametki o teatre», pp. 91–111.
- Skrunda W., 1996, *Michał Arcybaszew o utraconych złudzeniach Fausta («Diabeł, tragifarsa wierszem»)*, [in:] *Literatura rosyjska na emigracji. Współcześni pisarze rosyjscy w Polsce. Frazeologia i frazeografia. Materiały konferencji naukowej (9-10 listopada 1995 r.)*, Studia Rossica III, Skrunda W., Zmarzer W. (eds.), Warszawa, pp. 35–68.
- Strel'nikova L., 2016, *Kontseptsiya modernistskogo teatra kak paradigma igrovoy poetiki V. Nabokova*, «Gumanitarnyye nauchnyye issledovaniya» № 6, <http://human.snauka.ru/2016/06/15836> [26.03.2019].
- Tolstoy I., 1989, *Preodoleniye steny*, «Zvezda» № 7.
- Toporov A., 1985, *Podarok Gete Pushkinu*, [v:] Toporov A., *Mozaika*, Kiyev
- Tymborskaya-Leboda M., 2018, *O poetike russkoy simvolistskoy misterii*, <http://hdl.handle.net/11222.digilib/132275> [11.10.2018].
- Tymburskiy V., 2018, *Ot «Motsarta i Sal'yeri» k «Chernomu cheloveku». Yesenin i Sal'yeri*, <http://russ.ru/pole/Ot-Mocarta-i-Saleri-k-Chernomu-cheloveku> [28.08.2018].
- V.T., 1924, *Vecher Arkadiya Averchenko*, «Rul'», Berlin, 4 maya 1924.
- Vislova A., 2000, *«Serebryanyy vek» kak teatr. Fenomen teatral'nosti v kul'ture rubezha XIX – XX vv.*, Moskva.
- Yemel'yanova T., 1998, *Tipologiya zhanra misterii v angliyskoy i russkoy dramaturgii pervoy poloviny XX veka (Ch. Uil'yams, Doroti Seyyers, K. Fray i Ye.Yu. Kuz'mina-Karavayeva)*, avtoref. dis. na soisk. step. kand. filol. nauk, Moskva.
- Zhvaniya D., 2019, *Sovetskaya Rossiya – rodina seksual'noy revolyutsii*, <https://www.sensusnovus.ru/analytics/2013/03/02/15839.html> [21.12.2019].

Jolanta Brzykcy
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9563-0723>
(Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Polska)

Między fascynacją bolszewizmem a zaniechaniem twórczej aktywności jako kazus poety emigracji „pierwszej fali” (na przykładzie biografii Władysława Chodasiewicza)

Between fascination with Bolshevism and abandonment of creative activity – a case of a Russian poet of the “first wave” emigration (on the example of Vladislav Khodasevich’s biography)

Streszczenie: Tematem artykułu są wybrane aspekty życia i twórczości Władysława Chodasiewicza (1886-1939), poety i krytyka literackiego, przedstawiciela rosyjskiego modernizmu oraz „białej” emigracji. Celem artykułu jest kolejno: przybliżenie stosunku Chodasiewicza do przewrotu bolszewickiego 1917 roku i jego następstw w dziedzinie kultury, omówienie przyczyn i okoliczności wyjazdu poety z kraju oraz przedstawienie jego działalności literackiej na emigracji. Szczególną uwagę zwrócono na intensywną pracę Chodasiewicza jako krytyka literackiego i emigracyjną poezję, którą z czasem zarzucił.

Słowa kluczowe: pierwsza fala emigracji rosyjskiej, literatura rosyjska po 1917 r., przewrót bolszewicki, literatura a władza, rosyjska krytyka literacka, rosyjska poezja emigracyjna

Summary: The subject of this article concerns selected aspects of life and work of Vladislav Khodasevich (1886-1939), a poet and literary critic, a representative of Russian modernism and “white” emigration. The aims of the article are: to present Khodasevich’s attitude to the Bolshevik coup of 1917 and its cultural consequences; to discuss the reasons for and circumstances of the poet’s departure from the country; and to present his literary activity in exile. Particular attention has been paid to the intensive work of Khodasevich as a literary critic and his émigré poetry, which he later abandoned.

Key words: first wave or Russian emigration, Russian post-revolutionary literature, Bolshevik coup, literature and power, Russian literary criticism, Russian émigré poetry

Trwający siedemnaście lat pobyt Władysława Chodasiewicza na emigracji rozpoczął się 22 czerwca 1922 roku. Jak się dopiero miało okazać, poeta nigdy już nie wrócił do kraju. Zmarł w Paryżu 14 czerwca 1939 roku, niemalże w rocznicę swojego wyjazdu z Rosji.

Na jej opuszczenie Chodasiewicz nie zdecydował się pod wpływem impulsu. Nie była to ani ucieczka w sytuacji zagrożenia życia, ani wyraz sprzeciwu wobec przemian polityczno-społecznych, jakie dokonywały się w ojczyźnie. Poeta nie był emigrantem politycznym, lecz kulturalnym (Kоллєк 1983). Do decyzji o emigracji doprowadził go ogół gromadzonych przez pięć lat doświadczeń oraz przemyśleń na temat popaździernikowej rzeczywistości Rosji i własnym w niej miejscu. Lata 1917-1922 stały się dla niego trudną

drogą od krótkotrwałej akceptacji przewrotu bolszewickiego, poprzez narastające rozczarowanie sytuacją w kraju, która coraz bardziej rozmięła się z jego oczekiwaniami, aż do otwartej wrogości wobec władz sowieckich, wyrażanej już na emigracji¹.

Poeta entuzjastycznie odniósł się do rewolucji lutowej 1917 roku, duże nadzieje wiązał także z późniejszym o parę miesięcy przewrotem bolszewickim. W swojej aprobacie dla obu tych wydarzeń historycznych nie był odosobniony, wielu ówczesnych przedstawicieli życia intelektualnego Rosji odebrało je – szczególnie to pierwsze – jako oznakę nowego etapu w dziejach państwa. Na przełomie XIX i XX wieku społeczeństwo rosyjskie żyło w atmosferze powszechnego oczekiwania na wielkie przemiany. Uchwycił ją trafnie Lew Tołstoj, wyrażając w indywidualnej myśli ogólne nastroje społeczne: „Какая будет развязка, не знаю, но что дело подходит к ней и что так продолжаться, в таких формах, жизнь не может, – я уверен” (Толстой 1953: 224). Świadomość konieczności zmian była wspólna wielu Rosjanom, niezależnie od ich pochodzenia, statusu materialnego, wyznawanego światopoglądu czy systemu wartości. Z upadkiem starego systemu wiązano rozmaite nadzieje. Poeci z kręgów proletariackich spodziewali się przede wszystkim gruntownej przebudowy społecznej, która miała się odbyć na drodze walki rewolucyjnej z antyhumanistycznym charakterem stosunków socjalnych. Symboliści, buntując się przeciwko mieszczańskiej kulturze i obyczajowości, dążyli głównie do odnowy w wymiarze moralnym i kulturalnym. Dużą popularnością cieszyły się hasła religijnego odrodzenia, głoszone przez Dmitrija Miereżkowskiego, oraz historiozoficzna koncepcja Władimira Sołowjowa, w której między innymi przepowiadał on rewolucję ducha i nadejście ery „Trzeciego Przymierza”. Jak pisał Jurij Annienkow, wielu ówczesnych przedstawicieli sztuki i kultury zaakceptowało przewrót bolszewicki niejako poza jego politycznym znaczeniem, przyjęło go w kategoriach fantastycznych, jako żywiołowy zryw, zamieć, muzykę:

[...] в первые бешеные годы революции, годы поощряемой животной жестокости, поощряемого массового убийства, всяческого безнаказанного кровопролития и бесчеловечности во имя „блага человечества”, в годы поощряемого грабежа и вандализма [...] для многих из нас (и для меня в том числе) революция тогда была еще только спектаклем, зрелищем. Все страшное, что обрушилось вместе с ней на человеческую жизнь в потрясенной России, казалось нам эпизодом; захватывающим, трудным, может быть – необходимым, даже погибельным, но несмотря на это – не более, чем эпизодом.

[...] Наша внутренняя жизнь попрежнему была заполнена искусством. Искусство было для нас главным. Но революция социальная, материалистическая хронологически совпала с революцией в искусстве, и это совпадение способствовало ряду недоразумений и даже оказалось для некоторых из нас – художников и поэтов – роковым (Анненков 1991: 72-73).

Chodasiewicz, podobnie jak Aleksandr Błok czy Andriej Bieły, początkowo zaakceptował wydarzenia z jesieni 1917 roku, nie od razu zwracając uwagę na ich coraz bardziej krwawe następstwa. Przewrót miał, jego zdaniem, kolosalne znaczenie nie ze

¹ O stosunku poety do przewrotu bolszewickiego i władzy sowieckiej zob. Андреева 1996: 453-458, Богатырева 2001.

względem na swój aspekt polityczny czy społeczny. Poeta dostrzegł w nim przede wszystkim zapowiedź odnowy duchowej, która, jak się spodziewał, miała zmyć ze społeczeństwa rosyjskiego nalot filisterstwa. Chodasiewicz wierzył, że banał i pustkę mieszczańskiego trybu życia, które były dla niego nie do przyjęcia, można wspólnym wysiłkiem zastąpić uczciwą pracą dla dobra ogólnego. Wiarę tę wyraził w liście do Borisa Sadowskiego, datowanym na 15 grudnia 1917 roku: „Верю и знаю, что нынешняя лихорадка России на пользу. [...] Будет у нас честная трудовая страна, страна умных людей, ибо умень только тот, кто трудится” (Ходасевич 1996a: 359–360). Dwa miesiące później, w artykule *О поэзии завтра (О заграничной поэзии, 1918)*, pisał:

[...] судьба поэзии, как и вся жизнь России, сейчас зависит от судьбы революции. Нельзя предсказать, какие течения и силы возьмут в ней верх, в цвета какой идеологии окрасится наша жизнь, наконец – из каких кругов явятся новые поэты. [...]

Знаю только одно: спасение поэзии нашей – в революции. Даже если бы и на этот раз суждено было ей смениться реакцией – эта реакция не так будет губительна для поэзии, как минувшая. Ибо все же помолодеют, поздоровеют те, кто сейчас дышит электрическим воздухом грозы. Но повторяю: из русских поэтов хорошее будущее можно предсказать только тем, кто приемлет эту грозу, и в известном смысле – всю, целиком. Ибо как ни связан поэт со своей страной, все же он – не политик, не строитель реальных форм будущего, и порой то, что неприемлемо для политика, – живительно для поэта (Ходасевич 1996 a: 482–483).

Pod koniec 1919 roku, gdy okrucieństwo wojny domowej i narastający terror nowej władzy były wystarczającym powodem do weryfikacji wcześniejszych poglądów, poeta nadal przy nich trwał. Świadczy o tym poniższy wiersz, opatrzony datą 5 grudnia 1919 roku:

Душа поет, поет, поет,
В душе такой расцвет,
Какому, верно, в этот год
И оправдания нет.

В церквах – гроба, по всей стране
И мор, и меч, и глад, –
Но словно солнце есть во мне:
Так я чему-то рад.

Должно быть – это мой позор,
Но что же, если вот –
Душа, всему наперекор,
Поет, поет, поет? (Ходасевич 1989: 287)

Radość, jaką podmiot liryczny odczuwa „na przekór wszystkiemu”, nie przesłania mu tragizmu sytuacji. Wręcz przeciwnie, w jego wypowiedzi wyraźnie pobrzmiewa ton zażenowania własnym nastrojem, nieadekwatnym do przedstawianych w monologu lirycznym przerażających faktów. Wewnętrzny imperatyw bezwzględnej uczciwości nakazuje „ja” lirycznemu ukazać swój stan ducha, a zarazem uznać go za „haniebną”.

Z przewrotem Chodasiewicz wiązał nadzieje na ożywienie literatury, tkwiącej jego zdaniem w skostniałych formach i tematach, schlebającej niewybrednym gustom czytelników. Poeta liczył także na to, że działania bolszewików doprowadzą do egalitaryzacji sztuki, dotąd dostępnej jedynie dla uprzywilejowanych warstw społecznych. Potrzebę jej upowszechniania głosił między innymi w tekście pt. *Puszkina bez głowy* (*Безглавый Пушкин*, 1917), w którym w duchu narodnickim wzywał inteligencję rosyjską do edukowania pozostałej części społeczeństwa:

[...] сейчас в России на одного учителя приходится буквально тысячи учеников. Это значит, что дорога каждая минута, что надо идти на улицы и со всех перекрестков кричать: учите людей, печатайте книги, открывайте школы, организуйте чтения! О, нам нужна такая мобилизация культурных сил, какой еще мир не видел. Мы, могущие кого-нибудь и чему-нибудь научить, – должны учить людей в одиночку и группами, мы должны проникать в каждую скважину невежества и помнить, что ни одно наше слово не пропадет даром... (Ходасевич 1996b: 480).

Poeta deklarował gotowość do walki „z duchowym burżuizmem, tzn. z ideowym filisterstwem, mieszczaństwem, oportunistem” (Ходасевич 1978: 121). Nie poprzestając na biernej obserwacji zdarzeń, uczestniczył w chaotycznym, nie do końca jeszcze sparalizowanym przez nadzór bolszewicki życiu literackim. Jego udział w rozmaitych przedsięwzięciach kulturalnych wynikał po części z pobudek ideowych, po części był podyktowany bardziej prozaicznymi przyczynami. Praca w moskiewskiej Księgarni Pisarzy (Книжная лавка писателей) wynikała z konieczności zarobku: „[...] попросту говоря, возникла она потому, что писателям нужно было жить, а писать стало нигде” (Ходасевич 1991: 409). O podjęciu pracy w moskiewskiej sekcji Wydziału Teatru Ministerstwa Oświaty (Театральный Отдел Наркомпроса) oraz w Pałacu Książki (Книжная палата) również zadecydowały względy praktyczne. Zaświadczenie o pracy ułatwiało znalezienie mieszkania, zdobycie odzieży i żywności, zwalniało od obowiązku wykonywania prac publicznych (np. odśnieżania torów kolejowych), wreszcie pozwalało uniknąć posądzenia o postawę antyrewolucyjną. Chcąc na miarę własnych możliwości przyczynić się do tak istotnego w jego przekonaniu procesu udostępniania prawdziwej sztuki niższym warstwom społecznym, Chodasiewicz prowadził wykłady o twórczości Aleksandra Puszkina dla słuchaczy moskiewskiego Proletkultu², z podobnymi prelekcjami występował także w Piotrogradzie. Ponadto współpracował z wieloma czasopismami literackimi,

² Pracę tę wspominał po latach w szkicu pt. *Proletkult itp.* (*Пролеткульт и т. п.*, 1937). Ma on, podobnie jak szkice: *Pałac Książki* (*Книжная палата*, 1932), *W Pskowie* (*Во Пскове*, 1935), *Biały korytarz* (*Белый коридор*, 1937), *Handel* (*Торговля*, 1937) oraz *Dom Sztuk* („*Диск*”, 1939) podwójną wartość. Odsłania wiele istotnych faktów z życia poety i ukazuje pełną absurdów rzeczywistość rosyjską epoki wojennego komunizmu.

w których zamieszczał artykuły krytyczne o współczesnej literaturze i teksty o charakterze historycznoliterackim.

Intensywnej pracy krytycznej i działalności kulturalnej towarzyszył rozkwit twórczości poetyckiej Chodasiewicza, zaskakujący, jeśli wziąć pod uwagę niesprzyjające pracy twórczej warunki życiowe. O atmosferze „błędnego koła”, w jakie wpadali pisarze rosyjscy, miotający się między poszukiwaniem źródeł utrzymania a znalezieniem czasu potrzebnego na pracę twórczą, pisał Chodasiewicz do B. Sadowskiego w liście z 2 marca 1919 roku: „Живем, как полагается: все служим, но плохо, ибо хочется писать, а писать нельзя, потому что служим. У Белого уже истерика, у меня резиныяция с примесью озлобления” (Ходасевич 1996 a: 360-361).

Pomimo tych trudności w ciągu zaledwie dwóch lat ukazały się dwa tomiki wierszy poety: *Szlakiem ziarna* (*Путем зерна*, 1920) i *Ciężka lira* (*Тяжелая лира*, 1922). Ugruntowały one jego pozycję w ówczesnych kręgach literackich Rosji, przyniosły mu miano „najlepszego poety współczesnej Rosji” (tak nazwał go Maksim Gorki [*Литературное наследство* 1963: 563]), do tej pory niedocenianego (Тынянов 1977: 173), niesłusznie pozostającego w cieniu Walerija Briusowa, Fiodora Sołoguba, Nikołaja Gumilowa czy Anny Achmatowej (Белый 1922: 136–139). Podobny przypływ sił twórczych nie zdarzył się Chodasiewiczowi nigdy wcześniej, nie powtórzył się też na emigracji. Niektórzy badacze widzą w nim przejaw ówczesnej postawy światopoglądowej poety, jego akceptacji zachodzącej w ojczyźnie transformacji ustrojowej (Андреева 1996: 453). Trzeba także nadmienić, że z perspektywy życia literackiego w Rosji początku lat dwudziestych minionego wieku wzrost poetyckiej aktywności autora *Ciężkiej liry* był zjawiskiem bynajmniej nie oczywistym. W warunkach wojny domowej i zataczającego coraz szersze kręgi terroru bolszewickiego pisarze wycofywali się z literatury, milkli sami pod ciężarem dokonujących się w kraju zmian, bądź też zmuszeni do tego przez władze. Dość przypomnieć najbardziej drastyczny *casus* Nikołaja Gumilowa, rozstrzelanego w sierpniu 1921 roku, doświadczenie Anny Achmatowej, z rozkazu partyjnych mocodawców skazanej w 1924 roku na literacki niebyt („не расстреливать, но не печатать” [Лосев, Кременцов 2002: 5])³, czy milczenie Błoka po napisaniu pro-rewolucyjnego poematu *Dwunastu* (*Двенадцать*, 1918). Warto zacytować także fragment listu Leonida Andriejewa do Aleksandra Izmajłowa z 25 marca 1918 roku, jako że trafnie oddaje on dylematy nie tylko samego autora, ale i wielu jego pobratymców: „Газета и политика убивают искусство, и я особенно почувствовал это по «Русской воле», когда за целый год я не написал ни одной беллетристической вещи; больше того – и сейчас ничего писать не хочу и не могу” (*Литературное наследство* 1965: 457).

Krótkie zauroczenie Chodasiewicza nowym ustrojem zaczęło się stopniowo przeradzać w coraz silniejszą dlań dezaprobatę. Zmianę tę obrazuje zestawienie dwóch wypowiedzi poety. Jeszcze w lutym 1920 roku pisał w liście do B. Sadowskiego: „Говорю прямо: многое в большевизме мне глубоко по сердцу” (Ходасевич 1996a: 364). Jednak

³ Tę samą formę represji władze zastosowały także w stosunku do bliskiego Chodasiewiczowi B. Sadowskiego. Nałożony nań całkowity zakaz publikacji wraz z izolacją społeczną (która po części wynikała z nieprawomyślności politycznej poety, po części zaś z jego niepełnosprawności) spowodowały, że w 1925 roku w środowisku rosyjskich emigrantów rozeszła się pogłoska o śmierci Sadowskiego (w rzeczywistości zmarł w 1952 roku, dokładnie na rok przed J. Stalinem). Poruszony tą smutną wieścią Chodasiewicz napisał wówczas jego nekrolog (*Памяти Б.А. Садовского*, 1925).

w mowie pt. *Chwiejny trójnóg* (*Колеблемый треножник*) wygłoszonej na początku 1921 roku w Domu Literatów (Дом литераторов) w Piotrogradzie, wypowiedział się w zdecydowanie innym tonie:

Немало доброго принесла революция. Но все мы знаем, что вместе с войной принесла она небывалое ожесточение и огрубение во всех без исключения слоях русского народа. Целый ряд иных обстоятельств ведет к тому, что как бы ни напрягали мы силы для сохранения культуры – ей предстоит полоса временного упадка и помрачения (Ходасевич 1996b: 204).

Negatywne następstwa przewrotu stawały się dla Chodasiewicza coraz bardziej widoczne. Za takie uważał on między innymi pogłębiającą się demoralizację społeczną, daleko odbiegającą od oficjalnych haseł moralnego ładu. Oceniając, już z perspektywy emigracji, realizację rewolucyjnych haseł, którym niegdyś sam dał wiarę, Chodasiewicz z goryczą stwierdzał w liście do Maksima Gorkiego: „[...] чего и ждать от людей, желающих сделать политическую и социальную революцию – без революции духа. Я некогда ждал – по глупости” (cyt. za: Андреева 1996: 454). Z rezultatami rewolucji rozprawił się także w głośnym swego czasu artykule *O „Вечмах”* (1926):

Была эпоха октября и военного коммунизма, соблазнившая многих не „подлинностью” Чека, разумеется, и не откровениями комсомола, которого в ту пору еще даже не было, а романтической мечтой о великом сдвиге, о новой правде [...].

Что же было дальше? [...] Настала та гнусность, которую даже лживый язык Ленина не осмелился назвать революцией, а нарек ей хамское имя НЭПа. Пришла пора, когда вчерашние революционеры и „подлинные” чекисты засели в тресты, разделяясь без остатка на бездарных хозяйственников и талантливых воров; когда раздуватели мирового пожара стали в придворных ливреях являться к королям и в лакейских фраках – к банкирам [...], когда остатки рабочих спаиваются рыковкой и расстреливаются за забастовки; когда режим военного коммунизма кажется либеральнейшим по сравнению с нынешним удушительством; когда моральная грязь из кремлевских стен прососалась по всей России; когда кремлевские фальшивомонетчики и содержатели притонов (это не метафоры) изолгались до склоки, которую сами не в силах унять [...] (Ходасевич 2010: 362-363).

Dla poety nie do przyjęcia było barbarzyńskie jego zdaniem odwracanie się bolszewików od wielowiekowej tradycji kulturowej. Konstatując w *Chwiejnym trójnogu* nieodwołalny koniec „starej Rosji”, epoki Puszkina, przepowiadał rychły upadek kultury rosyjskiej, brutalnie odcinanej od swoich korzeni. Polityka nowej władzy wobec literatury, stopniowo zmierzająca do przejęcia całkowitej kontroli nad wszelkimi przejawami życia intelektualnego w Rosji, potwierdzała jego obawy, że „[...] при большевиках литературная деятельность невозможна” (Ходасевич 2010: 593).

Lata 1921-1922 ostatecznie utwierdziły Chodasiewicza w przekonaniu, że dalsze pozostawanie w kraju uniemożliwia pracę twórczą, a być może stanowi zagrożenie dla życia. Nina Berberowa, ówczesna towarzyszka życia poety, wspominała:

[...] сомнения в том, что можно будет уцелеть, впервые в те месяцы зароились в мыслях Ходасевича. То, что ни за что схватят и посадят, и выведут в расход, казалось тогда невысказанным, но что задавят, замучают, заткнут рот, и либо заставят умереть (как позже случилось с Сологубом и Гершензоном), либо уйти из литературы (как заставили Замятина, Кузмина и – на двадцать пять лет – Шкловского), смутного стало принимать в мыслях все более отчетливые формы (Берберова 1996: 169).

Narastające poczucie zbliżającego się niebezpieczeństwa było, jak stwierdzała pisarka, powszechne, motywowało ono poetę do uzyskania pozwolenia na wyjazd:

[...] у разных людей по-разному начало появляться чувство возможного конца – не личного даже, а какого-то коллективно-абстрактного, который, впрочем, практически еще не начал мешать жить, и конца не физического [...], но, может быть, духовного. [...]

Худой и слабый физически Ходасевич внезапно начал выказывать несоответственную своему физическому состоянию энергию для нашего выезда за границу. С мая 1922 года началась выдача в Москве заграничных паспортов, одно из последствий общей политики нэпа. И у нас в руках появились паспорта на выезд: номера 16 и 17 (Берберова 1996: 182).

Chodasiewicz opuszczał Rosję w wieku trzydziestu sześciu lat, mając ustaloną pozycję w środowisku literackim, gdzie ceniono go jako wytrawnego znawcę poezji Puszkina, dobrego krytyka i niezłego poetę. Znalazłszy się za granicą, jak wielu jego rodaków, przez pewien czas był „półemigrantem”, liczył na to, że prędzej czy później będzie mógł wrócić do ojczyzny. W pierwszych tygodniach pobytu w Berlinie, który stał się pierwszym przystankiem w jego tułaczce, pisał:

У меня заграничный паспорт на шесть месяцев сроком. Боюсь, что придется просить отсрочки, хотя больше всего мечтаю снова увидеть Петербург и тамошних друзей моих и вообще – Россию, изнурительную, убийственную, омерзительную, но чудесную и сейчас, как во все времена свои (Ходасевич 1991: 618).

Przez pierwsze trzy lata pobytu za granicą wiele podróżował po Niemczech i Włoszech, bywał w Irlandii, Czechach i Francji, głównie w poszukiwaniu pracy. Żyjąc na walizkach, czekał na upadek reżimu bolszewickiego i możliwość powrotu do kraju. Gdy wiosną 1925 roku poselstwo ZSRR w Rzymie odmówiło mu przedłużenia paszportu

i zaproponowało powrót do Moskwy, propozycję tę odrzucił, co było jednoznaczne z przyjęciem statusu emigranta⁴.

Na miejsce stałego zamieszkania poeta wybrał Paryż, który w połowie lat dwudziestych stawał się centrum życia kulturalnego rosyjskiej diaspory w Europie. Od samego początku pobytu za granicą Chodasiewicz czynnie w nim uczestniczył. Jego aktywność twórcza rozwijała się równocześnie w trzech kierunkach, w każdą z nich poeta angażował się w różnym stopniu, każda też przebiegała w innym tempie.

Najwięcej czasu i sił autor *Ciężkiej liry* poświęcił działalności krytyczno-literackiej. Współpracował z ponad trzydziestoma rosyjskojęzycznymi czasopismami i gazetami, jakie ukazywały się w różnych ośrodkach rosyjskiej diaspory (Струве 1996: 374). Najdłużej, bo dwanaście lat (1927-1939) pracował w gazecie „Возрождение”, gdzie prowadził, wspólnie z Markiem Ałdanowem, dział krytyki i literatury. Opublikował tutaj setki artykułów krytycznych, recenzji i felietonów na temat literatury emigracyjnej oraz sowieckiej⁵. Gleb Struve skomentował po latach tempo i zakres tej pracy następująco: „[...] мало было писателей в эмиграции, произведения которых Ходасевич не рассмотрел бы в ‘Возрождении’” (Струве 1996: 144). Był również związany z gazetą „Последние новости”, skąd odszedł w 1926 roku, uznany przez Pawła Milukowa, redaktora gazety, za niepotrzebnego. W latach 1923-1925 współredagował, z Maksimem Gorkim i Wiktoorem Szklowskim, czasopismo „Беседа” (Вайнберг 1995). Różne teksty Chodasiewicza, głównie o charakterze krytycznym i wspomnieniowym, oraz nieliczne wiersze pojawiały się także, od 1924 roku, w czasopiśmie „Современные записки”.

Intensywna działalność publicystyczna była dla poety przykrą koniecznością, wykonywał ją głównie w celach zarobkowych, nie mając innego źródła utrzymania. Z pracy w gazecie „Возрождение” nie rezygnował, mimo iż jego wydawcy nie wzbudzali u niego sympatii swoimi politycznymi poglądami i literackim smakiem (Зорин 1988: 6). A jednak to właśnie niezliczone artykuły krytyczne, felietony i przeglądy literatury przyniosły poecie uznanie, uczyniły go jednym z największych krytyków „pierwszej fali” emigracji rosyjskiej. Jego polemika na temat kryzysu poezji emigracyjnej, prowadzona od 1927 roku z Gieorgijem Adamowiczem na łamach paryskiej prasy rosyjskiej, była jednym z najważniejszych zjawisk życia intelektualnego emigracji. Oba krytyków dzieliło nie tylko różne stanowisko wobec literatury emigracyjnej, ale także odmienne rozumienie poezji jako takiej. Istota sporu sprowadzała się do tego, że Chodasiewicz podkreślał wagę poetyckiej samodyscypliny i dążenia do mistrzostwa w operowaniu słowem, jego oponent zaś wymagał od poezji przede wszystkim szczerości wypowiedzi i prawdy ukazywanych emocji (więcej o tym zob: Коростелев, Федякин 1994; Hagglund 1976). Spór obu krytyków wywarł znaczący wpływ na kształt poezji emigracyjnej „pierwszej fali”, podzielił jej młodych przedstawicieli. Poglądy Chodasiewicza stały się bliskie poetom wchodzącym w skład grupy „Skrzyżowanie” („Перекресток”), działającej w Paryżu w latach 1928-1937. Należący do niego artyści – Dowid Knut, Jurij Mandelsztam, Władimir Smoleński, Jurij Terapiano i in. –

⁴ Chodasiewicz sądził, że jedną z przyczyn odmowy prolongaty paszportu był jego felieton o Siemionie Rodowie, poecie, redaktorze RAPP-owskiego czasopisma „На posterunku” („На посту”), który ukazał się w berlińskiej gazecie „Дни” (*Господин Родов*, 22 февраля 1925). Urażony Rodow miał zrewanżować się listem, wysłanym do władz, w którym oskarżył Chodasiewicza o kłamstwo i sympatyzowanie z „białymi”.

⁵ Szerzej o krytyce literackiej Chodasiewicza okresu emigracji zob. Brzykcy 2014: 159-232.

w ślad za swoim nauczycielem głosili potrzebę wytrwałego opanowywania sztuki słowa, doskonalenia poetyckiego rzemiosła. Autor *Ciężkiej liry* był ich mentorem, przychylnie odnosił się – m.in. w artykule *По поводу „Перекрестка”* (1930) – do ich twórczości, dostrzegając w niej potencjał, który w przyszłości ma szansę zapoczątkować nowy nurt w poezji rosyjskiej.

Twórcza aktywność Chodasiewicza nie ograniczała się do krytyki literackiej. Jej istotną część stanowiły także badania nad historią literatury rosyjskiej, które pasjonowały poetę bardziej, niż artykuły krytyczne. Ich rezultatem stała się biografia Gawriiły Dierżawina, nad którą Chodasiewicz pracował od 1929 roku i którą opublikował dwa lata później w Paryżu (*Державин* 1931), oraz monografia twórczości Puszkina (*О Пушкине*, 1937)⁶. Pisząc o prozie Chodasiewicza, należy także wymienić tom wspomnień pt. *Nekropol* (*Некрополь*, 1939), wydany w Brukseli na krótko przed śmiercią, na który złożyły się literackie portrety Gorkiego, Biełego, Sołoguba i innych przedstawicieli Srebrnego Wieku, zamieszczone pierwotnie w „Современных записках”.

Działalność krytyczna i *stricte* naukowa połączona z angażowaniem się w rozmaite przedsięwzięcia kulturalne, jakie odbywały się w Berlinie i Paryżu⁷, zepchnęły na dalszy plan twórczość poetycką Chodasiewicza. Co prawda, poeta wydał na emigracji cztery tomiki wierszy, ale były to niemal wyłącznie reedycje jego wcześniejszych publikacji⁸. Jedyną nowość stanowił niewielki, składający się z niespełna trzydziestu utworów, cykl zatytułowany *Europejska noc* (*Европейская ночь*). Nie ukazał się on w odrębnym wydaniu, lecz wszedł do tomu *Wierszy zebranych* (*Собрание стихов*, 1927), na który złożyły się przede wszystkim utwory z *Ciężkiej liry* i *Szlakiem ziarna*. Było to ukoronowanie edytorskich starań Chodasiewicza i zarazem ostatni tom wierszy wydany za jego życia.

Mimo intensywnej działalności pisarskiej i aktywnego udziału w kulturalnym życiu paryskiej diaspory Chodasiewicz pozostawał niejako na jej uboczu. Po części przyczyną takiego stanu rzeczy była bliska znajomość z Gorkim, zakończona z inicjatywy samego poety w 1925 roku⁹. Powszechnie znana sympatia Gorkiego dla bolszewików i kontakty,

⁶ Ściśle rzecz biorąc, była to przeredagowana i uzupełniona wersja wcześniejszej pracy Chodasiewicza zatytułowanej *Poetyckie gospodarstwo Puszkina* (*Поэтическое хозяйство Пушкина*), która ukazała się, bez udziału autora, w Leningradzie w 1924 roku.

⁷ Poeta był jednym z inicjatorów założenia berlińskiego „Domu Sztuki” (Дом Искусств), stworzonego na wzór instytucji działającej w Piotrogradzie w latach 1919-1921. Występował na jego zebraniach z własnymi utworami (Кудрявцева 1994). Należał także do Związku Rosyjskich Pisarzy i Dziennikarzy (Союз русских писателей и журналистов). Bywał na niedzielnych spotkaniach literackich, jakie odbywały się w mieszkaniu Dmitrija Miereżkowskiego i Zinaidy Gippius, uczestniczył w kilku pierwszych zebraniach założonego przez nich towarzystwa literacko-filozoficznego „Zielona Lampa” („Зеленая лампа”) oraz w wieczorach literackich grupy „Skrzyżowanie”.

⁸ W Berlinie ukazały się dwa kolejne wydania tomiku, opublikowanego pierwotnie jeszcze w Rosji, pt. *Szczęśliwy domek* (*Счастливый домик*, 1922, 1923). Powtórna publikacja *Ciężkiej liry* w 1923 roku stała się w środowisku rosyjskiej emigracji wydarzeniem literackim o sporej randze. Zareagował na nie między innymi Biely, artykułem po dziś dzień uważanym za jedno z bardziej wnikliwych studiów o poezji Chodasiewicza (Белый 1923).

⁹ Historię ośmioletniej znajomości z Gorkim Chodasiewicz przedstawił w szkicach: *Gorki* (*Горький*, 1934), *Śniadanie w Sorrento* (*Завтрак в Сорренто*, 1938), *O śmierci Gorkiego* (*О смерти Горького*, 1938). Określał ją mianem „misji”, której celem miało być „skłócenie” pisarza z Moskwą. Ze wspomnień poety jednoznacznie wynika, że nie podzielał on wiary Gorkiego w możliwość współpracy z rządem sowieckim. Autor *Ciężkiej liry* ostatecznie zakończył znajomość, gdy nabrał pewności, że Gorki prędzej czy później wróci do kraju. Dla Chodasiewicza już sam fakt rozważania takiej ewentualności był oznaką moralnej przegranej pisarza. Poeta, rekonstruując w szkicach o Gorkim bieg wydarzeń z dystansu kilkunastu lat, nie pamiętał, że u progu własnej emigracji, żegnając wracających do ojczyzny Biełego, Szklowskiego, Borisa Pasternaka i Michaiła Gerszenzona, sam zastanawiał się nad powrotem.

jakie z nimi utrzymywał, sprawiły, że także na Chodasiewicza patrzono jak na „sowieckiego gościa na Zachodzie”, traktowano go z dystansem¹⁰. Nie bez znaczenia był także trudny charakter poety. W pamięci współczesnych Chodasiewicz zachował się jako człowiek spostrzegawczy, obdarzony wnikliwym umysłem, ale zarazem konfliktowy, łatwo zrażający do siebie ludzi. Słynął ze zgryźliwego, sarkastycznego poczucia humoru, miał opinię niebezpiecznego rozmówcy i bezwzględного krytyka, który potrafił nieprzyjemną prawdę wyrazić w ostrych, ironicznych słowach. Tę stronę charakteru poety trafnie oddał Szkłowski, pisząc, że w jego żyłach zamiast krwi płynie spirytus mrówczany (Шкловский 1923: 333)¹¹, Iwan Szmielow zaś w listach nazywał Chodasiewicza „Gadosiewiczem” (cyt. za: Чагин 2002: 217)¹². Sam poeta miał świadomość tego, jak jest postrzegany przez swoich rodaków. W wierszu *Przed lustrem* (*Перед зеркалом*, 1924) pisał:

Я, я, я! Что за дикое слово!
Неужели вон тот – это я?
Разве мама любила такого,
Желто-серого, полуседого
И всезнающего, как змея?

Разве мальчик, в Останкине летом
Танцевавший на дачных балах, –
Это я, тот, кто каждым ответом
Желторотым внушает поэтам
Обращение, злобу и страх? [...] (Ходасевич 1989: 174).

Miejsce, jakie Chodasiewicz zajmował w intelektualnym życiu rosyjskiej diaspory, było wypadkową kilku czynników. Poeta raczej nie był lubiany, ale imponował erudycją, literackim smakiem i celnością wyrażanych opinii. Umiejętność przekonującej argumentacji, zawsze opartej na wiedzy teoretyczno- i historycznoliterackiej, połączona ze stałością sądów i dążeniem do obiektywizmu sprawiły, że jako krytyk Chodasiewicz był autorytetem (Струве 1996: 144). Wzbudzał jednak nie tylko szacunek, ale często niechęć bądź zawiść, o którą nie było trudno w wewnętrznie skłóconym, pełnym osobistych i zawodowych animozji środowisku rosyjskich emigrantów.

¹⁰ Wspomina o tym na przykład Ariadna Efron: „[с Ходасевичем – J.B.] из-за ‘большевизма’ (Горького!), никто из русских не общался” (Эфрон 1989: 205).

¹¹ Gwoli rzetelności wypada przytoczyć i te charakterystyki, które ukazują inne oblicze poety. Olga Forsz, jego przyjaciółka jeszcze sprzed 1917 roku, twierdziła, że pod zewnętrzną szorstkością Chodasiewicz ukrywał naturę łagodną i szukającą dobra (Ходасевич 1992). Wiele ciepłych słów o poecie powiedziała także jego druga żona, Anna Chodasiewicz, która uszczupliwość byłego męża usprawiedliwiała porywcznością charakteru (Ходасевич 1992). Władimir Wejdle, należący do nielicznych przyjaciół poety, również brał go w obronę, dowodząc, że jego niełatwy charakter wynikał z absolutnej prawdomówności oraz niezwykle poważnego podejścia zarówno do literatury, jak i do życia (Толмачев 1997: 669). Podobnego zdania był także bliski mu Vladimir Nabokov: „Презирая славу и со страшной силой обрушиваясь на продажность, пошлость и подлость, он нажил себе немало влиятельных врагов” (Набоков 1990: 163).

¹² U podstaw tego słowotwórczego zabiegu leżał najpewniej rzeczownik „гад”, podobnie jak w języku polskim oznaczający zwierzę zmiennocieplne, ale też będący pejoratywnym określeniem człowieka niegodziwego. Niewykluczone, że Szmielow miał także na myśli czasownik „гадить” (paskudzić, brudzić, robić świństwa).

O ile jego pozycja czołowego krytyka „rosyjskiego Paryża” raczej nie była kwestionowana, o tyle jego poezja, zarówno ta sprzed 1922 roku, jak i ta powstała na obczyźnie, była przedmiotem polemiki krytyczno-literackiej. Jako poeta Chodasiewicz wywoływał skrajne reakcje. Nie wdając się w szczegółowe rozważania na temat recepcji jego wierszy, jest to bowiem materiał na odrębne opracowanie, nakreślę główne linie interpretacyjne. Przez młodych poetów rosyjskiej diaspory, zorientowanych na neoklasycyzm i hołdujących tradycyjnym wartościom poetyckim, które nawiązywały do rosyjskiej liryki dziewiętnastowiecznej, Chodasiewicz uważany był za mentora. Władimir Smoleński wspominał go następująco:

В течение многих лет Ходасевич разделял с ней [эмигрантской литературой – J.B.] ее судьбу, принимал участие в ней не только как поэт и литературный критик, но и как учитель, друг и защитник молодой эмигрантской литературы. Так называемая „Парижская школа” эмигрантской поэзии многим ему обязана. [...] Ходасевич был одним из самых замечательных поэтов XX века. Книги его стихов, „Путем Зерна”, „Тяжелая Лири”, „Европейская Ночь”, станут по праву наряду с лучшими книгами поэзии русской (Смоленский 2001: 274-275).

Przez innych poeta był postrzegany jako konserwatysta, uparcie tkwiący w przestarzałych kanonach literackich. Nieprzychylnie wypowiedział się o nim Dmitrij Swiatopółk-Mirski: „Маленький Баратынский из Подполя, любимый поэт всех тех, кто не любит поэзии» (cyt. za: Струве 1996: 103). Wartość poetyckiej spuścizny Chodasiewicza dyskredytował także, w dwóch utrzymanych w prześmiewczym tonie artykułach (*K юбилею Ходасевича*, *В защиту Ходасевича*), Georgij Iwanow, jeden z koryfeuszów literatury rosyjskiej „pierwszej fali”. Nie odmawiał poecie mistrzostwa w posługiwaniu się mową wiązaną, ale zarazem wskazywał na brak „iskry Bożej”, „rajskiego światła”, które przenikały wiersze Puszkina, Błoka i Fiodora Tiutczewa, czyniąc je niedościgłym dla autora *Nekropolu* wzorcem. Podkreślając ubóstwo jego wewnętrznego świata, krytyk niedwuznacznie apelował, by spojrzeć na poezję Chodasiewicza trzeźwym okiem i nie wyolbrzymiać jej roli w poezji rosyjskiej:

Конечно, Ходасевич все-таки поэт, а не просто мастер-стихотворец. Конечно, его стихи все-таки поэзия. Но и какая-нибудь тундра, где только болото и мох, „все-таки” природа, и не ее вина, что бывает другая природа, скажем, побережье Средиземного моря... (Иванов 1928).

Odmienne stanowisko wobec poetyckich dokonań Chodasiewicza zajął, poza wspomnianymi już Gorkim i Biełym, Nabokov, który pisał:

Крупнейший поэт нашего времени, литературный потомок Пушкина по тютчевской линии, он останется гордостью русской поэзии, пока жива последняя память о ней. Его дар тем более разителен, что полностью развит в годы отупения нашей словесности, когда революция аккуратно разделила

поэтов на штат штатных оптимистов и заштатных пессимистов, на тамошних здоровяков и здешних ипохондриков [...] (Набоков 1939)¹³.

Dyskusje, jakie toczono na temat wartości poetyckiego dorobku Chodasiewicza, można potraktować jako swoisty paradoks, jeśli wziąć pod uwagę, że poezja była najuboższą (w sensie ilościowym) dziedziną jego twórczej aktywności na emigracji. Obecność autora *Europejskiej nocy* na poetyckiej scenie rosyjskiej diaspory, przynajmniej w pierwszych latach jej istnienia, była, co prawda, dosyć wyraźna, ale odpowiadały za nią wiersze napisane przed emigracją. Nowych utworów poeta właściwie nie pisał, po wydaniu *Wierszy zebranych* w 1927 opublikował zaledwie kilka wierszy (Стрыве 1996: 213).

Powody, dla których Chodasiewicz zarzucił działalność poetycką, są złożone. Niewątpliwie przyczyniła się do tego praca krytyka i historyka literatury, która pochłaniała wiele czasu i sił. Nie bez znaczenia były także problemy materialne i zdrowotne, prozaiczne, a jednak w destrukcyjny sposób wpływające na duchową kondycję Chodasiewicza. Twarda walka o byt i zmaganie się z poważnymi chorobami (oprócz gruźlicy kręgosłupa, która dała o sobie znać jeszcze w latach I wojny światowej, poeta cierpiał na egzemę i niezdiagnozowanego odpowiednio wcześniej raka żołądka), podkopywały jego siły fizyczne, odbierały także twórczą energię. Wydaje się, że w największym stopniu na decyzji o porzuceniu działalności poetyckiej zaważyły jednak czynniki natury psychicznej: poczucie duchowej przynależności do epoki, która skończyła się wraz z wybuchem I wojny światowej (Chodasiewicz pisał o tym w *Chwiejnym trójnogu*) i dezaprobata dla kultury masowej z jej niewybrednym odbiorcą:

Przyczyną rezygnacji z twórczości poetyckiej był jego światopogląd o odcieniu tragicznym, „odczucie bezsensu wszechświata”, „rozczarowanie emigracją”. Próbuąc wznieść się ponad przyziemność i banalność codzienności, nad dysharmonię panującą w duszach współczesnych, artysta znalazł się w męczącej samotności, bez czytelników, którzy w tym czasie mieli już inne potrzeby duchowe i oczekiwania. Tu kryła się twórcza tragedia Chodasiewicza. Wyrzekłszy się dobrowolnie pracy poetyckiej, nie chcąc zaspokajać gustów i wymagań przeciętnych odbiorców literatury, artysta wykazał uczciwość wielkiego twórcy i odpowiedzialny stosunek do poezji. Pozostał wierny jej wysokiemu powołaniu, wziął na siebie rolę depozytariusza tradycji liryki rosyjskiej pierwszej połowy XIX wieku (Kodzis, Wieczorek 1994: 10).

Jeszcze w 1924 roku, jakby przygotowując się do tego kroku, poeta pisał w wierszu *Dopóki dusza w porywie młodości...* (Пока душа в порыве юном..., 1924):

Пока душа в порыве юном,
Ее безгрешно обнажи,
Бесстрашно вверх болтливым струнам
Ее святыя мятежи.

¹³ Po latach pisarz opinię tę podtrzymał, pisząc w autobiograficznych *Tamtych brzegach* (Другие берега, 1954), że poetycki geniusz Chodasiewicza nie został jeszcze prawdziwie zrozumiany (Набоков 1990: 163).

Будь нетерпим и ненавистен,
Провозглашая и трубя
Завоеванья новых истин, –
Они ведь новы для тебя.

Потом, когда в своем наитье
Разочаруешься слегка,
Воспой простое чаепитье,
Пыльцу на крыльях мотылька.

Твори уверенно и стройно,
Слова послушливые гни,
И мир, обдуманый спокойно,
Благослови иль прокляни.

А под конец узнай, как чудно
Все вдруг по-новому понять,
Как упоительно и трудно,
Привыкши к слову, – замолчать (Ходасевич 1989: 250-251).

Autor wyraził w nim własne rozumienie poetyckiego powołania i umiętnego „gospodarowania” talentem. Stworzył także uniwersalną duchową biografię artysty, w organiczny sposób powiązaną z jego naturalnym rozwojem emocjonalnym. Etapowi młodości, cechującej się buntem, zachłannością w poznawaniu świata i nieustępliwością w docieraniu do nowych prawd, odpowiada twórczość o maksymalnie wysokim stopniu emocjonalnego napięcia, mająca w intencji młodego artysty wstrząsnąć sumieniami ludzkimi i przeobrazić świat. Z czasem to idealistyczne podejście do życia zostaje zamienione przez spokojną kontemplację rzeczywistości, dążenie do prostoty i poprzestawanie na małych radościach. Zmianie postawy życiowej towarzyszy twórcze wyciszenie. Poprzednie rozgorączkowanie i patos zostają zastąpione przez cierpliwą naukę poetyckiego rzemiosła i moralną ocenę świata, bez ingerowania w jego losy. Dla Chodasiewicza ideałem jest ostatni etap twórczej biografii poety, którego istota sprowadza się do umiejętności zamilknięcia, powstrzymania się od opisywania rzeczywistości. Taka niełatwa powściągliwość jest dla autora *Europejskiej nocy* swoistym miernikiem dojrzałości poetyckiej, ponadto daje możliwość odkrywania świata na nowo, może być źródłem nieznanych wcześniej doznań.

Wiersz można potraktować jako swoisty ideowy testament Chodasiewicza. Poeta, podsumowując w nim własną drogę artystyczną, pozostawił zarazem wskazówki swoim następcom, co sugeruje wielokrotnie użyta forma trybu rozkazującego czasowników oraz pierwotny tytuł utworu: *Do pocztującego poety*.

W finałowej myśli o milczeniu, które winno zwieńczyć poetycką twórczość, pobrzmiewają echa słynnego *Silentium!* (1830) Tiutczewa. Bliskość tematyczna, wzmocniona podobieństwem formalnych aspektów obu utworów (liryka zwrotu do adresata i wynikające z niej zastosowanie trybu rozkazującego czasowników, to samo metrum

wersyfikacyjne: czterostopowy jamb), wiąże się wszakże z odmienną interpretacją tematu. Dla Tiutczewa z jego ambiwalentnym postrzeganiem świata imperatyw milczenia ma dwojakie konsekwencje. Z jednej strony mająca charakter aforyzmu fraza o myśli, która ubrana w słowa niejako automatycznie staje się kłamstwem („Мысль изреченная есть ложь”), w tragiczny sposób determinuje życie ludzkie, w konsekwencji zawsze oparte na samotności i niezrozumieniu („Другому как понять тебя?”). Z drugiej strony poeta przekonywał, że niemożność nawiązania prawdziwego kontaktu z drugim człowiekiem może być wynagrodzona bogactwem życia wewnętrznego. Powtarzające się w *Silentium!* niczym refren wezwanie podmiotu lirycznego do milczenia jest wynikiem jego przekonania o tym, jak cenna jest umiejętność ukrywania własnej duchowości przed innymi. Zwrot ku sobie samemu ma dla podmiotu większą wartość, niż otwarcie na świat zewnętrzny w płonnej nadziei na zrozumienie.

Chodasiewicz przeniósł problematykę podjętą przez Tiutczewa z płaszczyzny kontaktów interpersonalnych na płaszczyznę autotematyczną. Jednak to, co w wierszu zostało ukazane jako rzadka umiejętność całkowitego powstrzymania się artysty od opisywania świata („привыкши к слову, замолчать”), jako dobrowolny akt twórczej dojrzałości i odwagi najwyższej miary, w rzeczywistości było decyzją wymuszoną przez splot życiowych trudności. Świadczą o tym listy poety. Do Berberowej pisał 19 lipca 1932 roku:

Здоровье мое терпимое. Настроение весело-безнадежное. Думаю, что последняя вспышка болезни и отчаяния были вызваны прощанием с Пушкиным. Теперь и на этом, как и на стихах, я поставил крест. Теперь нет у меня ничего. Значит, пора и впрямь успокоиться и постараться выуживать из жизни те маленькие удовольствия, которые она еще может дать, а на гордых замыслах поставить общий крест (Ходасевич 2001: 461-462)¹⁴.

Kilka tygodni później zwierzał się Michaiłowi Karpowiczowi:

От пушкинской биографии я уже отказался: высчитал, что при том темпе, каким я могу ее писать, она будет готова лет через 35-40. А писать скорее не могу, ибо должен теперь валять по 3 фельетона в месяц, чтобы прокормиться. Non vivimus ut edamus – но ведь если не будешь есть, то издохнешь. Я ем, чтобы не издохнуть, но добывание корма отнимает столько сил и времени, что ни на что больше не остается уже ни того, ни другого (Ходасевич 2001: 462).

Zarzucenie działalności poetyckiej i naukowej, do jakiego trudy emigracji zmusiły Chodasiewicza, było więc jego osobistą tragedią. O tym, jak bolesna może być taka decyzja, poeta pisał jeszcze w 1918 roku, nie przeczuwając zapewne, że w niedalekiej przyszłości słowa te znajdą bezpośrednie odniesienie do niego samego:

¹⁴ Wspomniane w cytacie „pożegnanie z Puszkinem” dotyczyło zarzucenia planu napisania biografii poety, na wzór biografii Dierżawina.

Отказ поэта от поэзии может быть следствием двоякого рода причин: или он вытекает из принципиального разуверения в поэзии как подвиге – и тогда мы имеем дело с величайшей внутренней трагедией; или же на такой отказ толкают его иные, более внешние, но все же властные обстоятельства: однако и тут мы становимся зрителями тяжелой душевной драмы. Даже не осуществившийся отказ, даже только мысль о нем – и те возникают не иначе, как после ряда переживаний, для поэта мучительных (Ходасевич 1991: 516).

Rezygnacja z twórczości i pasji naukowej, nasilające się kłopoty zdrowotne, które doprowadziły do przedwczesnej śmierci w wieku 53 lat, poczucie porażki, do jakiego przyznawał się w korespondencji z najbliższymi, sprawiają, że losy Chodasiewicza na obczyźnie uosabiają swoisty model emigranta: człowieka osamotnionego i przegranego, przytłoczonego przez życiowe niepowodzenia. Tę smutną prawidłowość trafnie ujął swego czasu Gorki: „В эмиграции колдуны умирают от голода духовного. [...] Вл. Ходасевич, переехав в Париж, тоже печатно заявляет о своей эмигрантской благонадежности” (*Литературное наследство* 1963: 498).

Literatura:

- Андреева И., 1996, *„На перекрестке двух дорог...”*, [w:] Ходасевич В.Ф., *Некрополь. Воспоминания. Литература и власть. Письма Б. А. Садовскому*, Москва, s. 431–458.
- Анненков Ю., 1991, *Дневник моих встреч. Цикл трагедий*, т. 1, Москва.
- Белый А., 1922, *Рембрантова правда в поэзии наших дней. (О стихах В. Ходасевича)*, „Записки мечтателей” № 5, s. 136–139.
- Белый А., 1923, *„Тяжелая лира” и русская лирика*, „Современные записки” № 15, s. 371–387.
- Берберова Н., 1996, *Курсив мой*, Москва.
- Богатырева С., 2001, *Владислав Ходасевич в нашем семейном архиве*, [w:] *Картина мира и человека в литературе и мысли русской эмиграции. Obraz świata i człowieka w literaturze i myśli emigracyjnej*, red. Dudek A., Kraków, s. 19–32.
- Вайнберг И., 1995, *Берлинский журнал Горького „Беседа”, его издатель С. Г. Каплун, поэт В. Ф. Ходасевич и др.*, [w:] *Евреи в культуре русского зарубежья. Статьи, публикации, мемуары и эссе*, т. 4, сост. и изд. Пархомовский М., Иерусалим, s. 187–207.
- Зорин А., 1988, *Начало*, [w:] Ходасевич В., *Державин*, Москва, s. 5–28.
- Иванов Г., 1928, *В защиту Ходасевича*, „Последние новости” № 2542, <https://www.hodasevich.su/about/georgii-ivanov-v-zashchitu-khodasevicha.html> [31.08.2021].
- Колкер Ю., 1983, *Айдесская прохлада. Очерк жизни и творчества Владислава Ходасевича (1886-1939)*, [w:] *Собрание стихов В. Ф. Ходасевича в двух томах*, составитель и редактор Колкер Ю., Париж, <http://www.kolker-on-khod.narod.ru/> [29.08.2021].

- Коростелев О. А., Федякин С. Р., 1994, *Полемика Г. В. Адамовича и В. Ф. Ходасевича (1927-1937)*, „Российский литературоведческий журнал” № 4, s. 204–250.
- Кудрявцева В.Ю., 1994, *Деятельность Дома Искусств в Берлине (1921-1923)*, [w:] *Культурное наследие российской эмиграции*, ред. Челышев Е.П., Шаховской Д. М., Москва, кн. 2, s. 446–450.
- Литературное наследство*, 1963, т. 70: *Горький и советские писатели: Неизданная переписка*, Москва.
- Литературное наследство*, 1965, т. 72: *Горький и Леонид Андреев: Неизданная переписка*, Москва.
- Лосев В.В., Кременцов Л.П. (сост.), 2002, *Русские поэты XX века: научное пособие*, Москва.
- Набоков В., 1939, *О Ходасевиче (эссе)*, „Современные записки” № 68, http://www1.lib.ru/NABOKOW/hodas.txt_with-big-pictures.html [02.09.2021].
- Набоков В., 1990, *Terra incognita*, Москва.
- Смоленский В., 2001, „*О гибели страны единственной...*”. *Стихи и проза*, Москва.
- Струве Г., 1996, *Русская литература в изгнании. Опыт исторического обзора зарубежной литературы*, Париж-Москва.
- Толмачев В., 1997, *Ходасевич Владислав Фелицианович*, [w:] *Русское зарубежье: золотая книга эмиграции. Первая треть XX века. Энциклопедический биографический словарь*, ред. Шелохаев В.В., Москва, s. 668–671.
- Толстой Л.С., 1953, *Полное собрание сочинений*, т. 66: *Письма 1891 (июль-декабрь)–1893*, Москва.
- Тынянов Ю.Н., 1977, *Промежуток*, [w:] Тынянов Ю. Н., *Поэтика. История литературы. Кино*, Москва, s. 168–195.
- Ходасевич А., 1992, *Из воспоминаний*, [w:] Ходасевич В. Ф. *Собрание стихов*, Москва, http://az.lib.ru/h/hodasewich_w_f/text_0280.shtml [30.08.2021].
- Ходасевич В.Ф., 1978, *План разговора с Луначарским*, [w:] *Глагол*, кн. 2, Ann Arbor, s. 121.
- Ходасевич В. Ф., 1989, *Стихотворения*, Ленинград.
- Ходасевич В.Ф., 1991, *Колеблемый треножник. Избранное*, Москва.
- Ходасевич В.Ф., 1996 а, *Некрополь. Воспоминания. Литература и власть. Письма Б. А. Садовскому*, Москва.
- Ходасевич В.Ф., 1996 б, *Собрание сочинений в 4 т.*, т. 1: *Стихотворения. Литературная критика 1906–1922*, Москва.
- Ходасевич В., 2001, *Пушкин и поэты его времени в трех томах*, т. 2: *Статьи, рецензии и заметки 1924-1934 гг.*, ред. Хьюз Р., Oakland.
- Ходасевич В.Ф., 2010, *Собрание сочинений в 8 т.*, т. 2: *Критика и публицистика 1905–1927*, Москва.
- Чагин А.И., 2002, *Литература в изгнании: спор поколений*, [w:] *Литературное зарубежье: национальная литература – две или одна?*, Москва, s. 216–224.
- Шкловский В., 1923, *Сентиментальное путешествие. Воспоминания 1917–1922*, Москва-Берлин.
- Эфрон А., 1989, *О Марине Цветаевой. Воспоминания дочери*, Москва.

- Brzykcy J., 2014, *Ekstaza w świecie umiaru. O systemie estetycznym Władysława Chodasiewicza*, Toruń.
- Hagglund R., 1976, *The Adamovich-Xodasevich Polemics*, „Slavic and East European Journal” vol. 20, № 3, pp. 239–252.
- Kodzis B., Wieczorek A., 1994, *Wstęp*, [w:] *Muza na wygnaniu. Rosyjska poezja emigracyjna. Antologia*, t. I: 1920–1940, wybór tekstów, wstęp i opracowanie Kodzis B., Wieczorek A., Opole, s. 5–23.

References:

- Andreyeva I., 1996, „*Na perekrestke dvukh dorog...*”, [in:] Khodasevich V.F., *Nekropol'. Vospominaniya. Literatura i vlast'. Pis'ma B. A. Sadovskomu*, Moskva, pp. 431–458.
- Annenkov Yu., 1991, *Dnevnik moikh vstrech. Tsikl tragediy*, vol. 1, Moskva.
- Belyy A., 1922, *Rembrandtova pravda v poezii nashikh dney. (O stikhakh V. Khodasevicha)*, „Zapiski mechtateley” № 5, pp. 136–139.
- Belyy A., 1923, „*Tyazhelaya lira*” i *rusetskaya lirika*, „Sovremennyye zapiski” № 15, pp. 371–387.
- Berberova N., 1996, *Kursiv moy*, Moskva.
- Bogatyreva S., 2001, *Vladislav Khodasevich v nashem semeynom arkhive*, [in:] *Kartina mira i cheloveka v literature i mysli russkoy emigratsii. Obraz sviata i cheloveka v literaturze i mysli emigratsionnoy*, ed. Dudek A., Kraków, pp. 19–32.
- Brzykcy J., 2014, *Ekstaza w świecie umiaru. O systemie estetycznym Władysława Chodasiewicza*, Toruń.
- Chagin A.I., 2002, *Literatura v izgnanii: spor pokoleniy*, [in:] *Literaturnoye zarubezh'ye: natsional'naya literatura – dve ili odna?*, Moskva, pp. 216–224.
- Efron A., 1989, *O Marine Tsvetayevoy. Vospominaniya docheri*, Moskva.
- Hagglund R., 1976, *The Adamovich-Xodasevich Polemics*, „Slavic and East European Journal” vol. 20, № 3, pp. 239–252.
- Ivanov G., 1928, *V zashchitu Khodasevicha*, „Posledniye novosty” № 2542, <https://www.hodasevich.su/about/georgii-ivanov-v-zashchitu-khodasevicha.html> [31.08.2021].
- Khodasevich A., 1992, *Iz vospominaniy*, [in:] Khodasevich V. F. *Sobraniye stikhov*, Moskva, http://az.lib.ru/h/hodasevich_w_f/text_0280.shtml [30.08.2021].
- Khodasevich V.F., 1978, *Plan razgovora s Lunacharskim*, [in:] *Glagol*, vol. 2, Ann Arbor, p. 121.
- Khodasevich V. F., 1989, *Stikhotvoreniya*, Leningrad.
- Khodasevich V.F., 1991, *Koleblemy trenozhnik. Izbrannoye*, Moskva.
- Khodasevich V.F., 1996 a, *Nekropol'. Vospominaniya. Literatura i vlast'. Pis'ma B. A. Sadovskomu*, Moskva.
- Khodasevich V.F., 1996 b, *Sobraniye sochineniy v 4 t.*, vol. 1: *Stikhotvoreniya. Literaturnaya kritika 1906–1922*, Moskva.
- Khodasevich V., 2001, *Pushkin i poety yego vremeni v trekh tomakh*, vol. 2: *Stat'i, retsenzii i zametki 1924–1934 gg.*, ed. Hughes R., Oakland.

- Khodasevich V.F., 2010, *Sobraniye sochineniy v 8 t.*, vol. 2: *Kritika i publitsistika 1905–1927*, Moskva.
- Kodzis B., Wieczorek A., 1994, *Wstęp*, [in:] *Muza na wygnaniu. Rosyjska poezja emigracyjna. Antologia*, vol. I: 1920–1940, wybór tekstów, wstęp i opracowanie Kodzis B., Wieczorek A., Opole, pp. 5–23.
- Kolker Yu., 1983, *Aydesskaya prokhlada. Ocherk zhizni i tvorchestva Vladislava Khodasevicha (1886–1939)*, [in:] *Sobraniye stikhov V. F. Khodasevicha v dvukh tomakh*, ed. Kolker Yu., Parizh, <http://www.kolker-on-khod.narod.ru/> [29.08.2021].
- Korostelev O.A., Fedyakin S.P., 1994, *Polemika G. V. Adamovicha i V. F. Khodasevicha (1927–1937)*, „Rossiyskiy literaturovedcheskiy zhurnal” № 4, pp. 204–250.
- Kudryavtseva V.Yu., 1994, *Deyatel'nost' Doma Iskusstv v Berline (1921–1923)*, [in:] *Kul'turnoye nasledie rossiyskoy emigratsii*, ed. Chelyshev Ye.P., Shakhovskoy D. M., Moskva, vol. 2, pp. 446–450.
- Literaturnoye nasledstvo*, 1963, vol. 70: *Gor'kiy i sovetskiye pisateli: Neizdannaya perepiska*, Moskva.
- Literaturnoye nasledstvo*, 1965, vol. 72: *Gor'kiy i Leonid Andreyev: Neizdannaya perepiska*, Moskva.
- Losev V.V., Kremmentsov L.P. (eds.), 2002, *Russkiye poety XX veka: nauchnoye posobiye*, Moskva.
- Nabokov V., 1939, *O Khodaseviche (esse)*, „Sovremennyye zapiski” № 68, http://www1.lib.ru/NABOKOW/hodas.txt_with-big-pictures.html [02.09.2021].
- Nabokov V., 1990, *Terra incognita*, Moskva.
- Smolenskiy V., 2001, „*O gibeli strany yedinstvennoy...*”. *Stikhi i proza*, Moskva.
- Struve G., 1996, *Russkaya literatura v izgnanii. Opyt istoricheskogo obzora zarubezhnoy literatury*, Parizh-Moskva.
- Tolmachev V., 1997, *Khodasevich Vladislav Felitsyanovich*, [in:] *Russkoye zarubezh'ye: zolotaya kniga emigratsii. Pervaya tret' XX veka. Entsiklopedicheskiy biograficheskiy slovar'*, ed. Shelokhayev V.V., Moskva, pp. 668–671.
- Tolstoy L.S., 1953, *Polnoye sobraniye sochineniy*, vol. 66: *Pis'ma 1891 (iyul'-dekabr')–1893*, Moskva.
- Tynyanov Yu.N., 1977, *Promezhutok*, [in:] Tynyanov Yu.N., *Poetika. Istoriya literatury. Kino*, Moskva, pp. 168–195.
- Shklovskiy V., 1923, *Sentimentel'noye putestestviye. Vospominaniya 1917-1922*, Moskva-Berlin.
- Vaynberg I., 1995, *Berlinskiy zhurnal Gor'kogo „Beseda”, yego izdatel' S. G. Kaplun, poet V. F. Khodasevich i dr.*, [in:] *Yevrei v kul'ture russkogo zarubezh'ya. Stat'i, publikatsii, memuary i esse*, ed. Parkhomovskiy M., vol. 4, Iyerusalim, pp. 187–207.
- Zorin A., 1988, *Nachalo*, [in:] Khodasevich V., *Derzhavin*, Moskva, pp. 5–28.

Емігрантська ретроспектива кресно-пограниччя у текстах Анджея Хцюка

Emigrant retrospective of the borderland region in the texts of Andrzej Chciuk

Анотація: Постать і творчість Анджея Хцюка, польського письменника-емігранта, поета, фейлетоніста, ще й досі залишаються маловідомими та майже недослідженими. Дилогію А. Хцюка про Балак можна віднести до еміграційної літератури з її специфічними ознаками – фактографічністю, локальним фольклором, автобіографізмом тощо. Таку літературу часто називають «зіпсутими спогадами», «переробленими на псевдоромани та псевдооповідання життєписами». Характеризуючи модель образів міст у дилогії А. Хцюка, можемо стверджувати, що батьківський Дрогобич, батярський Львів, нафтовий Борислав і курортний Трускавець у свідомості автора були носіями низки різних сенсів і асоціацій, сформованих ще в дитинстві та молодості, що переосмислювалися з перспективи часу й досвіду. Втрачена назавжди земля сакралізується та продовжує жити в спогадах і текстах письменника-емігранта.

Ключові слова: еміграційна література, автор, текст, реальність, художній світ, етнокультурна модель

Summary: The figure and work of A. Chciuk, a Polish emigrant writer and poet, still remain little known and almost unexplored. Chciuk's dilogy about Balak can be attributed to the emigration literature with its specific features – factuality, local folklore, autobiography, etc. Such literature is often called “spoiled memories”, “reworked into pseudo-novels and pseudo-stories by biographies”. characterising the model of images of cities in the dilogy of Chciuk, we can say that, in the mind of the author, the home Drohobych, Batyr Lviv, oil Boryslav and resort Truskavets were the bearers of a number of different meanings and associations formed in childhood and youth, rethought from the perspective of time and experience. The land lost forever is sacralised and continues to live in the memories and texts of the emigrant writer.

Key words: emigration literature, author, text, reality, art world, ethnocultural model

Особливості етномоделі художнього світу кресно-пограниччя Анджея Хцюка, що визначаються специфікою історичної пам'яті, базуються на специфіці екзистенціального та історичного досвіду Галичини. Також варто підкреслити, що історична пам'ять письменника польсько-українського пограниччя, що творив у повоєнний період, базується на еміграційній ретроспективі.

Постать і творчість Анджея Хцюка, польського письменника-емігранта, поета, фейлетоніста, ще й досі залишаються маловідомими та майже недослідженими. Його життю й творчості присвячені окремі статті-розвідки дослідників Аркадіуша Баглаєвського, Павла Берловського, Болеслава Гадачка, Зофії Єжевської,

Барбари Казімерчик, Кшиштофа Клеца, Станіслава Криńskiego та ін. Окремий пласт досліджень австралійської тематики А. Хцюка становлять праці Богуміли Жонголович. *Атлантида. Повість про Велике Князівство Балаку* (1969) та *Місячна земля. Друга повість про Князівство Балаку* (1972) стали невід'ємною складовою сучасного дискурсу щодо польсько-українського пограниччя, найчастіше згадуваними творами в контексті історико-літературних досліджень художньої моделі польсько-українського порубіжжя ХХ ст.

А. Хцюк народився 13 січня 1920 р. в Дрогобичі, навчався в гімназії імені короля Владислава Ягелла, вищу освіту здобував в університеті Яна Казимира у Львові. Під час Другої світової війни майбутній письменник був змушений полишити батьківщину, тимчасово оселився у Франції, де продовжив навчання в Тулузьському університеті, став членом Польської організації боротьби за незалежність та Французького руху опору. З 1944 р. він жив у Парижі, а в 1951 р. переїхав до Австралії, де займався видавничою діяльністю й редагуванням. Згодом він почав співпрацю з місцевою полонійною пресою, серед іншого – з часописами «Католицький Тиждень» («Tygodnik Katolicki») та «Відлуння» («Echo»). 1954 року вірші А. Хцюка «Локомотив» і «Поема про Брунона Шульца» були відзначені в літературному конкурсі «Польська Газета» («Gazeta Polska» Торонто), а наступного року його оповідання «Сумний усміх» здобуло нагороду паризького видання «Культура» («Kultura»). Також було відзначено французькомовний твір А. Хцюка «Чим більше речі змінюються, тим більше вони залишаються незмінними». Протягом 1956–1962 рр. письменник-журналіст був редактором літературного додатку «Горизонт» («Widnokrąg») до періодичного видання «Польські Відомості» («Wiadomości Polskie»). З 1963 р. А. Хцюк співпрацював із лондонською газетою «Відомості» («Wiadomości»), протягом 1967–1972 рр. редагував культурно-літературний додаток до польського тижневика «Маргінес» («Margines»). Знаменною стала участь А. Хцюка в написанні брошури під назвою «Збереження євреїв у понівеченій війною Польщі», що стала відповіддю на статтю в лондонській газеті «Сонце» («The Sun»), автор якої припускав, що начебто фашистські війська увійшли до Польщі, щоб допомогти полякам знищити євреїв. Після цього письменник налагодив тісні контакти з Польською культурною фундацією в столиці Великобританії, де в 1969 р. вперше опубліковано його повість «Атлантида. Повість про Велике Князівство Балаку». Уже наступного року «Відомості» визнали книгу найкращим твором 1969 р., написаним у еміграції письменником польського походження. У 1974 р., сподіваючись посісти місце редактора часопису «Польський Тиждень» («Tygodnik Polski»), А. Хцюк опублікував відкритого листа до польської діаспори в Австралії з критикою її способу життя, чим викликав гучний резонанс і отримав негативні відгуки на свою адресу. 15 травня 1978 р. Анджее Хцюка не стало.

Дилогію А. Хцюка про Балак можна віднести до еміграційної літератури з її специфічними ознаками – фактографічністю, локальним фольклором, автобіографізмом тощо. Таку літературу часто називають «зіпсутими спогадами», «переробленими на псевдоромани та псевдооповідання життєписами» (Nadaczek 1993: 155). Уже на початку творів, які можна назвати своєрідними «епітафіями» мешканцям символічної Атлантиди, автори намагаються відтворити атмосферу

втраченого часопростору. Щоб досягти цієї мети, письменники спеціально використовують топос Аркадії, хоча розуміють, що мала вітчизна, за висловом А. Хцюка, не була «лише якоюсь Аркадією, сповненою вічного щастя і красою».

Іноді, – зазначає автор, – злидні тут аж пищали, не перебільшуймо з кольорами та перспективою спогадів, які все роблять рожевим і перетворюють пропорції на милі й гарненькі¹ (Chciuk 2002: 14).

Аналізуючи тогочасну ситуацію на пограниччі, А. Хцюк, на відміну від більшості митців кресо-пограниччя, не згадує про ягеллонський міф багатокультурності, не намагається відіблити владу міжвоєнної Польщі, навпаки, визнає помилки польської національної політики.

Правдою є те, – пише він, – що українцям у Польщі мала бути надана автономія, що вони не мали свого обіцяного університету. Правдою є й те, що польська політика щодо них часто була позначена ідіотичними флуктуаціями <...> найгіршим її аспектом була непослідовність – що зауважували й самі українці (Chciuk 2002: 106).

Автор згадує про політику «батога й пряника», «відкрочування й закручування гайок», про факти провокацій на Закарпатській Русі з боку польського війська, про хамське й зневажливе трактування українців польською бюрократією тощо.

У А. Хцюка проблема міжконфесійних стосунків посідає надзвичайно важливе місце. Письменник неодноразово, у різних контекстах згадує не тільки про розмиту чи роздвоєну ідентичність, а й про «українців за вибором», ідеться, зокрема, про митрополита Андрея Шептицького чи українізовану польську дрібну шляхту. Звернімо увагу, що у творчості зазначених авторів з'являється слаборефлектована польською літературою проблема реполонізації поляків, що ще раз доводить факт двобічних векторів впливів. Вячеслав Артюх називає загальнонаціональну історичну пам'ять угодою (культурною та ідеологічною) між різними варіантами локальних етнокультурних моделей пам'яті, що належать різним соціальним групам і політичним силам, які їх представляють (Артюх 2007: 113).

Варто згадати, що наприкінці 2011 р. Наталя Римська зробила переклад українською галицької дилогії А. Хцюка «Атлантида. Повість про Велике Князівство Балаку» та «Місячна земля. Друга повість про Князівство Балаку», яка в українському варіанті має назву «Атлантида. Місяцева земля: Розповіді про Велике Князівство Балаку». На презентації україномовного видання підкреслювалося, що донедавна ім'я автора було маловідоме, що переклад дилогії спричинився до взаєморозуміння культур братніх народів, що література не тільки не визнає кордонів, але ще є багатовимірною та мультинаціональною, особливо в тих регіонах, котрі звично

¹ Переклади текстів Анджея Хцюка – автор статті.

звемо польсько-українським пограниччям (Гольберг). Звертаючись до читачів перекладу творів А. Хцюка, перекладачка слушно зауважила:

Дуже часто в публічних виступах в Україні звучить нотка, що це землі одвічно українські, етнічно українські, і всі решта можуть там з'являтися, але в другу, третю, десяту чергу. Це абсолютно шкідливий підхід, і він збіднює нас самих. Бо те, що хтось іще любить цю землю, нічим нам не загрожує. Ми тут маємо свою державу, і відкрившись на спадщину польську, єврейську, вірменську, австрійську, ми себе інакше побачимо (Римська 2011).

Юрій Прохасько, ознайомившись із текстами «Атлантиди» й «Місячної землі», дійшов висновку, що «в нас більше спільного, ніж ми самі собі думаємо. Тому, мабуть, так нам, нинішнім, потрібний А. Хцюк, який ностальгічно, з неабиякою теплотою пише про багатонаціональне місто своєї молодості, про той Дрогобич, який сьогодні й існує хіба що в спогадах та літературних творах» (Гольберг). У своїй промові Н. Римська зробила висновок, що, на відміну від пануючих в українському суспільстві стереотипів щодо поляків, письменник не є реваншистом, він не вважає, що треба конче забрати це місто й приєднати знову до Польщі. Він навіть каже: я не хочу туди повертатися, бо пощо? Нема тих людей, того світу, навіщо ходити й перераховувати, що зникло з того, що було. Він надто мудра й зріла людина, аби бавитися в такі сентименти. Просто хоче показати (і йому це вдалося) на прикладі маленького провінційного містечка Дрогобича, на прикладі звичайних простих людей дію Історії. У деяких моментах ці речі виростають у Хцюка до рівня грецької трагедії. Прийшла війна, німці винищили євреїв, совети потім переселили поляків. І той стиль життя просто зник. Так, є Дрогобич, але він уже інший, ніж за часів А. Хцюка (Римська 2011).

Художні тексти А. Хцюка можна назвати своєрідним продуктом авторської рефлексії, що ґрунтується на досвіді емігранта-втікача. Це й спогади, і польсько-українсько-єврейські перегуки, і власний погляд на історію міжвоєнних Дрогобича та Львова. П. Берловський писав, що у свідомість емігранта «вписані спогади про вітчизну дитинства» (Berłowski 1993: 61), людина на чужині перебуває в розірваному стані, балансуючи між далеким чи вже неіснуючим «там» і чужим «тут». Ілюстрацією цього твердження є перші рядки «Місячної землі», де читаємо:

Увесь час ця подвійність. Я т у т, і живу в Австралії, вже тут моє життя й родина, і, будемо відверті, тут росте дерево для моєї труни. Вирихтують мені труну – хто б міг подумати – з евкаліпту, з твердого red gum. Але ж скільки разів, може, не кожного дня, проте й так дуже часто, я буваю т а м? Вистачить думки, одне чиєсь слово, інтонація – і начебто туди повертаюся, зондую глибину т о г о, краще пригадую ті форми, полірую й наближую рефлектор на малесенькі фрагменти скульптури (Chciuk 1989: 6).

Безперечно, автор «Атлантиди» є чудовим оповідачем, але водночас його спогади й літературні «шляхи пам'яті» нагадують намагання Марселя Пруста «знайти втрачений час» і дослідити «становлення пам'яті» (Chciuk 2002: 91). А. Хцюк замислюється:

Як формується пам'ять? Що призводить до того, що один із нас пам'ятає одне, а інше забуває й навпаки? Що є причиною того, що один із нас є спроможним чітко пригадати часи, коли йому було два чи три роки, а в іншого пам'ять сягає п'яти років життя, або як у мене – ще пізніше (Chciuk 2002: 91).

Спогади А. Хцюка написані, може здатися, двома цілком різними стилями: прустівським і «гавендзярської» розмови (польськ. *gawęda*), тобто стилями, поширеними в XIX ст. (Berłowski 1989: 50). А. Баглаєвський зауважував, що в оповідах письменника знаходимо ніби «самітні острови, розсіпані в морі Балаку» (Bağlajewski 1991: 51). Дещо раніше на цю характерну рису прози А. Хцюка звернув увагу Б. Казімерчик, який, зокрема, зазначив:

Хцюк мав не стільки пророчий талент, скільки такий, що живиться пам'яттю: формами, кольорами, запахами, емоціями втраченого світу. Тієї Атлантиди, за якою буде сумувати все життя й повертатися силою уяви, почуттів і вічно живої пам'яті (Kazimierzczuk 1989: 6).

З-посеред усіх можливих шляхів «пошуку втраченого світу», що Б. Жонголлович називає «антидотом від еміграції» (цит. за: Гольберг 2011), автор діалогії обирає традицію оповіді. Пишучи про Атлантиду, А. Хцюк створює образ Аркадії, яка знаходиться поза часом і є плодом пам'яті та згадування часів дитинства й ранньої молодості оповідача – героя – автора.

Згадуючи минуле, ідучи «шляхом пам'яті», письменник по-прустівськи намагається повернути із забуття, зафіксувати на аркушах паперу час і неповторну атмосферу свого Балаку-Галичини, для якого пам'ять є своєрідним «ковчегом Ноя» (Chciuk 2002: 91). На відміну від багатьох інших письменників пограниччя, А. Хцюк усвідомлює неможливість повернення минулого дитинного часопростору, тому в його текстах постає той Дрогобич, який емігрував разом із ним і продовжує жити в спогадах про Дрогобич-Сіль-Град і його мешканців, однокласників і сусідів, про вулички й будинки, про пригоди з хлопцями й стосунки з батьками. Письменник не міфологізує втраченої батьківщини, він лишень намагається відтворити міф дитинства, який потрактовує як світ ладу й гармонії. Перебуваючи в еміграції, він продовжує жити в «зачарованому колі Князівства Балаку, що оточує його з усіх боків, перебуває в минулому, яке не минає» (Hadaček 1989: 69), – пише Б. Гадачек.

Характерною ознакою авторської моделі А. Хцюка є надзвичайне захоплення й уміле використання деталей, із яких складається «всесвіт» малої вітчизни. Автобіографічні тексти оповідача-наратора, написані місцевою говіркою – балаком, містять описи галицької буденності, адресовані передовсім «тутешнім», утаємниченим у деталі локального життя та нюанси місцевого колориту. У діалогії автор обирає

стратегію наївного шістнадцятирічного оповідача, який знає про описувані події з автопсії або з переказів тамтешніх свідків. Варто згадати, що автор неодноразово змінює перспективи оповіді, серед яких можна виділити такі: згадувально-рефлексійна (розділ «Зривання листя з дерева пізнання»), згадувально-есеїстична (розділи про Бруна Шульца), спогади від третьої особи («Буба дуже мила», «На станції»), портретна мозаїка дрогобицьких особистостей («Типи й типки Великого Князівства Балака»). Можна також виділити окремі сегменти творів, наприклад, автотематичні («Становлення пам'яті»), історично-побутові («Головко») чи, скажімо, позасюжетні описи тощо. Калейдоскоп представлених описів і образів укотре ілюструє обрану А. Хцюком «гаведзярсько»-розмовну перспективу оповіді (Bağlajewski 1991: 52).

До речі, кожний із розділів *Атлантиди...* і *Місячної землі...* вирізняється модальністю і становить цілісність саму в собі, але всі складові діалогії об'єднані «тутешнім» часопростором і аурую Балаку (Żongołowicz 2004). Дехто стверджує, що ці книги А. Хцюка є романами чи оповіданнями, хоча спогади не мають традиційної сюжетної лінії (Berłowski 1989: 75). Так, Н. Римська переклала авторське «orowieść» (укр. – повість, оповідання) як розповідь. На нашу думку, до «збірки оповідань» письменник застосував власну методологію інтеграції окремих текстів, епізодів, образів і мотивів, які можемо назвати «технікою пам'яті, наближеної до сну» (Berłowski 1989: 75). Специфікою спогадів А. Хцюка є автотематизм, який базується на властивих щоденникам рефлексіях щодо описуваних місць, подій і постатей, які виступають поруч із роздумами. Письменник робить спробу впорядкувати свої спогади, систематизувати образи минулого, з якого, на його думку, «ми складаємось, а тому повинні зробити трохи порядку. Це упорядкування не дає щастя, як і гроші не дають щастя. Проте з ними <...> можна легше пережити нещастя. Так само й зі спогадами й усіма нами» (Chciuk 1989: 75-76).

На думку Б. Гадачека, обрана автором стратегія «довірчої розмови-оповіді» ідеально вписується в канони польської еміграційної літератури. Полишивши рідні краї, митці рефлексивно почали продукувати «твори-спогади, твори-щоденники, оповіді-спогади, що були перенасичені фактографією, локальним фольклором, автобіографізмом і найсвятішою автопсією. Багато з цих творів можна кваліфікувати як зіпсуті спогади, життєписи, перероблені на псевдоромани та псевдооповідання, як документальне згадування» (Nadacek 1989: 67-68). Дослідник слушно вважає, що твори «Атлантида» й «Місячна земля» можна сміливо назвати повістями про Галичину або, як зазначає Н. Римська, «про Дрогобич і трохи про Львів, а якщо точніше – про важливий для кожного період формування особистості – час дитинства, молодості». На думку дослідниці, це – «час, до якого повертаємось в спогадах, а також прагнемо знову приїхати на свою малу батьківщину, сподіваючись відчувати те, що відчували тоді». Крім того, Н. Римська уточнює: «Анджей Хцюк повернутися у свій Дрогобич, з якого виїхав у 20-річному віці, не мав змоги, але він повернув його собі (і нам) у спогадах» (Римська 2011).

Для митця Галичина є «країною дитинних літ», до якої він і досі відчуває палку любов і глибокі сентименти, тому в текстах наявна аркадійська стилізація. Наслідуючи романтичні традиції, письменник творить «свою провінцію», яка не може погодитися із сучасністю і всім, що з нею пов'язане. Для «героя» книг А. Хцюка Галичина

є місцем особливим, де відбувається взаємопроникнення культур: польської, української та єврейської (Bağlajewski 1991: 53). А. Хцюк, вибравши аркадійську перспективу зображення малої вітчизни, не заглиблюється в проблеми міжетнічних протистоянь і конфліктів, а лише про них сигналізує, не оцінюючи при цьому ані політику польського уряду, ані дії українського націоналістичного руху.

Н. Римська помітила, що авторські ремарки певною мірою відображають погляд тієї частини поляків – громадян Другої Речі Посполитої, що були більше відкритими для культури сусідів і мали свій погляд на українське питання. А. Хцюк кілька разів згадує також про обмеження, які існували щодо євреїв, тобто про постанову Numerus Clausus щодо обмежень в отриманні вищої освіти, коли тільки десять відсотків євреїв приймали до вищих навчальних закладів у Польщі.

Він пам'ятає про такі гострі моменти, – пише дослідниця. – Але водночас підкреслює, що всі люди звідти були подібні. Це для нього є важливим. (...) У багатьох поляків, які потім (після факту втрати малої вітчизни – *О. С.*) бралися за перо, образа, жаль, якесь зло, зокрема, потім уже й на українців, що от вони господарюють на цій землі, заступала те інше, що вони тут засвідчили. Натомість, у Хцюка є інша теза: так, поляк-емігрант має тужити за Польщею, але в її теперішніх кордонах. Немає жодних двозначностей, чи має Львів повернутися до Польщі, чи має залишитися тоді ще в Советському Союзі (Римська 2011).

Рідний край А. Хцюка – це тутешні люди: поляки, українці, русини, євреї, німці, чехи та безліч інших націй і народностей, що жили в Дрогобичі, Трускавці, Львові, але це також і неповторна природа Галичини та «закаменілі в спогадах» мальовничі краєвиди Карпат. У розділі «Гори, наші гори...» автор ностальгічно пригадує:

У своєму житті пізнав багато гірських хребтів, жив у горах кількох країн і континентів, бачив розмаїття гірських краєвидів, але не дивуйтесь, якщо скажу, що найкрасивіші для мене були, є й залишаться назавжди наші Східні Карпати, Бескид, тобто Бещади, Горгани і Чорногори. Їхня магія та краса мають бути потужними й незнищеними (Chciuk 2002: 66).

А. Хцюк, пригадуючи гори в околицях Трускавця й Дрогобича, виливає свій сентимент на сторінки «Атлантиди».

Найбільш таємничо, – пише він, – виглядали вкриті першим снігом або нанавесні, коли несподівано вибухала всеохоплююча зелень лугів, цілком несподівано. Де-не-де показувалася купка дерев, мала витинанка лісу, але всюди були луки й невисокі пагорби з острівками кущів, а іноді ділянки вівса на узбіччі. <...> Улітку й ранньою осінню до цього букету кольорів і запахів додавалися барви й смак ягід, малин, чорниць, суниць і чорних борівків, які всюди називають по-своєму (Chciuk 2002: 67; 69).

Саме такий образ Балаку набуває певної сакралізації й стає вищою духовною цінністю.

Я молюсь, – зізнається автор, – щоб у годину смерті мати час подумати про ті краєвиди ще раз і ще раз! У цих горах, більше ніж у будь-яких інших, я найвиразніше відчував присутність Бога та Його, хотілось би сказати, «людяність». <...> Лемко чи кремезний гуцул, або гарна гуцулка з однією косою, яку раптово зустрічаєш, відповідає мандрівнику: Слава Богу (Chciuk 2002: 69).

У той же час чужинні пейзажі позбавлені експресії та будуються на називанні окремих просторових елементів, що не відбиває цілісної картини. А. Хцюк, зокрема, пише:

Тут австралійські краєвиди іноді можуть здивувати вражаючою красою, ці дикі квіти, ці пересохлі солені озера, що виглядають, наче льодова ковзанка при температурі 120 градусів по Фаренгейту, <...> ця рудувата трава cutback, ця земля червона, чорна й золота, ці вітри, що шумлять у вкритих туманом горах дивовижних кольорів (Chciuk 1989: 6).

Хцюківські краєвиди, на думку П. Берловського, не мають свого продовження і є «лише спалахом пам'яті», у той час, як людські долі, нехай помиляючись і перекручуючи, автор намагається вписати до відомої йому події (Berłowski 1993: 64).

А. Хцюк назавжди зберіг духовний зв'язок із малою вітчизною свого дитинства та ранньої молодості, описуючи близьке серцю Велике Князівство Балаку на сторінках «дрогобицьких» (Римська) книжок «Атлантиди» й «Місяцевої Землі». «Внутрішня» біографія письменника, тобто історія його пам'яті, передовсім розгортається в часопросторі міжвоєнного Дрогобича, але письменник описує також «львівський» період життя і трускавецький досвід. Саме ці три міста глибоко вкорінені в авторську пам'ять і стають предметом ностальгічних рефлексій (Римська). Для А. Хцюка «урочисто провінційний і смішний своєю поважністю» (Chciuk 1989: 7) Дрогобич став місцем першого життєвого досвіду та становлення особистості. Письменник називає свою колекцію «музеєм», де серед іншого зберігалися перші твори поета й лист від Казимежа Вежинського, і з боєм згадує, що «все забрали більшовики». Саме це стало початком знищення «тутешнього» ладу й реконструкції міфу безтурботного дитинства.

Дрогобич А. Хцюка – це місто неповторне й водночас дивне, як у Бруна Шульца, – «провінційна діра, у якій люди вмирають від нудьги, знаючи всі таємниці своїх сусідів». Проте, на його думку, це провінція особлива, своєрідне «Місце проникнення культур» (Berłowski 1989: 53), де

поляк хотів показати польськість, русин – її руськість, а єврей – її єврейськість і, що є винятком у морі ненависті, яка запанувала пізніше, ці речі собі не суперечили, навпаки, взаємодоповнювалися. Таке може зробити

справжня любов. Бо люди тут завжди ділилися на приятелів, знайомих і незнайомих. Проте незнайомий був передовсім людиною, а потім уже поляком чи українцем, євреєм чи німцем (Chciuk 1989: 27).

А. Баглаєвський помітив, що в Аркадії А. Хцюка всі щасливі, а те, що там смерть – виходить за межі його пам'яті. Автор майже не показує темного боку рідного краю (Bağlajewski 1991: 53-54). Однак з цього приводу пише:

Доля цієї землі завжди була трагічною та кривавою, була сплетінням сліз і усмішок. Тиші, сонця й доброї погоди тут не бракувало, але цього було небагато. У цій країні багатьох народів і культур, різних уподобань та ілюзій, багатьох взаємних кривд і віроломства, вини, звинувачувань і перебільшень не бракувало найтемнішої ночі та справжньої братерської любові, справжньої людяності, часто монументальної, основаної на святості (Chciuk 1989: 149).

Говорячи про тогочасний Дрогобич, неповторну атмосферу Галичини, де виховувався автор «Антлантиди», а також чинники, що формували колективну свідомість «тутешніх», З. Єжевська висуває на перший план мистецько-естетичні тенденції та впливи міжвоєнного Балаку. Дослідниця звертає увагу на те, що А. Хцюк виховувався в середовищі, у якому жили Бруно Шульц і Казимеж Вежинський – виходці із Дрогобича. Про це місто З. Єжевська пише:

А було це середовище барвисте й цікаве, на південно-східних рубежах II Речі Посполитої. І жили тут різні, але пов'язані між собою національності: поляки, євреї, українці. З цієї мішанини створилася своєрідна культура, неповторна по своїй суті (Jeżewska 1991: 48).

Щодо значення культури у формуванні толерантної особистості та всієї поліетнічної суспільної системи Галичини, автор «Місячної землі» писав:

Цей найсправжніший гуманізм могло виховати тільки мистецтво, що існувало тут у згоді, мистецтво багатьох народів, що походить із різних сторін світу та традицій, існуюче тут якимось дивним чином, усім потрібне, поєднане з краєвидом і людським сприйняттям краси й гідності, почуттям згоди (Chciuk 1989: 27).

У А. Хцюка образ Дрогобича складається передовсім із постатей «тутешніх». Герої спогадів автора, яких він називає в розділі «Типи й типки Великого князівства Балаку» (Chciuk 2002: 13-29), часто зображені неповно й схематично і, водночас, позбавлені докладних описів та істотних деталей. Б. Гадачек називає героїв дилогії постатями-епітафіями (Hadaczek 1989: 72). Варто підкреслити, що, на відміну від творів Ярослава Івашкевича, який походив із польського шляхетсько-поміщицького середовища й усе життя відчував духовний зв'язок із ним, у галереї портретів А. Хцюка можна знайти поляків, українців, євреїв, австрійців, німців, чехів – людей

різних віросповідань і політичних поглядів, професій і соціального статусу, котрі всі разом творили образ малої вітчизни. У «Місячній землі» письменник, говорячи про рідний край у контексті політичних змін у Польській Народній Республіці, з ностальгічним жалем стверджував:

Мого Дрогобича вже немає, він живе винятково в моїх спогадах і сердечній вразливості, у піднесеності та цінності моїх спогадів. Я свідомо уникаю слова смутку, бо наша література вже багато років зловживає та зловживає цією тональністю, а режим, висуваючи на п'єдестал національних цінностей дешевий смуток, намагається знецінити його політично стосовно себе (Chciuk 1989: 33).

Ще одним важливим для А. Хцюка центром Балаку був Львів –

неповторне місто, де ренесансні чіткі лінії та пропорції поєднуються з виразним і насиченим бароко, забавна віденська сецесія й посірілі казармені будинки – із сучасністю. <...> Про Львів можна говорити годинами й роками. Знаю таких, що живуть у Парижі, Сідней чи Буенос-Айресі, але ще не виїхали за межі Львова, аж така є магія й автономія, і самодостатність цього міста (Chciuk 1989: 75-76).

Згадки про місто Лева зустрічаються в усіх текстах діалогії А. Хцюка, а в другому розділі «Місячної землі» неповторний богемно-батарський атмосфері столиці Галичини присвячено окреме оповідання «Кнайпа „Атлас”», що дає підстави говорити про наявність так званого «львівського тексту» за аналогією з «петербурзьким текстом», «празьким» чи «віденським» (Berłowski 1989).

Останнім часом усе більше вітчизняних учених звертає увагу на цю субкультуру міста, доказом чого є книга Юрія Винничука «Кнайпи Львова» (Винничук) та численні публіцистичні матеріали. Богдан Волошин, зокрема, пише:

Львів завжди славився своєю щирою смішливою вдачею. Адже місто було населене різномовними, полікультурними народами, чий звичай, пісні, танці, празники дуже відрізнялись. І ся обставина часто служила підставою для кпинів і жартів, часто досить дошкульних і жорстоких. Але водночас мішанка різних народів на маленькому клаптику землі між високими мурами посприяла витворенню у Львові особливої, притаманної лиш місту Лева, урбаністичної культури (Волошин 2010: 4).

Ю. Винничук, намагаючись систематизувати та проаналізувати засади функціонування львівських закладів, також зауважує, що для поважної публіки було в Королівському столичному місті безліч кав'ярень, цукерень, шинків, сніданкових покоїв, винарень, броварень, казино, редутив, кабаре, танцювальних залів – словом, «до вибору й кольору» кожному на його смак та кишеню. Сам перелік займає цілі сторінки книги, яка могла б служити непоганим путівником по Львову XIX – першій половині XX століття (Винничук).

Письменник це чудово розумів, пишучи в «Місячній землі»:

Як кнайпа літературно-мистецька, „Атлас”, що знаходився на Ринку під № 45, під керівництвом Едзя Тарлецького, не мав собі рівних ні в Польщі, ні у світі. <...> це був заклад наднаціональний, надполітичний і надрелігійний, майже екстериторіальний. Тут сидів, пив і розмовляв традиційний поет-шарманщик із авангардним хлопчиком або понурим футуристом, академічний художник із незрозумілим абстракціоністом сидів біля революціонера та комуніста, що походить із міщанської або заможної єврейської родини, далі, чи навіть із ними, санаційний генерал братався з професором університету чи „експортівки” (академія закордонної торгівлі, польськ. Akademia Handlu Zagranicznego – *O. C.*), ксьондзи, редактори, брати по духу, п’янички, нафтовики, консули – тут ніхто не казав інакше, ніж: пане козулю – скульптори, музиканти і державні мужі, студенти й актори, тут був цілий космос (Chciuk 1989: 94).

Окрім переліку безлічі імен і прізвищ видатних особистостей і просто львівських батярів, А. Хцюк намагається переказати й відтворити атмосферу кнайпи, яка по суті була квінтесенцією всього Балаку з його неповторною мовою та гумором. Описуючи «типи й типки» бувальців «Атласу», письменник більш детально зупиняється на постаті художника й педагога Олекси Харлампійовича Новаківського, якого також називає спольщеним варіантом – Александер Новаковскі. Автор згадує дружину-польку українського художника, яка вбиралась у краківський національний костюм, щоб нагадати чоловікові про своє походження. Описує вподобання й життєві принципи О. Новаківського, наголошуючи на його надзвичайній любові до своїх картин, які називав «дітьми». Важко переоцінити значення Львова у творчості галицького художника слова, до якого «пролягали найважливіші нерви й життєдайні аорти з усіх міст і містечок цієї землі, нашої землі, землі трьох народів, землі нашої молодості. Львів був серцем цього краю, тієї землі» (Chciuk 2002: 68).

Поряд із рідним для А. Хцюка Сіль-Градом-Дрогобичем була розташована «нафтова складова» так званого пограничного триміста – Борислав, який, за словами автора «Атлантиди», у 1897 р. «перетворився в Клондайк <...> порівняння запрошувалося саме й було влучне – (містечко – *O. C.*) тепер жило в русі та піднесенні, розросталося» (Chciuk 2002: 224). Письменник присвячує цьому містечку окремий розділ «Борислав», у якому можемо віднайти наступне бачення суспільно-економічних перетворень кінця XIX ст.:

Відкриття ропи (нафти) в Бориславі спричинило швидкі та незвичайні зміни в цій частині Галичини. Сонний і тихий до тієї пори Дрогобич – а що ж там могло бути? Трохи урядників, повіт, солеварні й пенсіонери, які переживали свої давні спомини й колишній розквіт міста за польських королів, коли дрогобицька сіль йшла до Києва та Візантії, – залюднився заледве за кілька місяців. Менше ніж за рік він уже мав найбільше в Австрії іпотечне управління, а нотаріуси й адвокати працювали щодня до півночі, бо, відповідно до закону,

права на нафтову власність треба було вписати до ґрунтових книг іще в день трансакції. Невдовзі вже понад 3000 нафтових цистерн на добу йшло з Борислава до Дрогобича і у світ (Chciuk 1989: 224).

Закономірним явищем економічних перетворень є зміни етнокультурної та соціальної палітри Балаку, оскільки з усього світу до Нафтового Басейну

стали з'їжджатися промисловці, купці, свердлильники, повії, постачальники, посередники, робітники, геологи, архітектори, шулери, гувльиси й різні порушники закону, а також шукачі пригод і багатства (Chciuk 2002: 224).

Про виникнення напливу представників «нетутешніх» національностей А. Хцюк згадує, описуючи зміни традиційної звичаєвості Галичини, передовсім, трансформації моральних принципів, що було пов'язано з розвитком розважальної інфраструктури, зокрема «кнайп» і «борделиків».

У потаємних клубах та ігрових домах, – писав він, – грали вже не в зехцик, кікс чи преферанс: освоювали бакару й навіть манілу, яку привезли сюди болгари, хорвати, греки й шумовиння з усього світу (Chciuk 2002: 225-226).

Слава регіону розійшлася по всьому світу, на нове економічне диво приїздили подивитися з різних сторін світу, тому й у сусідньому Трускавці «відкривали нові водолікувальні джерела, будували пансіонати й вілли, прикрашали місця для прогулянок і парки, розросталися дачі» (Chciuk 2002: 226). Проте для молодого А. Хцюка Борислав асоціювався з брудом і бором. Із притаманним мешканцям Балаку гумором письменник написав, що в Бориславі у відлигу 1929 року «на головній вулиці Панській у болоті втопився був кінь із возом» (Chciuk 2002: 227). Хаос і чорнота стали домінантою перцепції цього міста.

Стукіт сокир і молотків, вищання пил і дудіння поршнів, шипіння котлів, а також гудіння моторів, блиск вогнів і сморід ропи, – писав А. Хцюк, – мали назавше увійти в цей ландшафт і в цю ауру, причому масляниста чорнота ропи була домінантною барвою й пригнічувала навіть зелень підкарпатських лісів. Калюжі на вулицях, трава, свердлильні шиби, будинки копалень, нафтогонні труби й убрання робітників – усе було чорне. Гроші тяж, навіть срібні дрібняки, не тільки банкноти (Chciuk 2002: 228).

Письменник неодноразово наголошував на космополітизмі Борислава, де особливо в часи незалежної Польщі «на вулицях і в кнайпах постійно звучали чужі мови» (Chciuk 2002: 229).

Наплив «нетутешніх» прибульців, яких автор називає «шумовинням», «мішаниною» чи «збираниною», також упливав на культурний і природний ландшафт Борислава й усього Нафтового Басейну, руйнував традиційний образ провінційного, але рідного й близького серцю Князівства Балаку.

Укриті лісом узбіччя та пагорки, – писав А. Хцюк, – стали лисіти від систематичного вирубування, що мало на меті звільнити терени й дати дешевий будівельний матеріал для шибів, складів і буд, у яких гніздилася збиранина з усього світу (Chciuk 2002: 227-228).

«Чорний» образ Борислава, відтворений в «Атлантиді», різко виділяється на тлі буколічних описів галицької провінції та тісно пов'язується з урбаністично-економічними перетвореннями кінця XIX – початку XX ст.

Ще одне місто, яке постійно зустрічається в текстах діалогії, – Трускавець. Авторське сприйняття цього курортного містечка Підкарпаття традиційно базується на його лікувально-оздоровчому профілі: сквери й парки, променади й нічні гуляння, фліртування й короткотривалі романи. А. Хцюк безпосередньо занурився в атмосферу безтурботного Трускавця влітку 1939 р., тобто напередодні Другої світової війни, вже у зрілому віці прийнявши пропозицію редагувати курортну газету під гучною назвою «Трускавецькі джерела», головне місце в якій посідали списки відпочивальників та місцеві новини.

Описуючи Трускавець із часової перспективи, автор зазначає, що після підписання пакту Ріббентропа-Молотова схвилювані невизначеністю курортники почали залишати місто, яке письменник порівнює з «Титаніком» (Chciuk 2002: 506). Місто показане як людська мозаїка, що за принципом калейдоскопу змінюється в часі:

Трускавець у той час справді був гарний. Квіти, клумби, вологі алейки парку й дептаку, посипані гравієм, де всі зустрічалися, пани в білих ляних костюмах і пані в барвистих сукнях, із засмаглими плечима, у капелюшках чи без, студенти-спокусники, що полювали на самотніх курортниць і туристок, – усе це були елементи Трускавця, плюс – переважно з ранку й увечері – ксьондзи та євреї: не раз зраненька тут було геть чорно. За дрібними рабинами йшли їхні сім'ї, жінки в мантильях і мереживах, із великими скляними трубочками, що їх тримали на видноті перед грудьми, – для пиття води із джерел: Нафтусі, Броні, Марисі та Юзі. Ксьондзи й клірики йшли парами, без сімей, яких не мали. <...> Трошки пізніше тут з'являлися маленькі хлопчики та дівчатка з обручами, візочками й деренчливими кольоровими пташками з дикти на коліщатах, потім йшли старші й молодь – тут життя вирувало весь день, люди сміялись і розмовляли, фліртували й підсвистували, настрої був безтурботний, як зазвичай перед раптовою катастрофою (Chciuk 2002: 506).

Якось після нічного редагування курортного видання молодий А. Хцюк прогулювався вулицями ранішнього Трускавця; його увагу привернула робота місцевого садівника Моленди, який переробляв напис у квітковому календарі, змінюючи напис

Вівторок 7 серпня» на «середа 8», що автор називає «одноденною творчістю», порівнюючи це з фахом журналіста. Плиnnість часу й змінність

світу викликають риторичні запитання, на які «немає відповіді або є їх надто багато». «Одноденна творчість, – писав А. Хцюк, – а людина би хотіла, аби після неї по смерті щось лишилося, назавжди чи бодай надовго (Chciuk 2002: 508).

По залишенні рідної домівки від Дрогобича та рідного Балаку А. Хцюку залишилися лише спогади, а також, як указують дослідники, він забрав із собою мову, говірку, галицько-львівський балак, а коли відчував потребу повернути ті часи, то міг зробити це тільки тією мовою.

Читаючи ці тексти, – пише Н. Римська, – я побачила, що Хцюк пояснює польському читачеві такі слова, як мешти, рискаль тощо. І раптом зрозуміла, що це моя ситуація, галичанки-українки, яка теж, коли зустрічається з українцем із Києва, мусить йому ці слова пояснювати. Бо мешти, гебра, накастлик, брадрура й т.д. не є нормою ані в Києві, ані у Варшаві (Римська 2011).

Звернімо увагу, що балак А. Хцюка – це не тільки фонетичні чи лексичні особливості «тамтешньої» мови. Автор застосовує різноманітні мовні стилізації, уживаючи поряд із кресовим польським діалектом українські та єврейські слова. Водночас, як писав Мар'ян Гемар, дотепний балак є недбалістю, поєднаною з поетичністю (цит. за: Сухомлинов 2009: 391). Така форма мови стає характерною ознакою простору, його постійним елементом і невід'ємною складовою.

Н. Римська пише:

Хцюковим спогадам віриш, бо розумієш, що в них ідеться насамперед „про ту спільноту, про чистоту цього тону”, а не про якісь емігрантські „ресентименти”, яких, як відомо, у мемуаристиці значної частини вихідців із Кресів не бракувало й не бракує (Римська 2011).

А. Хцюк недвозначно зазначає, що «емігрант повинен тужити за Польщею – але в її теперішніх кордонах» (Chciuk 1989: 33).

Отже, характеризуючи модель образів міст у діалогії А. Хцюка, можемо стверджувати, що батьківський Дрогобич, батярський Львів, нафтовий Борислав і курортний Трускавець у свідомості автора були носіями низки різних сенсів і асоціацій, сформованих ще в дитинстві та молодості, що переосмислювалися з перспективи часу й досвіду. Втрачена назавжди земля сакралізується та продовжує жити в спогадах і текстах письменника-емігранта. «Царице тих, хто в тузі, Боже того океану, – проголошує А. Хцюк, – моліться за нас, тримайте нас у своїй опіці. Царице польського тернового вінця, молися за нас» (Chciuk 2002: 339). Специфіка діалогії про Велике Князівство Балаку сповнена домінантою поетики *memories-peractorum* (Nadacek 1993: 23) (пам'яті-ностальгії) й зумовлена процесом згадування та фіксування, що є своєрідним літературним поверненням до малої вітчизни. Збереження втраченого світу стає ефективним засобом заспокоєння ностальгічного болю та допомагає письменнику-емігранту примиритися з історичною несправедливістю й екзистенцією на чужині. Проза так званих кресових письменників є продуктом пам'яті та рефлексій щодо минулого, дитинства й молодості, тому

й розрахована, передусім, на «тутешніх», обізнаних у тогочасних реаліях мешканців пограниччя, тобто писалась, так би мовити, «до подушки» (Wernik 2001: 7).

Literatura:

- Bagłajewski A., 1991, *Proust, gawęda szlachecka i Arkadia (wokół opowieści o Wielkim Księstwie Balaku)*, „Kresy” nr 8, s. 50–54.
- Bakuła B., *Świat naukowo-artystyczny lwowskiej «knaipy» lat 30. «Szkocka», «Atlas», «Pod Gwiazdką»*, <https://zeitschrift-osteuropa.de/site/assets/files/4109/2004-08-17-bakula-pl.pdf> (22.10.2021).
- Berłowski P., 1989, *Blaski wygnania*, „Więź” nr 5, Lublin, s. 75–87.
- Berłowski P., 1993, *Przestrzeń kreowana w twórczości Andrzeja Chciuka*, (w:) *Roczniki Humanistyczne*, t. 39/40 (1991/1992), z. 1, Lublin.
- Chciuk A., 2002, *Atlantyda: Opowieść o Wielkim Księstwie Balaku*, Warszawa.
- Chciuk A., 1989, *Ziemia księżycowa: druga opowieść o Księstwie Balaku*, Warszawa.
- Hadaczek B., 1993, *Kresy w literaturze polskiej XX wieku*, Szczecin.
- Hadaczek B., 1989, *O Wielkim Księstwie Balaku A. Chciuka*, „Więź” nr 5, Lublin, s. 64–74.
- Jeżewska Z., 1991, *Andrzej Chciuk – pisarz we własnym kraju nieznany*, „Kresy”, nr 8, Lublin, s. 48–49.
- Kazimierczyk B., 1989, *Heraklitejskie pisanie : o twórczości Leopolda Buczkowskiego*, „Odrodzenie”, Warszawa, s. 6.
- Wernik R., 2001, *W Zdobunowie zakwitły kaczeńce*, Biały Dunajec.
- Żongołłowicz B., 2004, *Australijski okres życia i twórczości Andrzeja Chciuka (1951 – 1978)*, <https://www.eurozine.com/swiat-naukowo-artystyczny-lwowskiej-knaipy-lat-30/> [22.10.2021].
- Артюх В., 2007, *Зміст поняття історична пам'ять на тлі українських реалій*, „Менеджмент за умов трансформаційних інновацій: виклики, реформи, досягнення” Ч. 2, s. 110–119.
- Винничук Ю., 2001, *Кнайпи Львова*, Львів.
- Волошин Б., 2010, *День сміху*, „КАДРист” № 8 (15), s. 4.
- Гольберг Л., 2011, *„Шум молодості” Анджея Хцюка й перекладацький успіх Наталки Римської*, <https://www.turportal.org.ua/visnyk/n342.htm> [22.10.2021].
- Римська Н., 2011, *Анджей Хцюк та його Князівство Балаку*, <https://krytyka.com/ua/articles/andzhey-khtsyuk-ta-yoho-knyazivstvo-balaku> [22.10.2021].
- Сухомлинов О., 2009, *Етнокультурна модель Князівства Балаку в «Атлантиді» Анджея Хцюка*, (у:) *Київські полоністичні студії*. Т. XV, s. 388–399.

References:

- Artyukh V., 2007, *Zmist ponyattya istorychna pamyat' na tli ukrayins'kyhk realiy*, „Manedzhment za umov transformatsiynykh innovatsiy: vyklyky, reformy, dosyahnennya” pat 2, p. 110–119.

- Bagłajewski A., 1991, *Proust, gawęda szlachecka i Arkadia (wokół opowieści o Wielkim Księstwie Balaku)*, „Kresy” № 8, p. 50–54.
- Bakula B., *Świat naukowo-artystyczny lwowskiej «knajpy» lat 30. «Szkoła», «Atlas», «Pod Gwiazdką»*, <https://zeitschrift-osteuropa.de/site/assets/files/4109/2004-08-17-bakula-pl.pdf> [22.10.2021].
- Berłowski P., 1989, *Blaski wygnania*, „Więź” № 5, Lublin, p. 75–87.
- Berłowski P., 1993, *Przestrzeń kreowana w twórczości Andrzeja Chciuka*, (in:) *Roczniki Humanistyczne*, t. 39/40 (1991/1992), n. 1, Lublin.
- Chciuk A., 1989, *Ziemia księżycowa: druga opowieść o Księstwie Balaku*, Warszawa.
- Chciuk A., 2002, *Atlantyda: Opowieść o Wielkim Księstwie Balaku*, Warszawa.
- Golberg L., 2011, „*Shum molodosti*” Andrzeja Chciuka y perekladc’kyi uspih Natal’ky Ryms’koyi, <https://www.turportal.org.ua/visnyk/n342.htm> (22.10.2021)
- Hadaczek B., 1989, *O Wielkim Księstwie Balaku A. Chciuka*, „Więź” № 5, Lublin, p. 64–74.
- Hadaczek B., 1993, *Kresy w literaturze polskiej XX wieku*, Szczecin.
- Jeżewska Z., 1991, *Andrzej Chciuk – pisarz we własnym kraju nieznany*, „Kresy”, № 8, Lublin, p. 48–49.
- Kazimierczyk B., 1989, *Heraklitejskie pisanie : o twórczości Leopolda Buczkowskiego*, „Odrodzenie”, Warszawa, p. 6.
- Ryms’ka N., 2011, *Andrzej Chciuk i yoho Knyazivstvo Balaku*, <https://krytyka.com.ua/articles/andzhey-khtsyuk-ta-yoho-knyazivstvo-balaku> [22.10.2021].
- Sukhomlynov O., 2009, *Etnokulturna model Knyazivstva Balaku v „Atlantydi” Andrzeja Chciuka* (in:) *Kyivs’ki polonistychni studiyi* t. XV, p. 388–399.
- Voloshyn B., 2010, *Den’ smikhu*, „KADRyst” № 8 (15), p. 4.
- Vynnychuk Y., 2001, *Knajpy Lvova*, Lviv.
- Wernik R., 2001, *W Zdobunowie zakwitły kaczeńce*, Biały Dunajec.
- Żongołowicz B., 2004, *Australijski okres życia i twórczości Andrzeja Chciuka (1951 – 1978)*, <https://www.eurozine.com/swiat-naukowo-artystyczny-lwowskiej-knajpy-lat-30/> [22.10.2021].

No bo jesteśmy Poliaki, ja z rodzaju polskiego.
Zróznicowana sytuacja komunikacyjna w sferze rodzinnej
Polaków na Bukowinie

Well, because we are Poles, I am Polish.

Diversified communication situation in the family sphere of Poles in Bukovina

Streszczenie: Celem niniejszego artykułu, jest odpowiedź na pytania na temat częstotliwości i sytuacji, w jakich Polacy na Bukowinie używają obecnie języka polskiego w środowisku rodzinnym. Codzienne posługiwanie się polszczyzną w sferze rodzinnej zależy od wielu czynników. Przede wszystkim ważne jest, w jakim języku do dzieci i wnuków zwracają się ich dziadkowie i rodzice. Sytuacja językowa w rodzinach osób biorących udział w badaniach była bardzo zróżnicowana. Są sytuacje, w których rozmówcy w domu jako dzieci rozmawiali po polsku, a założywszy rodzinę, w rozmowach z własnymi dziećmi posługiwali się językiem ukraińskim lub rumuńskim.

Ważna jest postawa rodziców wobec używania języka w domu. Jeżeli w domu po polsku mówią wszystkie pokolenia, to jest szansa na transmisję pokoleniową języka używanego w domu. Sami rozmówcy zwracali uwagę na to, że to rodzina jest w pierwszym rzędzie odpowiedzialna za to, czy ich dziecko mówi po polsku, czy w innym języku, wskutek czego w kolejnych pokoleniach mowa polska zanika. W małżeństwach mieszanych, w których jedno z rodziców mówi po polsku, a drugie posługuje się językiem większości (rumuńskim lub ukraińskim), sytuacja taka negatywnie wpływa na zachowanie języka polskiego.

Słowa kluczowe: codzienna komunikacja, sfera rodzinna, Polacy na Bukowinie, wielojęzyczność, transmisja językowa, język w sferze rodzinnej

Summary: The aim of this article is to answer the questions about the frequency and situations in which Poles in Bukovina currently use the Polish language in a family environment. The daily use of the Polish language in the family domain depends on many factors. First of all, it is important in which language their grandparents and parents speak to children and grandchildren. The language situation in the families of the people participating in the research was very diverse. There are situations in which interviewees at home spoke Polish as children, and having started a family, they spoke Ukrainian or Romanian with their own children. The attitude of parents towards using the language at home is important. If all generations speak Polish at home, there is a chance for a generational transmission of the language of the home domain. The interviewees themselves pointed out that the family is primarily responsible for whether their child speaks Polish or they speak another language at home, and, as a result, the Polish language is disappearing in the next generations. In mixed marriages in which one of the parents speaks Polish and the other one speaks the majority language (Romanian or Ukrainian), such a situation negatively affects the behaviour of the Polish language.

Key words: everyday communication, family domain, Poles in Bukovina, multilingualism, language transmission, language in the family domain

Dzisiaj Bukowina Karpacka to teren znajdujący się na południowym pograniczu Ukrainy i północnym pograniczu Rumunii, ze stolicą w Czerniowcach (ukr. Чернівці, rum. Cernăuți, niem. Czernowitz). Obszar ten od XIV/XV w. stanowił część Mołdawii, a od XVI w. był pod panowaniem Turcji. W 1774 r. Bukowina przyłączona została do monarchii Habsburgów (późniejszych Austro-Węgier). W latach 1918-1945 terytorium to należało do Rumunii. W XIX wieku przybywali i osiedlali się tam licznie Polacy¹. Do dzisiejszego dnia na Bukowinie mieszkają Polacy, a ich liczebność na tle wszystkich mieszkańców regionu została przedstawiona w tabeli nr 1. Spadek liczby Polaków po 1945 roku to w znacznej mierze konsekwencje wyjazdów Polaków z Bukowiny (z części rumuńskiej i ukraińskiej) do Polski. Warto zaznaczyć, że Polacy zawsze mieszkali w tym regionie w otoczeniu wielokulturowym i wielojęzycznym.

Lata	Wszyscy mieszkańcy	Polacy
1910 r. (okres austriacki)	800 127	36 217
1930 r. (okres rumuński)	853 009	30 580
1989 r. (obwód czerniowiecki) Ukraina 1992 r. (okręg suczawski) Rumunia	940 801 700 799	4 700 2 785
2001 r. (obwód czerniowiecki) Ukraina 2011 r. (okręg suczawski) Rumunia	919 028 634 810	3 367 1 922

Tabela nr 1. Liczebność Polaków na Bukowinie w XX i na początku XXI w.

Celem niniejszego artykułu jest odpowiedź na pytania: jak często i w jakich sytuacjach współcześnie (2018-2021) Polacy na Bukowinie używają języka polskiego w środowisku rodzinnym? Problematyka języka używanego w środowisku domowym była już poruszana w pracach polskich slawistów. W odniesieniu do staroobrzędowców w regionie suwalsko-augustowskim pisał na ten temat Michał Głuszkowski (Głuszkowski 2011). Helena Krasowska omawiała sytuację używania języka w sferze rodzinnej u Polaków na południowo-wschodniej Ukrainie (Krasowska 2012). Pavlo Levchuk zajmował się przypadkami używania polszczyzny w środowisku rodzinnym osób niepolskiego pochodzenia z Ukrainy (Levchuk 2020).

Władysław Miodunka zwracał uwagę na to, jak ważna jest biografia językowa oraz język rodzinny, którym posługują się rodzice w sferze domowej (Miodunka 2016). Karina Stempel-Gancarczyk na przykładzie gwar polskich na Bukowinie omawiała zagadnienie

¹ Szerzej o osadnictwie polskim (zob. Krasowska, Pokrzyńska, Suchomłynow 2018).

zanikania języka w sferze rodzinnej oraz przyczyny tego stanu rzeczy (Stempel-Gancarczyk 2020).

W niniejszym artykule zastosowano metodę badań terenowych oraz metodę prezentacji poglądów dotyczących świadomości narodowo-językowej rozmówców na podstawie ich cytowanych wypowiedzi. Same badania terenowe, których wyniki zostały wykorzystane w tekście, prowadzone były w ramach grantu NPRH w latach 2015-2018. Szerzej materiał oraz dane na temat badanych i terenu badań omawiane były w monografii będącej efektem wspomnianego projektu (Krasowska, Pokrzyńska, Suchomłynow 2018).

Polacy na Bukowinie używają mowy polskiej w różny sposób. Przede wszystkim ich wybory uwarunkowane są tym, czy mieszkają w zwartej grupie, czy w rozproszeniu. Są miejscowości, takie jak Nowy Sołonec, Pojana Mikuli, Plesza, Stara Huta, Piotrowce Dolne, w których Polacy stanowią zwartą grupę posługującą się mową polską, ale są także takie jak Panka, Kocmań, Storożyniec, w których odsetek Polaków również jest istotny, jednakże nie rozmawiają oni na co dzień po polsku. Język polski używany jest tam sporadycznie w określonych sytuacjach, np. podczas rozmów z księżmi z Polski lub gośćmi z ojczyzny przodków. Następnie warto wymienić miejscowości, w których mieszka jedna osoba lub jedna rodzina pamiętająca jeszcze mowę polską: w Rumunii są to np. Waszkowce w Suczawskim, Mihoweny, Łaszkówka koło Kocmania. Polacy wtopili się tutaj w społeczność rumuńską/ukraińską i tym językiem lub dialektem posługują się na co dzień, natomiast polskiego używają w wyjątkowych sytuacjach. Warto zauważyć, że sfery występowania języka polskiego są inne w miastach (Czerniowce, Suczawa, Kocmań), a inne na wsiach (Piotrowce Dolne, Plesza, Tereblecze), np. polski w wymienionych wsiach obsługuje sferę rodziną i sąsiedzką, w miastach w sferze rodzinnej nie występuje w ogóle, w sferze sąsiedzkiej zaś bardzo rzadko.

Egzemplifikację stanowią wypowiedzi rozmówców na tematy związane z używaniem mowy polskiej w życiu codziennym. W Czerniowcach po polsku rozmawia się tylko z wybranymi osobami, tzn. wybór języka uzależniony jest od partnera rozmowy, np.:

Ty wiesz, już awtomatycznie, na przykład z Anią ja rozmawiam po polsku, z Reginą, z Tomkiem po polsku, z Marysią po polsku, z Waloj po polsku, a tak, że może stać ten Polak, znam, że oni nie rozmawiają stale, to od razu przechodzę na ukraiński, z Arturem na rosyjski. Polak czysty, polszczyzna u niego super, ale przezwycajony, że po rosyjsku (Czerniowce, mężczyzna, ur. 1949).

Migracje ze wsi do miasta są powszechne na Bukowinie. Rozmówczyni, mieszkająca obecnie w Czerniowcach, przytacza sytuację z życia swojego dzieciństwa w Dawidenach, gdzie w domu mówiło się po polsku. Rozmówczyni zwraca uwagę również na wielojęzyczność rodziców, którzy uczęszczali do szkoły z rumuńskim językiem wykładowym. Tereny te w latach 1918-1944 należały do Rumunii, a językiem administracji państwowej był język rumuński. Po 1945 roku rodzice od własnych dzieci uczyli się języka ukraińskiego, który od 1990 roku do dziś jest językiem administracji państwowej w obwodzie czerniowieckim.

Nasze rodzice, tak. My w domu rozmawiali po polsku, między sobą w podwórku, na ogrodzie, gdzie my byli – po polsku. A jak przychodzili sąsiedzi, czy co, to rozmawiali po ukraińsku z nimi. Naszy rodzice chodzili do rumuńskiej szkoły. No to już ukraińska te, ojciec na poczcie pracował, nie. A on uczył się już od nas, od dzieci, można powiedzieć. Napisali mu jeden klas tej szkoły, samouczka jakby, wiecie. On już z nami, z dietmą wyuczył. To ojciec i pisał, a mama nie umiała pisać po ukraińsku. No oni chodzili do rumuńskiej szkoły. Przecież Dawideny należały też do Rumunii, jakiś czas (Czerniowce, kobieta, ur. 1947).

Kolejna rozmówczyni zwraca uwagę, że kiedyś mówiło się po polsku w jej rodzinnym domu, a sytuacja się zmieniła w kolejnym pokoleniu, a mianowicie u jej dzieci w wyniku założenia rodzin mieszanych językowo. Rozmówczyni zwraca uwagę na swoje pochodzenie i tożsamość, kładzie również nacisk na identyfikację polską, która łączy się ze znajomością i używaniem polskiego w sferze rodzinnej.

No bo jesteśmy Poliaki. Ja z rodzaju polskiego. Ojciec mój i matka jak oś, nie wiem, ich rodzice, ich rodzina, jakoś tutaj przyszli. To już dużo lat. Ja tutaj narodzona, ja mam siedemdziesiąt siedem lat. Ja tutaj narodzona. Ale my w domu wciąż po polsku. I my tym język swój nie stracili. Cienko było bardzo, ale my swój język nie stracili. A ja mówię: ja tam z polski gości i po polsku nie zapomniałam. Rodzice nauczyli i tego się czujemy. Moje dzieci znają po polsku i modlitwy, i do komunii chodzili, do pierwszej komunii. A później już się pomieszało, powyrastali duże. Już tym się ożenił, wziął Ukrainkę, a tym się żenił, wziął tam, a tym tam i taki się, jak chrobaki, porościongali się po świecie. Już tak jak je, dziękujemy Bogu za to, co mamy (Baniłów n/Seretem, kobieta, ur. 1938).

W Komarówcach, dużej wsi, w której mieszkają tylko dwie osoby mówiące po polsku, jedna z rozmówczyń zaznacza, że mowa, której one używają, nie jest językiem literackim. Informatorka rozróżnia kod gwarowy języka polskiego od ogólnopolskiego, np.:

Z domu, moja matka mówiła, my po polsku, my po polsku mówili w domu. Literaturny, literaturny. My nie rozmawiamy tak literaturno po polsku, bo tak, tak rodzice rozmawiali. A już teraz w Polsce także inaczej, literaturno rozmawiają (Komarówce, kobieta, ur. 1925).

Inna z uczestniczek badań zwraca z kolei uwagę, że po polsku nie mówi się w domu, lecz tylko w kościele:

My mamy kościół i w polskim języku odprawia się msza, i przychodzimy zawsze rano na msze, i między sobą już po polsku – zaczynamy ten dzień od modlitwy w polskim języku (Czerniowce, kobieta, ur. 1944).

W Czerniowcach można było spotkać osoby innej narodowości, np. Rumunów, Ukraińców, Żydów, które na znak szacunku do Polaków witały ich po polsku

pozdrowieniem „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”. W Czerniowcach, podobnie jak na całej Bukowinie, wielojęzyczność traktowana jest jako zjawisko występujące tam „od zawsze”, a osoby mówiące innym językiem, wyznające inną wiarę, należące do innej grupy narodowej lub etnicznej traktowane są z szacunkiem:

[Nazwisko] nazwisko było tego, że zmarł, ale on zawsze ze mną się spotykał: „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!”. Ja mówię: „Na wieki wieków. Amen”. On był Polakiem? Żyd. Przewodniczący organizacji żydowskiej. Potem, sąsiad ten Rumun, on zawsze do mnie „Dzień dobry Panu”, to bardzo miło, a ja do niego „Buna ziua”, to też witam go w jego języku. A też Ukraińcy, co widzą mnie to „Dzień dobry Pan”, ja ich też witam po ukraińsku. No podobnie na Wielkanoc się witamy, pozdrawiamy w języku swoich sąsiadów, bo sąsiadów trzeba szanować. To jest wspólna ziemia, nasza i my tu razem żyjemy, i trzeba żyć zgodnie i ładnie. No z żoną i z dziećmi po ukraińsku rozmawiamy, trochę po rosyjsku. Po polsku ja tylko z Polakami rozmawiam i to nie z wszystkimi (Czerniowce, mężczyzna, ur. 1949).

Informatorka urodzona w Czerniowcach w polskiej rodzinie podkreśla wielojęzyczność panującą w jej rodzinie. Oprócz języka polskiego, którym posługiwali się w domu, tato dobrze znał jidysz i rumuński, a mama niemiecki i rumuński. Wielojęzyczność była czymś naturalnym w tym środowisku.

Moja mama mnie dała, ja jak była malińka, to ja chodziła do przydzkole rumuńskiego, to tam cinżko było, bo to była Rumunia, a potem już to ja przystała chodzić. A tak to moja mama chodziła do rumuńskiej szkoły, moja mama widziała niemiecki, tato po żydowsku dobrze umiał, un choć i tawo, a un si uczył u Żyda, taj temu on po żydowsku sie nauczył. A w domu po polsku my sobie rozmawiali, a te insze języki my znali dobrze (Czerniowce, kobieta, ur. 1947).

Z kolei rozmówcy z Suczawy, komentując używanie polskiego na co dzień, zwracają uwagę na treść rozmowy i podkreślają, że nie na każdy temat mogą wyrazić swoje myśli po polsku. W niektórych sytuacjach łatwiej jest im mówić po rumuńsku. Oto przykład wypowiedzi uczestników badań:

W domu tak. Nie, teraz mało sie rozmawia; ja na przykład jak spotykam sie ze siostrą, abo siostra dzwoni – wszystko po polsku, i w telefonie rozmawiamy po polsku (Suczawa, kobieta, ur. 1949).

Tu wszędzie po rumuńsku. No, w Domu Polskim po polsku i po rumuńsku, zależy o czym rozmawiamy i jak nam lepiej (Suczawa, mężczyzna, ur. 1953).

W Nowym Soku sytuacja języka polskiego w sferze rodzinnej wygląda następująco:

No, w rodzinie zawsze po polsku rozmawiamy, chiba sie z Polakami spotkoma, to tak, ale coŝ wcale tu ucieka ten nasz jinzyk inaczej, bo my sy po swojemu, my gwarimy, my se gwarimy. W domu, ja, doma wszystkie teŝ po polsku. Jako dzieci bawiom, wiesz. Od małego dziecka wszyscy gwariom po polsku doma. Po polsku. Jak sie zdybajom, som po polsku. Kiedy nie doma, uŝe pójdzie do szkoły, to juŝ potem gwari tam róŝnie. Oni w szkole tak gwariom, ja widziem, ŝe swoi to wszyscy. Po polsku! Oni po rumuńsku nie rozmawiajom. Tak, wiedzom, ŝe tak sie gwari. Potem w szkole uŝ profesory gwariom po rumuńsku, ŝe profesorów, jak jest jakie, gwariom, une som w kliasie, to uŝ uni profesory to juŝ po gwariom po rumuńsku (Nowy Sołonec, kobieta, ur. 1956).

Informatorzy sã ŝwiadomi róŝnicy uŝywanych kodów językowych, wiedzã, w jakich sytuacjach się mówi, a w jakich się „gwar”, w jakich zaŝ się „radzi”, oraz ŝe sã nawet miejscowości, w których się „bałaka”. Rozmówca urodzony w Nowym Sołóńcu, który od dziecka uŝywał gwary, w ŝyciu dorosłym poznał swoją ŝonę, która pochodziła z Bulaju, gdzie „się radzi”, a w ŝyciu dojrzałym zamieszkuje w Suczawie, gdzie mówi się po polsku. O tych róŝnicach mówi następująco:

No tak, sie radzi sie te, mówić chcę, z kim rozmawiać, to „poradzimy sobie”. A „radzić” coŝ insze po polsku jest w Sołóńce. „Poradźmo sie, jak zrobimy” to rzecz co to. Nie, my w języku polskim rozmawiali, po polsku rozmawiają, oprócz takich róŝnych tych słów, po polsku czysto. A jak sie uczyłem po polsku, to rozmawiałem po polsku z nią, z ŝoną, a jak spotykamy sie z moimi kolegami, z nimi rozmawiamy, no tak jak w Sołóńcu, no i tu, jak w szkole juŝ my sie uczyli, to juŝ po polski mniej więcej. Nie, nie, to ta gwara to przychodzi takiej więcej (Suczawa, mężczyzna, ur. 1953).

Obok Bulaju, w sąsiedniej miejscowości Frumosa, Polacy teŝ „radzã” po polsku, tzn. mówią swoją odmianã języka polskiego. Sytuacja w sferze rodzinnej teŝ się zmieniła. Synowa naszej informatorki jest Rumunkã, a w sferze rodzinnej podstawowym kodem komunikacyjnym jest język rumuński. Przy takim mieszanu się języków, ale przede wszystkim narodowości, a zwłaszcza małżeństw mieszanych występuje tu wyrażenie „Polaki korcone”, czyli Polacy zmieszani, wymieszani.

My to tak o, w domu radzili po polsku. Polaki korcone. To tero ja, to juŝ ni ma, ale mówiłam jo pani, ŝe juŝ tero sie tak poŝeniły, juŝ po te, i to juŝ czszeba radzić po rumuńsku. No nie, bo jak je synowa je i nie wi po polsku tak. I moja synowo tyŝ nie wi po polsku. Tero syn jeŝdzi do Polski. Tir. La tir, tak. To się musi uczyć. Tero sie naucy lepi, jak był dzieckiem, nie wiedziol. Nie wiedziol. Nie wiedziol nic, a tero to. Tero sie naucy. Mqŝ z Bulaju (Frumosa, kobieta, ur. 1943).

W jeszcze innych miejscowościach, jak Zielony Gaj, Polacy w przeszłości nazywali mówienie „bałakaniem”. Równieŝ nasza informatorka zwraca uwagę, ŝe tak było kiedyŝ, a sytuacja językowa zmieniła się w wyniku zawierania małżeństw mieszanych oraz coraz mniejszej liczby osób mówiących po polsku w tej wsi:

Troszke, da? Ja już mówię, co by ja tak bałakała. Wszystkie słowa już zapomniała. Ja już zapomniła. Ja już ni z kim nie bałakam. Mama! Mama bałakali. W chacie bałakali po polsku wszystkie. Mama z dziećmi bałakała, nas było trzy – troje dzieciów. Trzy siostry. To my po polsku bałakali. Ciocia żyła, tyż miała pieńć dzieciów. Tyż wszystko po polsku bałakało. Nas było bahato Polaków. Teraz już ni ma. A to było bahato. Kiedyś i nam paske szli święcić, to pełny kościół był. A teraz co? Nie ma nikogo. Nikogo nie ma.

(Zielony Gaj, kobieta, ur. 1948).

Kolejna wypowiedź dotyczy różnicy w polskiej mowie pomiędzy wsiami, w których zamieszkują Polacy:

A na Pleszy inaczej. W Rudzie to już było: „tak bydzie”. „Bydzie!”, „Bydzie”, na Plieszy co, a tu „bendzie”. A na Plieszy „bydzie”. Taka jest różnica. Na Moarze, na Bulaj to idzie tak najczysto po polsku. Już tam mówiom, rozmawiam, czy tak maj po madzursku je, bo jak to się mówi, że oni tam, jak to gwaric no? Oni tam majom też takie różnicy w mowie. No. Majom różne te aksienty też na mowę (Nowy Sołonec, kobieta, ur. 1956).

Na Bukowinie, zarówno południowej, jak i północnej, uczestnicy badań używający gwary polskiej także potrafią mówić po polsku, natomiast osoby, które mówią innymi odmianami polszczyzny, gwarą nie posługują się płynnie. W Nowym Soku i Czerniowcach badani wyjaśniają, jaka jest różnica pomiędzy używaniem języka polskiego i gwary, zwracając także uwagę na zapożyczenia z innych języków:

Tak jest, jest duża różnica; nie można się porozumieć; jest, bo są takie słowa, nieraz tak: „skrzydelka”. Nie! „Szkridla”! „Daj mi szkridla!”. A dużo słów je takie rumuńskie, że mieszane polskie z rumuńskim. Bo: „Daj mi kilo pulpów!”. Nasza wnuczka przychodzi, to ona po rumuńsku. Ale nasz ksionz jak przychodzi, to ze mną nie mówi, tylko gwari. Ni ma u nas różnicy, że un jest ksiendzem i tam jest insza mowa, a doma insza. Nie, my gwarimy. My sy po naszymu gwarimy. Bo kiedyś, jak ja była w Polsce, i my jechali pociongim, cugiem, no, jak to my mówimy, i my sobie tam opowiadali, a byli dwie siostry, siostry zakonne i się nas pytali „skila my som?”, bo my drugi język, nie? A my tam gwarili, że my som z Rumunii. A one się tak na nas dziwnie taj: „A jak to? W Rumunii som tylko Cyganie! Jak to, i Polioki som?”. [...] Ona do mnie gwari: „Nie, nie znacie tego! Bo to taki naród był szkaradny taki, no nieczysty, nie tego. Nie gwarcie tego!”. Ja to potem opowiadała ksiendzowi. A on mówi: „Nie! Wy się tego nie wstyćcie! Bo to jest prawdziwa mowa! To som prawdziwe Polioki! Ty Polioki zwycienżyły Polskę! I wy by się tego nie wstydzily!”. A ja to zapamincam. [...] My som prawdziwe! My som prawdziwe Polioki! Ale że tych Polioków tam strasznie naciskali, i zaczęli odchodzić od Polski. Ale un mi tak powiedział, że my som prawdziwe Polioki i by mi się tego nie wstydzili (Nowy Sołonec, kobieta, ur. 1956).

W Czerniowcach informator wyjaśnia różnicę pomiędzy językiem mieszkańców Czerniowiec a językiem, którym posługują się Polacy w Starej Hucie. Zauważa on, że w Starej Hucie Polacy używają gwary. Nasz rozmówca również podkreśla, że zdaje sobie sprawę z tego, iż język którym się posługuje, nie jest językiem literackim, a w jego mowie występują zapożyczenia ukraińskie.

Wiesz, różni sie. Na przykład po polsku rozmawiamy. My nie rozmawiamy, my gawarimy. W Starej Hucie – o, tam różni sie. Kiedy oni pomiędzy sobą prędko rozmawiają, to nie wszystko rozumiem. Ale słucham z przyjemnością. A tu może być akcent, jak ot Polacy przyjeżdżają, mówią: „U was taki piękny akcent wschodni i pomyłki, wszystko”. No, trochu to widać, że wschodni, to trochu tu z Ukrainy, nie, z Bukowiny. Ja pamiętam w Warszawie, kiedy był na stażu, ta nauczycielka mówiła, [nazwisko], tyż ne tak. A ja nijak do mene nie dochodziło, że „ja widziałem, siedziałem” – „ja siedział, widział”. Po co tyle tych „em” jeszcze lepic’, ale to pozostało sie jeszcze z tych czasów. Gramatyki nie było, tak jak [imię] mówi, że ja powinien dzieci naszych uczyć języka polskiego. No literaturny tak, żeby był, a tak gwara, to absolutnie nie. Tut des’ może, mi to [imię] powiedziała, że tu i ukraiński przeplatany i rumuński, nie tak masowo, ale są gdzieś jakieś (Czerniowce, mężczyzna, ur. 1949).

Z rozmów z Polakami w Kocmaniu wynika, że obecnie żaden z nich nie mówi po polsku w sferze rodzinnej. Jedynym wyjątkiem jest kobieta, która używa polskiego w rozmowach z bratem. Inna rozmówczyni ubolewa, że jej dzieci nie chcą już używać tego języka. Kolejny uczestnik badań zauważa, że pierwszym jego językiem była polska gwara, a po przeprowadzce rodziców na Wołyń język rodzinny został zastąpiony przez ukraiński. W życiu dorosłym informator ponownie zaczął się uczyć polskiego:

Ja mam w Kijowie rodnegó brata. My tylko po teliefonu z nim rozmawiajem – tylko po polski. I to wszystko w moim społeczeństwie. Ale jest u mnie córka i syn, ja z nimi także rozmawjam po polsku, oni mówią mi: „Nu, my wiemy, co ty chcesz, ale odpowiedzieć tobie nie chcemy”. Ja mówiem, że: „Nie tylko nie chcecie, nie umiecie”. Ale już nie chco to. Już mówią: „A nam i tak dobrze”. Moja babcia, kołyś nasi babci, wmerła siemdesiat lat tomu, togda była małym dzieckom, słuchałam, i tak wona meni liagaje na duszu. Pamjatajemo z dytynstwa babcja pisionki spiwała (Kocmań, kobieta, ur. 1951).

Moja matka jest Polką, moji dziadkowie byli Polacy, oni mieszkali kiedyś na granicy między Polską i Słowakami, były szwedyckymy góralami i dwieście desat’ lat temu osiedlili sie, wiesz, we wsi Stara Huta, tam urodziłem sie. Moja mama jest Polką, ale tam jest swój dialekt, oni mówią gwaro, tam jeszcze inne słowa, które w Polsce nie używają. Szybciej ja mogę mówić, jeżeli gwarić. W ogóle język polski to dla mnie język ojczysty, ponieważ mówił na... tylko po polsku pierwsze tszy, cztery lata, a potem przyjechali do innej obwód, Równie, a tam nie, tam nie było języka. Potem uczyłem sie już u pani [nazwisko], potem w Polsce. To jest język literaturny,

a to jest dialekt. Troche brzmi pobutowo. Na przykład oni w Starej Huci mówią „poj tu”, a pytam Polacy, co to takie „idź do mnie”, a ta mówi „poj tu”, na przykład. Mówi i gwari, ona taki jest, no już zapomniałem, taki jest. Bo to jest dosyć ciekawe, że ta mowa skrajnie się różni na Bukowinie, w Polsce też są różne gwary i dialekty, tak samo i tutaj to jest normalne zjawisko. To znaczy, że z każdym rokiem wchodzi jakieś nowe dialekty słów i ponawia się (Kocmań, mężczyzna, ur. 1968).

Nasi informatorzy mieszkają w otoczeniu rumuńskim/ukraińskim i tymi językami też się posługują na różnym poziomie. W Pleszy, wsi zamieszkałej prawie w stu procentach przez Polaków, językiem rumuńskim i polskim posługują się np. dzieci, kiedy bawią się na ulicy lub wracają ze szkoły. Jeszcze do niedawna wszyscy w tej wsi mówili po polsku, a dzieci uczyły się rumuńskiego dopiero w szkole, jednak i tutaj rozpoczął się już proces, którego wynikiem jest używanie języka rumuńskiego w rozmowach między przedstawicielami najmłodszego pokolenia Pleszan. Z obserwacji poczynionych podczas badań terenowych wynika, że dzieci mówią między sobą polską gwarą i w Pleszy, i w Nowym Sokołcu, i w Pojanie Mikuli.

A tak, już teraz to już dzieci powychodzili. I jedni, co majom už powychodzili za mońż, to majom Rumunki, to už. Jak prijadom, to jak ja mam niewiaste Rumunke, to już po rumuńsku, už nie wi po polsku (Plesza, kobieta, ur. 1924).

Miendzy sobom, ja patrzem, że one miendzy sobom rozmawiajom po rumuńsku. Po rumuńsku! Ja nie wiem, czemu oni! I te małe dzieci nawet! Te małe dzieci teraz! I uczom sie tylko jedna polska... jedna ksionżka po polsku! Jest jedna ksionżka! Sie nauczyły po rumuńsku i rozmawiajom miendzy sobom po rumuńku. A w domu sie rozmawia po polsku (Plesza, kobieta, ur. 1957).

Dwie kolejne wypowiedzi – urodzonej w Dawidenach uczestniczki wywiadu fokusowego przeprowadzonego w Czerniowcach oraz informatorki z Sadagóry, podkreślają rolę wychowania we wpajaniu dzieciom znajomości języka polskiego i pozytywnego doń stosunku:

Tak ja rozmawiała po polsku. My jak wychodzili na ulicę, to między sąsiadami rozmawiali po ukraińsku. A w domu my tylko po polsku rozmawiali. I, no, to była gwara. Piękna gwara. Ja tak lubie te gware. To była gwara. I my dokąd była w domu. Jak tylko poszła z domu, tak i zapomniała polski mowa. Ty pytajesz, oni nie rozmawiali, oni gawarili (Czerniowce, kobieta, ur. 1947).

No, jakos’ my tak przyzwyczajone i nawet tato rozmawiał, wiedział i rozmawiał i po polsku, ale czemus my z tatem po ukraińsku, bo tato do nas pu ukraińsku rozmawiał, my do tata też pu ukraińsku. A tag z mamó i potemu i moje dzieci sie purudzili i wnuki purudzili sie, to tyko w domu jak już, ino pu polsku rozmawiamy. Naukolo sumsiady prawosławne i różne, a my sobie pu polsku rozmawiamy i sie swoji mowy ni wstydzie i ni wstydzila sie, nawet jak Moskale beli. Jak sowiecka władza bela

tu i z dziećmi czy du szkoły ja szła, to po polsku du swoich dzieci rozmawiała. Potemu syny służyli w armji, jichalam do nich tamtendy – ino pu polsku. Ja swoji mowy sie nie wstydzila i nie bala sie, ze coś mnie powiedzo abo co, nie. A moja mama bela taka twarda, ze mówiła: „Jak teraz nie nauczo dziecko pu polsku, to potem jak ono wyrosni, beńdzie cienszko jego nauczyć”. I my du dzieci z mału, z malego już. Jeszcze ono ni chudziło, ni rozumowało, ni, ni, ale ono rozumniało pu polsku, co jemu powiedzieli, i tak przyzwyczajili się (Sadagóra, kobieta, ur. 1931).

Także w Terebleczu Polacy postrzegają znajomość kolejnych języków jako wartość dodaną:

Jakże chcemy, to możemy gwarić jacy po naszymu. Nie pytać nic. Moja wnuczka ma szósty roczek teraz, to ona użé wi cztery języki. Ona wi użé po ukraińsku, ona wi po polsku, ona wi po rumuńsku. My w domu rozmawiamy po polsku. Chociaż moja niewistka, to znaczy niewiasta, jest Rumunka po ojcu, a po mamie jest Polka. Tak że my w domu sobie po polsku rozmawiamy (Tereblecze, mężczyzna, ur. 1958).

W małżeństwach mieszanych wybór języka zależy od tego, gdzie zamieszkają małżonkowie. Jeżeli będzie to miejscowość, w której językiem codziennej komunikacji jest rumuński lub ukraiński, to ten język będzie pierwszym językiem ich dzieci. Tak jest np. w Czerniowcach, Kocmaniu, Storożyńcu i Zastawnie (język ukraiński) oraz w Suczawie, Mihowenach i Radowcach (język rumuński). Rozmówcy mówią też o przypadkach, kiedy Rumuni nauczyli się polskiej gwary i kiedy staje się ona pierwszym językiem komunikacji dzieci, jednak są one nieliczne. Do niedawna dzieci we wsiach polskich (Piotrowce Dolne, Stara Huta, Tereblecze, Nowy Sołonec, Pojana Mikuli i Plesza) rozmawiały między sobą polską gwara. Jak już wspomniano, od kilku lat obserwuje się, że dominującym językiem komunikacji pomiędzy dziećmi na ulicy (językiem zabaw) staje się rumuński lub ukraiński. Ten proces rozpoczął się i trwa także we wszystkich pozostałych badanych miejscowościach.

Rozmówcy zaznaczają, że dawniej było inaczej:

A mówię, że kiedyś to Polacy nie żeniły sie z Rumunamy. A nawet jak jakiś Rumun sie tam wyszed, abo jakaś paniusia wyszła za monż za Polaka, to było coś wielkiego! Mówili: „Patrz, jakie ona szczęście miała w życiu, że Polaka sobie znalazła”. To było coś wielkiego! Pierwsza siostra też miała jednego Rumuna. A mój ojciec nie pozwolił, by ona wyszła za monż. Wyszła za niego [imię]. A tak w Rumunii mówili: z Bulaju – mówili „Mazur”. A nam w Sokońcu – „Słowacz”! (Suczawa, kobieta, ur. 1948).

Tak, ja w tyśięc dziewięćset siedemdziesiąt szóstym roku skończyłam medyczo szkole i państwo mnie naprawiło tutaj na prace, ja nie wiedziałam polskiego jenzyka, chuć ja jestem z Tereblaczu i tam som duże Polaków, ale nie jestem Polko, jestem Rumunko, ji nie wiedziała. Nie wiedziałam ten jenzyk, ale pryjechała tu do pracy, ji musiałam sie nauczyć, bo trzeba rozmawiać z ludźmi maj po starsze, które może nie wiedzieli rumuński jenzyk, może to ja rozmawiała po polsku i sie nauczyłam, sie

wydałam za Polaka i sie nauczyłam i gwarym jag widzicie – jak możym, tag gwarym. A w domu też po polsku? Kiedy żył menż, to un gwarył z dziećmi po polsku, a jo po rumuńsku, a tera tam menż zmar. Córka moja gwary i tak, i tak z wnuczkami. Czyli warto jest znać język polski? Tak, tak, to jest aszcze jeden dodatkowy jenzyk. To je coś! (Piotrowce Dolne, kobieta, ur. 1956).

Polska gwara należy do repertuaru ważnych symboli narodowych, na równi z państwowością, ojczyzną, świętami narodowymi. W wywiadach z osobami o tożsamości polskiej w Terebleczu i Nowym Sołóncu pojawia się termin „nasz język”, „rodny język”:

Po polsku z wielką radością, tak, bo to nasz język. Pewnie, że sie podoba. To nasz rodny, my nie możemy go nie rozumieć (Tereblecze, kobieta, ur. 1968).

A czemu nie? Jak je nasz? To jest nasz inzyk! Gwara, gwara nasza sie a że jak je som prijdom Poloki, nie? Ta tak byli, nie? Prijdom Poloki. To my chcemy z nimi bardzo po polsku rozmawiać i czasem sie mylimy, nie? To mówi jakaś „krowa”, to mówi „krawa”! Nie, Rumuny, bo sie zloszczom, że my gwarimy po polsku. Ale už teraz nie tak. Bo už teraz, od kiedy im zrobili te cesty tam, ten aswalt, to už som inaczej. Už inacej sie patrzom na nas, wiesz? Bo už. Rumuni troche, oni som różni, czasami je taki, co ci som: „Co gwarisz po polsku?”. Co oni sie, Rumuni, no, kriczy na nas. Jak oni nie mówili słowa czy mówili. Ale my dzie sie zdybiemy razem, to my po polsku gwarimy. Po polsku! No pewnie, po polsku! Wszystko po polsku! Po naszymu, tak! My w domu też po polsku. Po góralsku! Po polsku, ja co, że „gwarimy”, nie „mówimy”. Gwarim po góralsku, no! Ale no gwarimy! Jak z kostioła sie wyjdzie. Nie gwarimy po rumuńsku w domach (Nowy Sołonec, mężczyzna, ur. 1951).

Informatorka urodzona w Pleszy – wsi, w której gwarowego wariantu polszczyzny używało się na co dzień, po zamążpójściu przeniosła się do miasta Kimpulung Mołdawski. Mieszkają tam tylko trzy osoby, które podczas spisu ludności zadeklarowały polskie pochodzenie. Językiem codziennym oraz kodem używanym w sferze rodzinnej Polaków w tym mieście jest rumuński:

To nie mamy z kim tam rozmawiać i to potemu zapomniemy, ale jak zaczniemy to opowiadać, to potem wszystko. Nasz jenzyk jest pomieszana. Dialekt, dialekt, dialekt. Niepolska gramatikal. To tak Bukowina mo jeden dialekt inakszy, taki jako, no taka korczytura, jak opowiedzieć? Dialekt, polona dialekt ku jak znamy, nie gramatikal (Kimpulung Mołdawski, kobieta, ur. 1954).

W Bulaju – wsi, w której mieszkają Polacy – w jednej z rodzin usłyszeliśmy następujące relacje na temat używania mowy polskiej w życiu codziennym. Najpierw wypowiedziała się gospodyni:

My rozmawiamy po polsku. Ale że tak miszamy trochu. Po rumuńsku, po polsku. Ale my tak w domu. A jak córka moja z jej dziećmi, jej mąż Poliak, bo jest ze Sokoła, to on po polsku, ale, jak biała małuszka, to jak wyszła, jak już wyszła, bo siedziały pierwszy raz w bloku, to jak wyszła, to dała się z dziećmi, potem nie chciała mówić po polsku. Ona po polsku ino wiedziała, po rumuńsku nie wiedziała nic. Teraz nie chce mówić po polsku. I zrobiła dwie fakultaty. Mondro, uczyła się, a! Teraz ma, przyjdzie sobota, niedziela, to jak teraz, co to przyjechały te, jak się mówi, z drugich krajów, to mają wesela co dzień. A jak przyjeżdżają do pani córki, to rozmawiacie po polsku też, czy po rumuńsku? I po polsku, i po rumuńsku. Bo tak: zięciów ma pani Polaków, tak? Tak, oba Poliaki, tak. I synowo też Polka. A synowa skąd? Ale synowo je tutaj o prostu jak z tego, z tej drogi prosto tam o, tam były jej ojcowie (Bulaj, kobieta, ur. 1936).

Informatorzy we wszystkich badanych miejscowościach podkreślają, że dawniej nie wolno było brać żony lub męża innej narodowości; zakazy te były narzucane głównie przez rodziców oraz księdza. Jak zauważają badani z Bulaju, miało to m.in. wpływ na język, którym posługiwali się młodzi małżonkowie oraz na pierwszy język ich dzieci. Rodzice decydowali o dalszym losie swoich dzieci. Zwłaszcza rodzice panny dbali o to, by wydać ją za godnego kandydata: nie każdy Polak spełniał ich oczekiwania. W rumuńskich Waszkowcach rozmówca opowiada, że kiedyś w domu i dziadek, i babka oraz rodzice mówili po polsku, a teraz w tej wsi już Polaków nie ma. Wymienia imiona osób, które jeszcze mówiły po polsku, jednak zmarły w ostatnich latach. Jest to wieś sąsiadująca z obecną Ukrainą, w której mieszkają także Ukraińcy.

Powyższe komentarze można bardzo dobrze podsumować słowami rozmówczyni z Czerniowiec, której matka i ojciec byli Polakami i mówili po polsku, ona nauczyła się języków: rumuńskiego, rosyjskiego i ukraińskiego poza domem:

Po polsku tylko, tylko po polsku rozmawiali w domu. Umiał tato, przecież był Polak, on tam wszyscy, co pracowali, to musieli umieć po polsku, tak że on jeszcze bardzo dobrze wiedział polski język, zanim jeszcze poszedł się ożenić z moją matką. Dobra była moja matka, była dobra, po polsku wszystko, nawet jak ja poszła do rumuńskiej szkoły, nawet nie umiała po rumuńsku, to tylko wtedy zaczęła się uczyć po rumuńsku rozmawiać. Jak Moskale przyszli, ja w ogóle nie umiałam słowa żadnego, ale tak między dziećmi, tak jak jeszcze ja była nie taka była duża, to się raz-dwa nauczyłam i po ukraińsku, i po rosyjsku, to raz-dwa była nauka (Czerniowiec, kobieta, ur. 1934).

Używanie mowy polskiej na co dzień w sferze rodzinnej zależy od wielu czynników. Przede wszystkim ważne jest, w jakim języku do dzieci i wnuków zwracają się ich dziadkowie i rodzice. Sytuacja językowa w rodzinach osób biorących udział w badaniach była bardzo zróżnicowana. Sami rozmówcy wskazywali, że w domu jako dzieci rozmawiali po polsku, a założywszy rodzinę, z dziećmi mówili już w języku ukraińskim lub rumuńskim. Często zmieniali język lub zachowywali bilingwizm. Inaczej było u badanych, którzy urodzili się przed II wojną światową (liczba tych osób w szybkim tempie maleje). Polski był

językiem ich tożsamości i odrębności, jako Polacy czuli się lepsi od przedstawicieli pozostałych narodowości. Często porównują cechy swojej kultury materialnej i duchowej z cechami kultur swoich sąsiadów, uważając, że to polska kultura zajmuje wyższe miejsce w hierarchii wartości. Prowadząc badania, warto podchodzić do każdej wypowiedzi indywidualnie i analizować ją w sposób bardzo ostrożny. Należy brać pod uwagę to, jak bardzo trudne i skomplikowane były losy poszczególnych rodzin, uwarunkowania społeczne (po II wojnie światowej spora część Polaków wyjechała do Polski; rodziny zostały podzielone granicami), a także sytuacja polityczna po II wojnie światowej, która wyraźnie wpłynęła na kontekst używania języka oraz losy Polaków na Bukowinie. Uszczuplenie substratu polskiego niewątpliwie miało duży wpływ na wybór mowy w sferze rodzinnej. Współczesne obserwacje dotyczące wyboru i używania języka/języków w polskich rodzinach wskazują na znaczne zróżnicowanie sytuacji językowej. W miejscowościach, w których jest wielu Polaków, kontinuum językowe jeszcze trwa, ale często przeradza się w dwujęzyczność; wciąż jednak pierwszym językiem dzieci i wnuków pozostaje gwara polska. W innym otoczeniu w polskich rodzinach kontinuum językowe zostało przerwane. Zauważyć można kolejne etapy decydujące o przechodzeniu z języka polskiego na rumuński lub ukraiński. Są to: zawieranie związku małżeńskiego z partnerem/ką niemówiącym/ą po polsku; wyjazd ze wsi do miasta, a więc zmiana miejsca zamieszkania; rozpoczęcie nauki w szkole przez dzieci. Większość rodzin polskich na Bukowinie zmienia język domowy po zawarciu związku małżeńskiego lub w momencie, w którym dziecko zaczyna naukę szkolną.

Podsumowując, warto zwrócić uwagę, że na pierwszy plan wysuwa się czynnik rodzinny i postawa rodziców wobec używania języka w domu. Jeżeli w domu po polsku mówią wszystkie pokolenia, to jest szansa na zachowanie i przekazywanie kolejnym pokoleniom języka ojczystego w toku codziennej komunikacji. Sami rozmówcy podkreślali, że to przede wszystkim rodzina jest odpowiedzialna za to, czy ich dziecko mówi po polsku: jaki język jest językiem sfery domowej. Jeżeli wybierają język administracji państwowej i szkoły, to w związku z tym w kolejnych pokoleniach mowa polska zamiera. W małżeństwach mieszanych, w których jedno z rodziców mówi po polsku, a drugie posługuje się językiem większości (rumuńskim lub ukraińskim), sytuacja taka może przyczynić się do pełnego zaniku języka polskiego. W Czerniowcach, Pance, Storożyńcu i in. w wyniku zawierania małżeństw mieszanych język polski przestał być środkiem komunikacji w sferze rodzinnej. W Wikszanach, Bulaju, Mihowenach w małżeństwach mieszanych dominuje język rumuński. Tam, gdzie język polski jest zachowany (Nowy Sołonec, Pojana Mikuli, Plesza, Stara Huta, Dolne Piotrowce, Tereblecze,) główną rolę odgrywają rodziny, ich postawa wobec języka używanego w domu oraz jego transmisję międzypokoleniową.

Źródła (Informatorzy):

Bulaj, kobieta, ur. 1936.

Czerniowce, kobieta, ur. 1934.

Czerniowce, kobieta, ur. 1947.

Czerniowce, mężczyna, ur. 1949.

Frumosa, kobieta, ur. 1943.
Kimpulung Mołdawski, kobieta, ur. 1954.
Kocmań, kobieta, ur. 1951.
Kocmań, mężczyzna, ur. 1968.
Nowy Sołonec, kobieta, ur. 1956).

Literatura:

- Głuszkowski M., 2011, *Socjologiczne i psychologiczne uwarunkowania dwujęzyczności staroochrzestowanych regionu suwalsko-augustowskiego*, Toruń.
- Krasowska H., 2012, *Mniejszość polska na południowo-wschodniej Ukrainie*, Warszawa.
- Krasowska H., 2018, *Charakterystyka językowa polskiej gwary górali bukowińskich*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej”, 53, s. 185-203; DOI: 10.11649/sfps.2018.012.
- Krasowska H., Pokrzyńska M., Suchomłynow L., 2018, *Świadectwo zanikającego dziedzictwa. Mowa polska na Bukowinie: Rumunia-Ukraina*, Warszawa.
- Krasowska H., 2019, *Zmiany językowe i religijne w polskich rodzinach na pograniczu ukraińsko-rumuńskim*, w: *Dziedzictwo kulturowe w regionach europejskich. Odkrywanie, ochrona i (re)interpretacja*, Kocój E., Kosiek T., Szulborska-Łukaszewicz J. (red.), Kraków, s. 249-266.
- Krasowska H., 2020, *Identitatea lingvistică a polonezilor din Bucovina Carpatică*, [w:] *Polonezii din România. Repere identitare*, red. Anca Filipovici, Cluj-Napoca, s. 96-121.
- Krasowska H., 2021, *Polish speech in Bukovina – intangible cultural heritage*, Tyragetia, serie nouă, vol. XV [XXX], nr. 2, Istorie. Muzeologie, Chișinău, 2021 s. 327-332. https://www.nationalmuseum.md/ro/press_releases/journal_tyragetia/tyragetia_serie_noua_vol_xv_xxx_nr_2_istorie_muzeologie/ [19.12.2019].
- Levchuk P., 2020, *Trójjęzyczność ukraińsko-rosyjsko-polska Ukraińców niepolskiego pochodzenia*, Nowe w Glottodydaktyce. Studia lingwistyczne i pedagogiczne nr 5, Kraków.
- Miodunka W., 2016, *Biografia językowa jako jedna z metod badania dwujęzyczności*, [w:] *Bilingwizm polsko-obcy dziś. Od teorii i metodologii badań do studiów przypadków*, Dębski R., Miodunka W. (red.), Kraków, s. 49-88.
- Stempel-Gancarczyk K., 2020, *Procesy zanikania języka na podstawie badań gwar polskich na Bukowinie rumuńskiej*, Warszawa.

Migracje ludności białoruskojęzycznej na pograniczu białorusko-łotewskim

Migration of the Belarusian-speaking population on the Belarusian-Latvian borderland

Streszczenie: w artykule omówione zostały procesy migracyjne, odbywające się na szeroko rozumianym pograniczu białorusko-łotewskim, poczynając od czasów najdawniejszych po współczesność. Najdawniejsze związki bałtycko-słowiańskie sięgają ok. 3000 lat wstecz, kiedy to plemiona bałtyckie zamieszkiwały prawie cały obszar współczesnej Białorusi, o czym świadczą m.in. hydronimy. Granica zasięgu osadnictwa wschodniosłowiańskiego zmieniała się na przestrzeni wieków. W przypadku Białorusinów zamieszkujących na Łotwie największe migracje miały miejsce w okresie od połowy XIX wieku do lat 80. XX wieku.

Słowa kluczowe: migracje ludności, Bałtowie, Słowianie, Białorusini na Łotwie, pogranicze białorusko-łotewskie

Summary: This article discusses the migration processes taking place in the broadly understood Belarusian-Latvian borderland, from the earliest times to the present day. The oldest Baltic-Slavic relations date back about 3000 years ago, when the Baltic tribes inhabited almost the entire area of modern Belarus, as evidenced i.e. by hydronyms. The boundary of the range of East Slavic settlement has changed over the centuries. In the case of Belarusians living in Latvia, the greatest migrations took place in the period from the mid-19th century to the 1980s.

Key words: migrations, Balts, Slavs, Belarusians in Latvia, Belarusian-Latvian borderland

Wprowadzenie

Związki etniczne bałtycko-słowiańskie sięgają zamierzczłych czasów, tj. około 3000 lat wstecz, kiedy Bałtowie zamieszkiwali prawie całe ziemie współczesnej Białorusi. Poczynając od czasów najdawniejszych, a kończąc na współczesności można wydzielić szereg okresów, tj. okres osadnictwa bałtyckiego na ziemiach białoruskich, pojawienie się plemion wschodniosłowiańskich na tym terytorium (okres średniowiecza), migracje na pograniczu białorusko-łotewskim w czasach funkcjonowania pierwszych organizmów państwowych (np. księstwa połockiego), a następnie w czasach Wielkiego Księstwa Litewskiego i I Rzeczypospolitej. Z punktu widzenia pojawienia się osadnictwa białoruskojęzycznego w granicach późniejszej Łotwy kluczowy był okres od poł. XIX wieku oraz czasy Łotewskiej SRR.

Doprecyzowania wymaga użycie kilku terminów, odnoszących się do etniczności czy narodowości. We współczesnym rozumieniu tego słowa, trudno jest mówić o narodowości białoruskiej w odniesieniu do okresu wcześniejszego niż wiek XIX. W przypadku ludności zamieszkującej południowo-wschodnią Łotwę użycie terminu

„Białorusini” również budzi pewne wątpliwości terminologiczne. Jak zwraca uwagę prof. Ēriks Jēkabsons z Rygi, nie można mówić o Białorusinach na Łotwie jako narodzie wcześniej niż od roku 1905, tj. kiedy pojawiła się białoruska inteligencja (Jēkabsons 2001: 105). Wcześniej, ze względu na aspekty wyznaniowe i tożsamościowe, trudno jest tę ludność jednoznacznie zaklasyfikować do narodowości białoruskiej. Kwestię utrudnia jeszcze jeden czynnik, mianowicie deklarowana przez ludność wiejską tożsamość narodowa zazwyczaj nie pokrywa się z językiem kontaktów codziennych (tzn. gwara białoruską). Wiele osób na co dzień posługuje się białoruszczyzną, deklarując jednocześnie pochodzenie polskie. Zagadnienie kształtowania się tożsamości narodowej i identyfikacji została szerzej opisana w dwóch artykułach autora (Jankowiak 2008a; Янковяк 2013).

Kwestia migracji ludności białoruskiej na ziemię łotewskie była już wcześniej poruszana w różnych publikacjach, zarówno badaczy łotewskich, jak i białoruskich oraz polskich (np. Apine 1995; Apine, Volkovs 1998; Riekstiņš 2005; Jankowiak 2008b, Пухляк 2010; Apine 2017; Grzybowski 2021 i in.). W znamienitej większości publikacje te odnoszą się do całego obszaru współczesnej Łotwy oraz do ludności miejskiej, tj. tworzącej i uczestniczącej w życiu społeczno-kulturalnym i narodowościowym.

W niniejszym artykule chciałbym się skupić przede wszystkim na szeroko rozumianej strefie pogranicznej białorusko-łotewskiej i migracji ludności przygranicznej, głównie pochodzenia wiejskiego. W przypadku ludności wiejskiej możemy bowiem mówić o osobach białoruskojęzycznych (gwarą białoruską). Ludność miejska, poza wąskim gronem inteligencji i działaczy społeczno-kulturalnych, była i jest zazwyczaj rosyjskojęzyczna.

Od czasów najdawniejszych do rozbiorów Rzeczypospolitej

Uchwycenie wszystkich procesów migracyjnych i dokładne ich opisanie w odniesieniu do okresu sprzed piśmiennictwa jest mocno ograniczone i opiera się przede wszystkim na badaniach archeologicznych i językoznawczych. Już w latach 60. XX wieku rosyjski archeolog Valentin Shedov, jako jeden z pierwszych, rozwinął koncepcję o substracie bałtyckim, na którym uformował się tak etnos białoruski, jak i gwary białoruskie. Teoria ta jest obecnie przyjmowana przez wielu badaczy – archeologów, historyków i lingwistów (Sahanowicz 2001: 32; Bednarczuk 2010: 43–45; Barszczewska 2018 i in.).

W okresie od wieku VIII p.n.e. do VIII w.n.e. ziemię białoruską zamieszkiwały plemiona posługujące się dialektami bałtyckimi (por. Свяжынскі 1999). Zapewne byli to reprezentanci kultury dniewrowsko-dźwińskiej, zamieszkujący połocko-witebskie dorzecze Dźwiny i górny bieg Dniepru, przedstawiciele kultury ceramiki kreskowanej (obszar Białorusi środkowej, a także ziemi współczesnej Litwy i Łotwy). Spore wątpliwości budzi kultura miłogrodzka (zapewne obszar dorzecza Prypeci i środkowego Dniepru), uznawana przez jednych za słowiańską, przez innych za bałtycką. Z kolei kulturę zarubinięcką, funkcjonującą na dawnych ziemiach kultury miłogrodzkiej, uważa się już za słowiańską [Sahanowicz 2001: 31].

Tak z kolei najdawniejszą historię tych ziem opisuje Leszek Bednarczuk:

Zróznicowanie arealne bałtyckiej hydronimii Białorusi przemawia za hipotezą, że tu właśnie pod wpływem warunków geograficznych zaczęły kształtować się

różnice między plemionami zachodniobałtyckimi (część południowo-zachodnia), wschodniobałtyckimi (pojezierze północne) a Bałtami nadnieprzańskimi (południowy wschód), najwcześniej zasymilowanymi przez Słowian.

Na pierwotne terytorium Bałtów wschodnich nawarstwili się słowiańscy Krywicze, Bałtów zachodnich – Dregowicze, a Bałtów dniesprzańskich – Radymicze. Tak więc podział na Białą i Czarną Ruś oraz dialekty północno-wschodnie i południowo-zachodnie zdaje się odzwierciedlać różnicę między plemionami wschodnio- a zachodniobałtyckimi. Kolejne etapy sławizacji można śledzić pośrednio poprzez stopniowe zagęszczanie się na północnym zachodzie elementów bałtyckich w onomastyce, słownictwie i kulturze ludowej Białorusi (Bednarczuk 2010: 46, 47).

Dla nas najważniejszym obszarem do dalszej analizy jest pogranicze białorusko-łotewskie. Jak pisze smoleński archeolog Evgenij Shmidt, na przełomie VII i VIII w.n.e. na obszarze smoleńskiego Poddnieprza oraz witebskiego Podźwina przestaje istnieć tuszamańska kultura archeologiczna i na jej miejscu pojawiają się nowe plemiona – przedstawiciele kultury smoleńsko-połockich długich kurhanów, których odnosi się już do Krywiczów. W tym okresie na ziemiach wschodniej Łotwy uformowało się plemię Łatgalów. Zarówno Krywicze jak i Łatgalowie ukształtowali się na dawnej ludności tego obszaru, tj. wcześniejszych kulturach tuszamańskiej, bancarowskiej i innych, które funkcjonowały na tym obszarze (Шmidt 2006: 4).

Od momentu pojawienia się Słowian (zapewne w VI – VII w.) na ziemiach białoruskich następowała systematyczna sławizacja. Najpierw pojawili się oni na południu rzeki Prypeć, kiedy Bałtowie zamieszkiwali te ziemie już od dwóch tysięcy lat. Na północ od rzeki Prypeć ludność słowiańska zjawiała się najwcześniej w VIII w., a na północy i zachodzie Białorusi nie było ich aż do IX w. (Sahanowicz 2001: 33). Granica osadnictwa przemieszczała się systematycznie z każdym wiekiem na północny-zachód, a różni naukowcy starali się ustalić jej zasięg.

O obecności Bałtów na ziemiach północno-zachodniej Białorusi świadczy szereg faktów, jak np. wspólne elementy kultury materialnej, folklor, czy np. przedmioty (socha, duha, hołoble, jarzmo kulowe, przęślica łopatkowa i kijanka półwalcowa), a także wierzenia (por. kult kamienia i węża) (Bednarczuk 2010: 42, 43; Зинкявичюс 1996: 16, 17). Również historycy wskazują na kulturowe mieszanie się ludności słowiańskiej i bałtyckiej – przykładem czego jest szereg elementów bałtyckich wśród zabytków słowiańskich, czy łączenie cech obydwu grup w jednych i tych samych przedmiotach (Sahanowicz 2001: 33). Najczęściej w literaturze wskazuje się na systematyczny i naturalny proces asymilacji, a nie na militarne i krwawe podboje Bałtów. Jak zwraca uwagę Sahanowicz takiej teorii może jednak przeczyć to, że w wielu grodziskach bałtyckich z VII–VIII w. archeolodzy odnaleźli ślady pożarów, będących wynikiem konfliktów zbrojnych (Sahanowicz 2003: 33).

Granice zasięgu osadnictwa bałtyckiego na ziemiach białoruskich wyznaczano w różny sposób, jeden z nich to litewskie nazwy miejscowości z sufiksem na -iszki (por. Safarewicz 1956; Ochmański 1970). Zdaniem obydwu badaczy jest to południowa i wschodnia granica osadnictwa litewskiego, która w czasach przedhistorycznych biegła po linii Brasław – Narocz – Świr – wzdłuż Berezyny Dnieprowej (Berezynki) – brzegiem

Niemna do Hańczy. Pozostałości tego dawnego osadnictwa widać i na pograniczu białorusko-łotewskim, zarówno po stronie łotewskiej, jak i białoruskiej do dzisiaj istnieje szereg miejscowości, których nazwy utworzono za pomocą tego sufiksu. Z. Kurzowa uważała, że granica plemienna między Słowianami a wschodnimi Bałtami ustabilizowała się zapewne w wieku VII–VIII. Jej zdaniem biegła ona na wschód do miejscowości Ejszyszki i Traby, następnie na północny wschód w stronę Oszmiany i jeszcze bardziej na północ ku jezioru i miejscowości Świr, Widze, Brasław i dalej w stronę Dźwiny (Kurzowa 1993: 17). Litewski badacz, Zigmas Zinkevičius, wyznaczył granicę bałtycko-słowiańską w odniesieniu do VII w. (według linii przebiegającej przez dzisiejsze miasta Mińsk – Połock – Psków) i dla II poł. XII w. (linia: Grodno – Szczuczyn – Lida – Naliboki – Krewa – Brasław). Jego zdaniem ekspansja słowiańska rozpoczęła się później, niż wskazują inni badacze, tj. w wieku VIII–XIV, a bałtyckie wyspy na zdominowanym przez Słowian terytorium istniały nawet do wieku XII–XIII (Zinkevičius 1998: 54, 55; Зинкявичюс 1996: 38). Liczne wykopaliska archeologiczne a także sposób pochówku przekonują, że ludność słowiańska była obecna nad dolną Dźwiną od końca X – początku XI w. (Штыхаў і ін. 2000: 146–148).

Migracje ludności w kolejnych stuleciach wynikały z szeregu aspektów, m.in. wojen, epidemii czy klęsk nieurodzaju. Na przykład w XII wieku Ruś Kijowska, osłabiona licznymi wojnami, znacząco osłabła, stając się celem ekspansji państwa litewskiego (późniejszego Wielkiego Księstwa Litewskiego). W II poł. XVII wieku z kolei północne ziemie Rzeczypospolitej zostały znacząco spustoszone, umożliwiając ekspansję ludności z ziem białoruskich. Okres WKL i I Rzeczypospolitej to także czas uformowania się dialektów białoruskich i języka starobiałoruskiego. O ile w odniesieniu do czasów istnienia księstwa połockiego i podległych mu Hercyki i Kukenojsu należy mówić o dialekcie krywickim (będących załącznikiem późniejszego północno-wschodniego dialektu języka białoruskiego), to w przypadku czasów WKL i I Rzeczypospolitej można mowę miejscowej ludności pochodzenia słowiańskiego nazwać językiem starobiałuskim lub też w przypadku ludności wiejskiej – gwarami białoruskimi.

Jak pokazują powyżej przedstawione badania naukowców, w okresie do rozbiorów Rzeczypospolitej, w zasadzie nie można mówić o osadnictwie białoruskojęzycznym na ziemiach łotewskich w odniesieniu do ludności wiejskiej. Kontakty Witebska i Połocka oczywiście miały miejsce – był to handel z wykorzystaniem rzeki Dźwiny, kupcy działający w miastach hanzeatyckich, w tym w Rydze itd. O ile sławizacja ziem postępowała systematycznie, to nie wykraczała ona poza granice współczesnej Białorusi.

XIX wiek – I wojna światowa

W odniesieniu do samych ziem łotewskich o większej migracji ludności białoruskojęzycznej możemy mówić dopiero w połowie wieku XIX. Przynależność administracyjna do jednej guberni witebskiej (nazywanej też białoruską), kiepskie warunki życia, zniesienie prawa pańszczyźnianego (1861) i wybudowanie kolei żelaznej z Witebska do Dyneburga sprzyjały migracjom ludności w II poł. XIX i na początku XX wieku. Na początku wieku XIX Bałtowie stanowili około 90% ludności na ziemiach łotewskich, a pod koniec stulecia tylko 68%.

Migracja następowała w dwóch kierunkach, z jednej strony osoby białoruskojęzyczne przemieszczały się do Łatgalii, z drugiej strony wiek XIX to także pojawienie się łotewskich

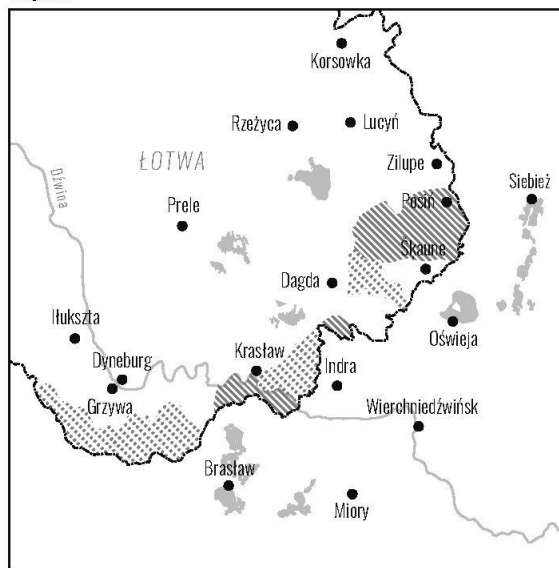
kolonii w guberni mińskiej, mohylewskiej i witebskiej (więcej zob. Кикуге 2018). Najwięcej osób białoruskojęzycznych osiedlało się w granicach guberni witebskiej, o wiele mniej w guberni kurlandzkiej. W przypadku osób przybywających do guberni witebskiej (Łatgalia) była to w większości ludność pochodzenia wiejskiego i osiedlająca się przy granicy białorusko-łotewskiej – okolice Posinia, Šķaune, Dagdy, Krasławia (por. Mapa 1). Dokładne określenie migracji w połowie XIX wieku jest utrudnione, co wynikało m.in. z faktu, że kategoria taka nie pojawiała się w oficjalnych dokumentach i publikacjach. Na przykład w odniesieniu do wieku XVIII i początku XIX autorzy *Słownika geograficznego królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich* wspominają głównie o Polakach i Niemcach w odniesieniu do interesującego nas obszaru, chociaż pojawia się termin „polsko-inflanccy Rusini: rzeka Zylupie zwana [...] u polsko-inflanckich Rusinów Sinią lub Sieniuchą [...], czy w odniesieniu do roku 1880: *ludność miejska składa się tu z Polaków, Rusinów, Żydów, Rosyan, i małej ilości Niemców, wiejską zaś stanowią głównie łotewscy włościanie i polscy właściciele dóbr [...]. Pomiędzy Łotyszami sporadycznie rozsiani są: Estowie, Litwini, starowiercy-Rosyanie, Rusini i Polacy-włościanie*. Autorzy zwrócili również uwagę, że Rusini byli w przeważającej większości wyznania katolickiego (SGKP III: 279, 282, 283). Można założyć, że pod terminem „Rusini” kryły się osoby białoruskojęzyczne bowiem autorzy *Słownika geograficznego* wyróżniali dodatkowo kategorię Rosjan i starowierców-Rosjan. Wprawdzie wspomina się o Rusinach mieszkających w miastach, ale Łatgalię charakteryzowały w tamtym okresie głównie wsie i niewielkie miasteczka – największe z miast, jak Rzeżyca np. w 1852 roku liczyła 1340 mieszkańców a Dyneburg w 1860 roku – 13.000. Znaczący przyrost ludności w Łatgalii, w tym za sprawą migracji, nastąpił dopiero w II poł. XIX wieku. O Rusinach pod koniec XIX wieku pisał również Gustaw Manteuffel: *znajdują się tylko na pograniczu Siebieskiego i Dryzieńskiego powiatu, a mianowicie w dobrach Landskorona, Posiń i ich okolicach* (Manteuffel 1879: 48).

Jak podaje grodzieński historyk Andrzej Tichomirow, opierający się na statystykach z połowy XIX wieku, Białorusini stanowili już znaczący odsetek ludności Łatgalii. W powiecie lucyńskim było to 20,6% miejscowej ludności (14.031 osób, z czego Białorusini-katolicy 4262 i Białorusini-prawosławni 9.763), w powiecie rzeżyckim 18,1% (16.186 osób, z czego 445 Białorusinów-katolików i 15.741 Białorusinów-prawosławnych) oraz w powiecie dźwińskim 6,9% (7617 osób, 2094 Białorusinów-katolików i 7523 Białorusinów-prawosławnych) (Tichomirow 2005).

Z jednej strony była to ludność przede wszystkim pochodzenia wiejskiego, z drugiej strony przybyła głównie z ziem pogranicznych. Spory odsetek ludności białoruskiej na ziemiach dawnych Inflant Polskich wykazał także I spis carski z 1897 roku (*Первая всеобщая* 1897). Według danych carskich w powiecie lucyńskim Białorusini stanowili 20,5% z 128,5 tys. mieszkańców, w powiecie rzeżyckim 5,4% z 136,4 tys., a w powiecie dźwińskim 13,8% z 237 tys. mieszkańców.

Znając metody administracji carskiej stosowane przy spisach ludności można założyć, że zdecydowana większość wspomnianej powyżej ludności była białoruskojęzyczna lub dwujęzyczna białorusko-polska.

Mapa 1.



Mniejszość białoruska na ziemiach łotewskich pod koniec XIX w.

Źródło: *Latvijas vēstures atlants*, Rīga 2005, s. 28



* współczesne nazwy miejscowości w języku polskim

Mapa 1. Rozmieszczenie ludności białoruskiej pod koniec XIX wieku (źródło: M. Jankowiak, *Współczesne gwary białoruskie na Łotwie*, Praha 2018, s. 25)

Ludność białoruskojęzyczna osadzała się również w guberni kurlandzkiej. Herbert von Bienenstamm określił ich liczbę w odniesieniu do lat 60. XIX wieku na około 700 osób, przede wszystkim chłopów przynależących do Kościoła unickiego. Aleksander Fedorowicz Rittich podawał z kolei, że w 1867 roku Białorusinów w powiecie ilukszańskim było 6823. Należy jednak podkreślić, że w odniesieniu do tamtego okresu trudno było jednoznacznie przypisać ludność katolicką do jednej czy drugiej narodowości, a likwidacja Kościoła unickiego przez Moskwę także dawała możliwość manipulowania przy danych statystycznych (Janicki 2011: 341, 342). Jak pisze w swojej książce historyk, spora część ludności przyjeżdżała w poszukiwaniu pracy i lepszych warunków życia.

Migracji ludności sprzyjała przede wszystkim przynależność administracyjna Witebszczyzny i Łatgalii do jednej guberni, to samo prawo i brak realnej granicy państwowej, chociaż granice naturalne stanowiły niewątpliwie poważną przeszkodę – np. rzeka Dźwina.

Wspomnienia o tych czasach zachowały się np. w wypowiedziach najstarszego pokolenia moich respondentów. Ich rodzice i dziadkowie opowiadali np. o najmowaniu się do pracy „u panów”, których posiadłości były kilka czy kilkanaście kilometrów dalej, tj. po drugiej stronie przyszłej granicy:

[W czasach carskich] panowie nadal tam mieszkali, w miejscu, w którym stał ten zniszczony kościół, byli to panowie i ziemia, oni mieszkali tutaj, a tam, w pobliżu rzeczki, wieś nazywała się Garań i tam był dwór. Byli tam panami i bogaci [byli]. Byli [to] z pewnością polscy panowie, jak mówiono. Nawet nie pamiętam, to było bardzo dawno temu, nie za moich czasów. To moja mama i tata dobrze to zapamiętali, są starsi, moja mama urodziła się w piątym roku [tj. 1905] i chodzili pracować u panów¹ [K 1926 Pasiene]².

Okres międzywojenny

Wraz z powstaniem niepodległego państwa łotewskiego w 1918 roku znacząco zmieniła się sytuacja dla ludności pogranicznej. Przede wszystkim pojawiła się granica administracyjna, strzeżona przez pograniczników. Odnosiło się to głównie do terytorium granicznego z Białoruską i Rosyjską SRR. Aż do czerwca 1940, kiedy Łotwa została zajęta przez Związek Sowiecki, przekraczanie tej granicy było nielegalne i groziło poważnymi konsekwencjami (więcej o granicy zob. Jankowiak 2022). Tak przekraczanie granicy Łotwy z Białoruską SRR wspomina jedna z moich rozmówczyń:

Urodziłam się w [sowieckiej] Białorusi. Na granicy była Łotwa i nie wolno nam [było] jechać na Łotwę. Nie podjeżdżaj blisko Łotwy! Ponieważ są wrogami! A moja mama była Białorusinką [z Łotwy] i bardzo chciała jechać do swojej ojczyzny. I wreszcie granica się otworzyła [w czasach sowieckich] i chwała Bogu. Moja mama pochodziła z Łotwy, a tata był Białorusinem [ze wschodniej Białorusi]. A ona [moja mama] spokojnie pojechała do tej Łotwy, granica jest niedaleko, żeby przywieźć trochę soli. Bo bez soli nie ugotujesz szczawiu. Tam dostała tę sól i musiała wracać do domu po ciemku, żeby nikt jej nie zauważył, ale i tak pojechała na Łotwę po sól [K 1927 Śkaune].

Przekraczanie granicy białorusko-łotewskiej w tamtym okresie było bardzo niebezpieczne i wśród opowieści respondentów są wspomnienia o tym, że ktoś z rodziny czy sąsiadów przeszedł na stronę sowiecką i już nigdy więcej go nie zobaczono. Osoby z Łotwy

¹Rodzice rozmówczyni pochodzili z wioski po białoruskiej stronie granicy i chodzili na prace zarobkowe „do panów” na stronę łotewską.

² Wszystkie wypowiedzi zostały przetłumaczone z gwary białoruskiej na język polski. Skrót oznacza kolejno M/K – mężczyzna, kobieta, 1926 – rok urodzenia, Pasiene – nazwa miejscowości.

zazwyczaj były uznawane za wrogów ZSRR i szpiegów, za co rozstrzeliwano, a w lepszej sytuacji zsyłano np. na Syberię. Łotysze również strzegli swojej granicy bardzo dokładnie:

Podczas rządów [Karlisa] Ulmanisa było bardzo ciężko, mieliśmy zakazane nawet pracować w pobliżu granicy, bardzo ciężko. Białorusini obserwowali tam, a tutaj Łotysze [K 1932 Šķaune].

Migracja z Białorusi Wschodniej nie miała zatem realnie miejsca. Inaczej wyglądała sytuacja w przypadku ludności zamieszkującej północne ziemie II Rzeczypospolitej. Wiele osób z pobliskiej Brasławszczyzny i Miorszczyny jeździło na Łotwę na prace zarobkowe. Były to jednak osoby posiadające polskie dokumenty i zazwyczaj podające narodowość polską choć na co dzień posługujące się często gwarą białoruską. Historyk Jerzy Grzybowski tak opisuje to zagadnienie w swojej monografii:

Interesującym zagadnieniem jest struktura regionalna i społeczno-zawodowa polskiego wychodźstwa w państwach bałtyckich. Ruch emigracyjny na Łotwę w pierwszych latach swojego istnienia miał charakter wybitnie regionalny. W okresie 1928–1930 polscy emigranci zarobkowi w 100% pochodzili z województwa wileńskiego³. [...] W 1931 r. z Wileńszczyzny pochodziło 82,4% spośród wszystkich polskich emigrantów sezonowych na Łotwie. W latach trzydziestych ponad 71% ogółu emigrantów z województwa wileńskiego, którzy w 1931 r. wyjechali za granicę, stanowiły osoby, które udały się do prac sezonowych na Łotwę. [...] Przez pierwsze kilka lat rekrutacją objęto tylko powiat brasławski. Z czasem rozszerzyła się ona na całe województwo wileńskie. Robotnicy sezonowi przeważnie pochodzili z powiatów nadgranicznych: brasławskiego, dziśieńskiego, święciańskiego i postawskiego.

Historyk podaje w swojej monografii dane statystyczne, zgodnie z którymi z powiatu brasławskiego na Łotwę przyjechało w 1928 roku 365 osób, w 1931 – 3918, w 1933 – 2894, 1935 – 5884, a w 1938 – 2610 osób (Grzybowski 2021: 156–160).

Migracja zarobkowa z lat 30. XX wieku zachowała się także w pamięci moich najstarszych respondentów, tak ją wspomina mieszkaniec Przydrujska:

I napracowałem się [w życiu], ja pracowałem na Łotwie, trzydziesty siódmy i trzydziesty ósmy, dwa lata przepracowałem na Łotwie u gospodarzy, jako robotnik, za pracę, za pracę [jeździłem], czysto tak, żeby zarobić. U nas [w Polsce koło Mior] tak nie było, taniej było u panów, mało płacili, a ja otrzymywałem tysiąc latów od gospodarza na Łotwie [...]. Janas jego nazywali, ot, tego gospodarza [...] u nich takie gospodarstwa były, nie jak wsie u nas, a gospodarstwa, chutory takie. Takie większe, ziemi po 50 czy po 60 hektarów, gospodarze trzymali po 2 po 3 robotników. Bardzo dobrze płacili [M 1920 Przydrujsk].

³ W granicach województwa wileńskiego znajdowała się także Brasławszczyzna i Miorszczyna, czyli regiony znajdujące się przy granicy z Łotwą.

Dane statystyczne, pochodzące z oficjalnych spisów ludności międzywojennej Łotwy, pokazują znaczący odsetek ludności białoruskiej w tym kraju – w roku 1920 było to 75 tys. Białorusinów, w 1925 – 38 tys. a w 1935 – 26,8 tys. Poza migracją zarobkową z ziem II Rzeczypospolitej należy mówić przede wszystkim o migracji wewnętrznej – wiele osób wyjeżdżało z biedniejszej Łatgalii do zachodnich regionów Łotwy. Tak prace u bogatszych łotewskich gospodarzy wspomina mieszkanka Posinia:

Ojciec zmarł wcześnie i zostaliśmy sami. Harowaliśmy, chutor był, osiem hektarów, no i jeszcze kilka tam sotek ziemi. Harowaliśmy sami, ja najstarsza spośród braci. Wyjeżdżaliśmy i do Rygi, i za Rygę, w Zemgalii, w Widzeme tam, robiliśmy, na sezon, na lato, ktoś pasł krowy, ktoś przy torfie. Brat był chory, tak i ja harowałam, i siałam [na polu] i kosiłam i wszystko [robiłam]. A potem przyszli Ruscy [K 1928 Posiń].

Okres Łotewskiej SRR

Pod koniec II wojny światowej i tuż po jej zakończeniu wiele osób przybywało na ziemię łotewskie ze wschodniej Białorusi oraz Pskowszczyzny po jedzenie. Ze wspomnień moich współrozpamiętujących wynika, że o ile ludność zamieszkującą po łotewskiej stronie granicy Niemcy traktowali względnie łagodnie, to osoby po drugiej stronie granicy już nie – wsie na Brasławszczyźnie czy Miorszczyźnie były często nachodzone przez Niemców czy oddziały SS, miejscową ludność rozstrzeliwano, a wsie palono. Najgorzej sytuacja wyglądała na przygranicznych terenach po stronie Białorusi Wschodniej i Pskowszczyźnie – tam miejscowa ludność była traktowana najgorzej przez okupanta. Poziom strat widać chociażby na dzisiejszych mapach – o ile w okolicach Brasławia czy Mior znajduje się wiele wsi, to już w okolicach Bigosowa czy Oświei jest pusto. Tak uchodźców ze wschodniej Białorusi i Rosji wspomina mieszkanka Posinia:

[Po wojnie] z Rosji przychodzili więcej, no, prosili o wszystko, bo tam wszystko [u nich] było spalone. Przychodzili do nas i my im pomagaliśmy, dawaliśmy to przenocować, to prosili jedzenia, czy ubranie, to dawaliśmy co u nas było. No za dużo nie było, sami biednie żyliśmy [K 1928 Posiń].

Przynależność Łotwy do Związku Sowieckiego zmieniła sytuację – granice przestały istnieć, a miejscowa ludność mogła poruszać się bez większych przeszkód. Lata powojenne to ogromny wzrost liczby Białorusinów na Łotwie, których w 1959 było 61,6 tys., w 1970 – 94,9 tys. a w 1989 roku aż 119,8 tys. Wielu z nich jechało do miast do powstających zakładów przemysłowych, fabryk oraz też do pracy np. w wojsku. W przypadku ludności wiejskiej i pogranicznej były w zasadzie trzy główne powody migracji – podniesienie standardu życia, praca w nowo powstających kołchozach oraz śluby.

Na ziemi dawnych Inflant Polskich przybywały przede wszystkim osoby z terenów przygranicznych. Ludność chłopska znajdowała pracę w nowo powstających kołchozach (rejon krasławski), ponadto otrzymywała dokumenty, kawałek ziemi, dom czy mieszkanie

w bloku⁴. Była to pierwsza fala migracji, mająca miejsce w II poł. lat 40. XX wieku oraz w latach 50., pozostałe fale to głównie lata 60. i 70. W kolejnych falach ludzie przyjeżdżali do Łatgalii podejmować pracę w przemyśle ciężkim (Dyneburg, Rzeżyca, Lucyn, Krasław), leśnym (Dagda, Krasław) oraz włókienniczym i spożywczym (Krasław, Dagda, Rzeżyca, Lucyn) (Jankowiak 2009: 272).

Tak powód swojego przyjazdu wspominali moi informatorzy:

U nas było kiepsko. Nie było ziemi, wiele dzieci w rodzinie. Tutaj dawali po 50 srotek ziemi, robotę w kolchozie, chatę [K 1923 Gaisieli].

A my przyjechaliśmy dlatego, że u nas kolchozy były bardzo biedne. Nie płacili. Pracowałam razem z tatą, tata był koniuchem, a ja pracowałam każdy dzień, bez weekendów i w niedziele. I my dostawaliśmy, to na stare pieniądze, 600 rubli na dwóch. I trzeba było żyć z [swoich] rąk i ziemi tylko. Za co kupisz chleb? Tutaj [na Łotwie] było lepiej. Pierwsze dwa lata też było ciężko, ale potem stało lepiej. Do pracy chodziliśmy tutaj niedaleko, bardzo dobrze [było] [K 1927 Weborne].

Większość moich respondentów, pochodzących z miejscowości przygranicznych, przyjechało pracować do nowo powstałych kolchozów bądź też w celach matrymonialnych. Nierzadko zdarzało się, że współmałżonek po ślubie przejechał kilka czy kilkanaście kilometrów na północ i w 1991 roku okazało się, że znajduje się w niepodległej już Łotwie, która kontroluje granice z Białorusią.

Lata niepodległej Łotwy

W 1991 roku Łotwa odzyskała niepodległość i ponownie pojawiła się strzeżona przez pograniczników granica, szczególnie po akcesji Łotwy do NATO i Unii Europejskiej. Swobodne przemieszczanie się z Białorusi do Łotwy nie było już możliwe. Od 30 lat następuje systematyczne wyludnianie wsi w południowo-wschodniej Łotwie, a młodzież wyjeżdża w poszukiwaniu lepszego życia i pracy do Dyneburga, Rygi lub też poza Łotwę – najczęściej celem jest Skandynawia, Wielka Brytania oraz Irlandia. Kolejne spisy ludności Łotwy pokazują zmniejszającą się liczbę Białorusinów – w 1992 roku – 117,2 tys., w 2000 – 97,1 tys., w 2005 – 88,3 tys. a w 2017 r. – 64,3 tys.

W przypadku ludności wiejskiej po białorusku rozmawia najstarsze pokolenie urodzone przed II wojną światową, co oznacza w krótkiej perspektywie (kilku lub maksymalnie kilkunastu lat) naturalny koniec migracji osób białoruskojęzycznych. W przypadku ludności miejskiej językiem białoruskim od dziesiątków lat posługuje się tylko bardzo wąska grupa inteligencji i działaczy społeczno-kulturalnych.

Podsumowanie

Związki białorusko-łotewskie sięgają odległego średniowiecza, kiedy to plemię Krywiczów powstało na dawnym substracie bałtyckim. Przez całe stulecia następowała

⁴ W pierwszych latach po wojnie w Białoruskiej SRR ludność wiejska nie miała paszportów, dokumenty otrzymywali dopiero po przybyciu do Łotewskiej SRR

powolna sławizacja ziem białoruskich, jednak do poł. XIX wieku możemy mówić o zwartym osadnictwie bałtyckim, które sięgało nieco na południe od współczesnej granicy z Białorusią. Znaczące zmiany nastąpiły dopiero w II poł. XIX wieku, kiedy ludność białoruskojęzyczna emigrowała na północny-zachód. O ile przemieszczanie się ludności w tym okresie należy wiązać przede wszystkim z administracyjną przynależnością do jednej guberni, uwarunkowaniami ekonomicznymi, ale też głodem, epidemiami i zawieraniem małżeństw, to wielka migracja po II wojnie światowej w dużej mierze była wywołana polityką ZSRR, kiedy to władze w Moskwie nie tylko dążyły do szybkiej industrializacji Łotewskiej SRR, ale również aktywnie sterowały polityką narodowościową i migracjami w celu uzyskania wymiernych korzyści politycznych.

Analizując migracje tylko osób białoruskojęzycznych, a nie wszystkich ludzi deklarujących narodowość białorską, należy podkreślić przede wszystkim jej wiejski i pograniczny charakter. Przemieszczanie się osób posługujących się gwarami białoruskimi na ziemię łotewskie miało charakter bardziej masowy w dwóch okresach – od połowy XIX wieku do I wojny światowej oraz w okresie Łotewskiej SRR (1945–1991). W odróżnieniu od emigracji miejskiej (Ryga, Dyneburg, Lipawa i inne miasta), która zazwyczaj była rosyjskojęzyczna i ukierunkowana na pracę w przemyśle, służbach mundurowych czy edukację, ludność wiejska z miejscowości przygranicznych przyjeżdżała do powstających kołchozów, sowchozów oraz w celach matrymonialnych.

Liczbę ludności posługującej się gwarą białorską ocenia się na kilkadziesiąt osób i są to przedstawiciele najstarszej generacji urodzonej w latach 20., 30. i częściowo 40. XX wieku (por. Jankowiak 2020: 105–111). Uwzględniając nie tylko sytuację migracyjną, ale przede wszystkim zapas demograficzny tej części Łotwy oraz brak perspektyw na szersze otwarcie granic na migrację zarobkową z Białorusi, należy stwierdzić, że w najbliższym czasie dawna migracja białoruskojęzyczna na analizowanych ziemiach przestanie istnieć. Wieloletnie badania terenowe autora pokazały, że następuje powolna, ale systematyczna lettyzacja i rusyfikacja pogranicznych miejscowości zamieszkiwanych niegdyś masowo przez ludność białoruskojęzyczną.

Literatura:

- Apine I., 1995, *Baltkrievi Latvijā*, Rīga.
- Apine I., 2017, *Baltkrievu etnoss latvju zemē (līdz 1941). Priekšvēstures pētījumi, pirmais padomju gads*, [w:] sast. V. Hermanis, *Saprast Baltkrieviju*, Rīga, s. 30–38.
- Apine I., Volkovs V., 1998, *Slāvi Latvijā (Etniskās vēstures apcerējums)*, Rīga.
- Barszczewska N., 2018, *Bałtycko-słowiańska geneza języka białoruskiego*, „Rozprawy Komisji Językowej ŁTN”, t. LXVI, s. 21–37.
- Bednarczuk L., 2010, *Językowy obraz Wielkiego Księstwa Litewskiego. Millennium Lithuaniae MIX–MMIX*, Kraków.
- Grzybowski J., 2021, *Emigracja zarobkowa z Polski do Łotwy i Estonii w latach 1928–1939*, Warszawa.
- Janicki A., 2011, *Kurlandia w latach 1795–1915. Z dziejów guberni i jej polskiej mniejszości*, Gdańsk.

- Jankowiak M., 2008a, *Kilka uwag o czynnikach kształtujących tożsamość narodową mniejszości białoruskiej na Łotwie (na przykładzie rejonu krasławskiego)*, [w:] red. A. Zielińska, A. Engelking, E. Golachowska, *Rodzina – Tożsamość – Język. Z badań na pograniczu słowiańsko-bałtyckim*, Warszawa, s. 69–93.
- Jankowiak M., 2008b, *Białorusini Łatgalii – autochtoni czy imigranci?*, „Acta Albaruthenica” 8, Warszawa 2008, s. 264–274.
- Jankowiak M., 2020, *Belarusian and its subdialects in Latvia: history, present day, perspectives*, „Linguistica Lettica” 28, s. 94–117.
- Jankowiak M., 2022, *Image of the Border in the memory of Belarusian-speaking inhabitants of south-eastern Latvia*, [w:] red. M. Jankowiak, K. Kascian, *In the shadow of other. Belarusian-Latvian relations from the past to nowadays*, Praha [w druku].
- Jēkabsons Ē., 2001, *Baltkrievi Latvijā 1918–1940. gadā*, „Latvijas Vēstures institūta žurnāls” 4(41), s. 104–133.
- Kurzowa Z., 1993, *Język polski Wileńszczyzny i kresów północno-wschodnich XVI–XX w.*, Warszawa-Kraków.
- Manteuffel G., 1897, *Inflanty Polskie poprzedzone krótkim rzutem oka na siedmiowiekową przeszłość całych Inflant*, Poznań.
- Ochmański J., 1970, *Pogranicze litewsko-krywickie w epoce plemiennej*, „Przegląd Historyczny” LXI/2, s. 183–191.
- Riekstiņš J., 2005, *Colonization and Russification of Latvia 1940–1989*, [w:] *The Hidden and Forbidden History of Latvia under Soviet and Nazi Occupation 1940–1991*, Rīga, s. 228–242.
- Sahanowicz H., 2001, *Historia Białorusi do końca XVIII wieku*, Lublin.
- Safarewicz J., 1956, *Litewskie nazwy miejscowe na -iszki*, „Onomastica” II, s. 15–63.
- SGKP III: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, 1880–1914, F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walewski, Warszawa.
- Tichomirow A., 2005, *Struktura wyznaniowa i etniczna guberni witebskiej w pierwszej połowie lat 60. XIX wieku*, [w:] red. E. Skrobowski, *Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi*, Grodno 2005.
- Zinkevičius Z., 1998, *The history of the Lithuanian language*, Vilnius.
- Зинкявичюс З., 1996, *Восточная Литва в прошлом и настоящем*, Vilnius.
- Кикутс Т., 2018, *Возникновение латышских колоний на белорусских землях*, [в:] *Латвия-Беларусь 1918–2018*, М. Королёв (гл. ред.), Минск, с. 18–43.
- Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года*, Ст. Петербург.
- Пухляк О., 2010, *Славянская история Латвии. С древнейших времён до конца XVII века*, Рига.
- Свяжынскі У., 1999, *Балты й балцкія гаворкі ў старажытнай Беларусі*, „Кантакты і дыялогі” № 4, Мінск, с. 15–21.
- Шмидт Е., 2006, *Кривичи и латгалы (в свете археологических данных)*, [в:] *Беларусь і Латвія: адміністрацыйнае, сацыяльна-эканамічнае і культурнае ўзаемадзеянне ў Дзвінскім рэгіёне. Матэрыялы Міжнароднай навуковай канферэнцыі «Разам на працягу стагоддзяў (беларуска-латышскія*

ўзаемадачыненні ў Дзвінскім рэгіёне)». Віцебск 14-15 лістапада 2006 г., Мінск, с. 4–15.

Штыхаў Г., Лысенка П., Каробушкіна Т., Звяруга Я., 2000, *Усходнеславянскія саюзы плямён*, [w:] *Гісторыя Беларусі. Старажытная Беларусь*, пад рэд. М. Ермаловіча, Мінск.

Янковяк М., 2019, *Фармаванне ідэнтычнасці беларусаў Латвіі*, [в:] *Беларусь у эпоху геапалітычных і сацыяльных зрухаў новага і навейшага часу. Да 25-годдзя Кафедры гісторыі Беларусі новага і навейшага часу Гістарычнага факультэта Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта. Матэрыялы міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі*. Мінск 22 лістапада 2019 г., Мінск, с. 85–89.

References:

Apine I., 1995, *Baltkrievi Latvijā*, Rīga.

Apine I., 2017, *Baltkrievu etnoss latvju zemē (līdz 1941). Priekšvēstures pētījumi, pirmais padomju gads*, [w:] Hermanis V. (red.), *Saprast Baltkrieviju*, Rīga, pp. 30–38.

Apine I., Volkovs V., 1998, *Slāvi Latvijā (Etniskās vēstures apcerējums)*, Rīga.

Barszczewska N., 2018, *Bałtycko-słowiańska geneza języka białoruskiego*, „Rozprawy Komisji Językowej ŁTN”, t. LXVI, pp. 21–37.

Bednarczuk L., 2010, *Językowy obraz Wielkiego Księstwa Litewskiego. Millennium Lithuaniae MIX–MMIX*, Kraków.

Grzybowski J., 2021, *Emigracja zarobkowa z Polski do Łotwy i Estonii w latach 1928–1939*, Warszawa.

Janicki A., 2011, *Kurlandia w latach 1795–1915. Z dziejów guberni i jej polskiej mniejszości*, Gdańsk.

Jankowiak M., 2008a, *Kilka uwag o czynnikach kształtujących tożsamość narodową mniejszości białoruskiej na Łotwie (na przykładzie rejonu krasławskiego)*, [w:] red. A. Zielińska, A. Engelking, E. Golachowska, *Rodzina – Tożsamość – Język. Z badań na pograniczu słowiańsko-bałtyckim*, Warszawa, s. 69–93.

Jankowiak M., 2008b, *Białorusini Łatgalii – autochtoni czy imigranci?*, „Acta Albaruthenica” 8, Warszawa 2008, pp. 264–274.

Jankowiak M., 2020, *Belarusian and its subdialects in Latvia: history, present day, perspectives*, „Linguistica Lettica” 28, pp. 94–117.

Jankowiak M., 2022, *Image of the Border in the memory of Belarusian-speaking inhabitants of south-eastern Latvia*, [w:] red. M. Jankowiak, K. Kascian, *In the shadow of other. Belarusian-Latvian relations from the past to nowadays*, Praha [in print].

Jēkabsons Ē., 2001, *Baltkrievi Latvijā 1918–1940. gadā*, „Latvijas Vēstures institūta žurnāls” 4(41), pp. 104–133.

Kikuts T., 2018, *Vozniknovenye latyshskich koloniy na belorusskikh zemliakh*, [w:] *Latviya-Belarus' 1918-2018*, M. Koroliov (gl. red.), Minsk, pp. 18–43.

Kurzowa Z., 1993, *Język polski Wileńszczyzny i kresów północno-wschodnich XVI–XX w.*, Warszawa-Kraków.

- Manteuffel G., 1897, *Inflanty Polskie poprzedzone krótkim rzutem oka na siedmowiekową przeszłość całych Inflant*, Poznań.
- Ochmański J., 1970, *Pogranicze litewsko-krywickie w epoce plemiennej*, „Przegląd Historyczny” LXI/2, pp. 183–191.
- Pervaya vseobshchiaya perepis' naseleniya Rossiyskoy imperii 1897 goda*, St. Peterburg.
- Pukhlyak O., 2010, *Slavyanskaya istoriya Latvii. S drevneyshikh vremion do konca XVII veka*, Riga.
- Riekstiņš J., 2005, *Colonization and Russification of Latvia 1940–1989*, [w:] *The Hidden and Forbidden History of Latvia under Soviet and Nazi Occupation 1940–1991*, Rīga, pp. 228–242.
- Sahanowicz H., 2001, *Historia Białorusi do końca XVIII wieku*, Lublin.
- Safarewicz J., 1956, *Litewskie nazwy miejscowe na -iszki*, „Onomastica” II, pp. 15–63.
- Shmidt E., 2006, *Krivichi i latgaly (v svete arkheologicheskikh dannyykh)*, [w:] *Belarus' i Latviya: administracyynaye, sacyyal'na-ekanamichnaye i kul'turnaye ŭzayemadzeyanne ŭ Dzviniskim regiyone. Materyyaly Mizhnarodnay navukovay kanferencii «Razam na prasiagu stagoddziaŭ (belaruskaja-latyšshskaja ŭzayemadzeyanni ŭ Dzviniskim regiyone)»*. Vicebsk 14–15 listapada 2006 g., Minsk, pp. 4–15.
- Shtykhaŭ G., Lysenka P., Karobushkina T., Zvyaruga Y., 2000, *Uskhodneslavyanskiya sajuzы plyamion*, [w:] *Gistoryya Belarusi. Starazhytnaya Belarus'*, pad red. M. Yermalovicha, Minsk.
- SGKP III: *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, 1880–1914, F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walewski, Warszawa.
- Svyazhynski U., 1999, *Balty i balckiya gavorki ŭ starazhytnay Belarusi*, „Kantakty i dyjaloży” № 4, Minsk, pp. 15–21.
- Tichomirow A., 2005, *Struktur wyznaniowa i etniczna guberni witebskiej w pierwszej połowie lat 60. XIX wieku*, [w:] red. E. Skrobocki, *Problemy świadomości narodowej ludności polskiej na Białorusi*, Grodno 2005.
- Yankovyak M., 2019, *Farmavanne identychnasci belarusaŭ Latvii*, [w:] *Belarus' u epokhu geapalitychnyykh i sacyyal'nykh zrukhaŭ novaga i naveyshaga chasu. Da 25-goddzia Kafedry gistoryi Belarusi novaga Da 25-goddzia Gistarychnaga fakul'teta Belaruskaga dzyarzhauŭnaga ŭniversiteta. Materyyaly mizhnarodnay navukova-praktychnay kanferencii*. Minsk 22 listapada 2019 g., Minsk, pp. 85–89.
- Zinkevičius Z., 1998, *The history of the Lithuanian language*, Vilnius.
- Zinkjavichius Z., 1996, *Vostochnaya Litva v proshlom i nastojashchem*, Vilnius.

Stefan Grzybowski

(Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Polska)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7683-0911>

Рассказы староверов из Польши

The stories of the Old Believers living in Poland

Аннотация: Статья содержит 6 оригинальных рассказов и одно стихотворение, записанные во время диалектологических экспедиций к старообрядцам сотрудников, аспирантов и студентов УНК в сувалкском и августовском регионах в 2004-2015 гг. Три текста – это библейские истории (Исход израильтян из Египта, Адам и Ева, Крещение Христа), один поясняет некоторые аспекты старообрядческого вероисповедования (Значение креста у старообрядцев). Остальные рассказы описывают судьбы старообрядцев во время II мировой войны. В стихотворении и двух рассказах представлена история вывоза жителей деревень Габовы-Гронды и Бур на принудительные работы в Германию, сражения под Кёнигсбергом в 1945 г., а также историю возвращения их на свои подворья после войны. Тексты записаны в русском транскрипте и сопровождаются комментариями и объяснениями на русском языке.

Słowa kluczowe: staroobrzędowcy w Polsce, teksty opowieści, wiersz, tematyka religijna, II Wojna Światowa

Summary: This paper contains 6 original stories of the Old Believers living in Poland, and one short poem as well. They were recorded during dialectological expeditions of the Nicolas Copernicus University (Toruń) researchers in the region of Suwałki and Augustów in 2004–2015. Three stories contain retelling biblical tales (Exodus of the Israel from Egypt, The Sin of Adam and Eve, The Baptising of Christ), another explains some aspects of Old Believers' creed (the Value of the Cross). The poem and two stories deal with the sad experience of the Old Believers in the Second World War describing the exportation of the Old Believers from the villages Gabowe Grądy and Bór to Germany for forced labour, their existence there, the battles of Königsberg in 1945 and their adventurous comeback home. The texts are published in the special Russian transcript and provided with commentaries in Russian.

Key words: Old Believers in Poland, texts of the stories, the poem, religious subjects, Second World War

Подготовка русского транскрипта и комментарии

Гжибовский Стефан

(соавторы: Магдалена Група, Магдалена Зюлковска-Мувка,

Ангелика Павлячик, Дорота Пасько-Конэчняк, Михал Глушковски).

Рассказы старообрядцев, проживающих в Польше, записанные на диктафоны, были расшифрованы и затранскрибированы исследователями Университета Николая Коперника в Торуня (Польша) в системе традиционной славистической транскрипции, основанной на латинице. Авторы расшифровки и записи указаны перед каждым отрывком текста. Для русских читателей была разработана особая система записи

текстов – транскрипт, основанный на русском алфавите и на русской системе графики, сохраняющей диалектные особенности говора (безударный вокализм, твёрдость–мягкость согласных и др.). Принципы транскрипта подробно изложены в: Paśko-Konecniak et al. 2016: 26–30. Тексты сопровождаются справками о времени записи и о лицах, производящих записи на электронные носители и транскрибирующих их (расшифровывающих), а также о регионе проживания информанта. Сами информанты обозначаются символами, указывающими на пол (М. – мужчина, Ж. – женщина) и на возраст во время их интервьюирования. Имена и фамилии информантов согласно положениям о защите персональных данных в Польше полностью не приводятся, а записываются инициалами. Также не расшифровываются имена конкретных лиц, упоминаемых в текстах – они обозначаются заглавными буквами с тремя астерисками (напр. А***). Исключение составляют имена, не относящиеся к конкретным лицам.

Тексты сопровождаются комментариями двух типов. В примечаниях внизу страницы помещаются переводы польских вставок (отдельных слов и целых высказываний, записанных курсивом) и информации о грамматических или фонетических особенностях речи, а также о предполагаемых искажениях форм. Многие слова и выражения, однако, нуждаются в объяснениях, касающихся их значения и происхождения, так как они могут быть неясными для читателей. Это касается заимствований из других языков (прежде всего из польского), специфических диалектных слов и выражений, инноваций и архаизмов, а также расшифровки названий местностей, их локализации и т. п. явлений. В текстах они снабжаются астерисками (напр. *ша́фа, *атку́ль, *Мэ́маль, *о так о! и т. п.). Их объяснения, расположенные в алфавитном порядке, приводятся в Приложении.

Для настоящей публикации избрано 6 рассказов и 1 стихотворение, которые не были опубликованы в издании: Paśko-Konecniak et al. 2016. Тексты сгруппированы в двух тематических разделах: I – Религиозные рассуждения, II – Рассказы о войне.

Из-за своеобразия акцентуации в говоре (высокая степень вариантности, расхождение с литературной нормой и связь с иноязычным влиянием) в настоящей публикации фиксируется ударение всех записанных на плёнку форм, состоящих из более, чем одного слога. Постановка ударения в некоторых односложных словах отражает перенос ударения на неакцентогенные элементы (предлоги, частицы и др.), напр. *né была*.

Реплики и вопросы исследователей выделены жирным шрифтом.

Тексты печатаются с некоторыми сокращениями по сравнению с оригиналами. Это касается повторов, разрывов в повествовании, незаконченных или усечённых форм (они обозначаются обычным многоточием), а также более крупных фрагментов, выходящих за пределы основного повествования и/или не касающихся тематики рассказа. Пропущенные отрезки текста сигнализируются многоточием в острых скобках (<...>). В некоторых случаях восстанавливаются усечённые части слов, необходимые для понимания, напр. *восто(к), (у)тёрся* и т. п.

I. Религиозные рассуждения

З. Л., Ж., 75 лет, Августовский регион, город (родилась в деревне, в город переехала после замужества).

Запись 2009: Магдалена Зюлковска-Мувка, Михал Глушковски; расшифровка: Дорота Пасько-Конэчняк.

Исход израильтян из Египта

Как Маисей вёл Израиль с Египта, и Чёрное море, ну! Красная моря перешёл, раздвинул своим посухам. Ну и, *бо все с посухам ходили, деревянный мели, *drzewo*¹... не там железная, тока сухоя, большоя, высокая. Падпирались *о так! Лягаш², лёгче была идти везде. Ну и пришёл, и што? А я гаварю: «Как раздвинуть?» Господь ему сказал: «Посухам своим раздвини Чёрное море». Ну и он раздвинул крестом, и раступилась вода туда и сюда, и пошёл Израиль. А фараон пришёл с калесницами. *В нас всё эта паёцца: «И стала... стеной моря». И всё эта чытаёцца, и всё паём эта: «Кони и всадники вёржэ море с фараонам и потопа...». Ну, ирмасы такие мы паём, песни. И патапил всех. И сейчас о! моя сестра в Америке гаварит, што все эти учёные всё этава исследавали, што эти калесницы ещё ляжат там фараонавы, и ня хочут их падымать. Не хочут их подымать, *бо баяцца..., бо, *моща, баяцца – Господь скажет: «Я их патапил, и пусть яны там ляжат», шток фараон не ваздвигся, значыт, ну!... на зямлю *абратна своим беззаконием. И гаварит: «Ня хочут падымать». А исследавали, што фараонавы калесницы ещё ляжат в этом море. В Америке показывали, гаварит, в *телевизии учёные люди. *О так! Ну то вот! И я, я гаварю, што крест и када-та был крест, знаменовался уже крест. А Гжибовский гаварит? – *wtenczas krzyża nie było*³. А ён учёный, *але *on w błędzie*⁴. Как Израиль ваявал, заваёвывал эти земли, как пришёл, в Израиле, а малитва..., и там филистеанин так и так пабяджал, то Арон, брат Маисеев, дяржал руки накрест – написана в Библии. Дяржал руки накрест, тогда Израиль пабяджал. А как жар там, ну и *слонца и жар, ну! ему руки млели⁵, и он *апушчал руки. Тогда шли враги, пабяджали. Так он уже крестом держал руки. Враги пабе..., я вам не гаварю, ня лгу, тока всё гаварю, што тут написана. Тогда я тоже так гаварила: «*To nie ja mówię, to ta książka mówi, co wy napisali. To ja..., ja nie pisała*⁶, то Израиль писал». Я гаварю: «*To Izrael*⁷ написал», и так написана, а я эта павтаряю. Ну, я гаварю..., а потом, как яму руки млели, то пришли два израиля, взяли Аронавы руки и дяржали *na krzyż, tak tu napisano*⁸. А яму палажыли камни, шток ён не стаял, бо и ноги яму уже не служыли стаять, то посадили яво на эти камни и руки дяржали яму *na krzyż z jednej strony*⁹ руки и с другою...

<...> Ну, о! прачытай, как дяржали Аарону руки *na krzyż*, штокбы *Izrael* пабяджал. И как яму дяржали *na krzyż*, то он побеждал – Израиль. А как руки падали,

¹ Дерево.

² Диал. форма ср. степени – *легче*.

³ ...тогда креста не было.

⁴ ...он ошибается.

⁵ Калька польской конструкции с дат. падежом *ręce mu mdlały* – ‘руки у него млели’.

⁶ Это не я говорю, это та книга говорит, что вы написали. Это я..., я не писала.

⁷ Это Израиль...

⁸ ...накрест, так здесь написано.

⁹ ...накрест с одной стороны...

врагі паб'яжд'алі Ізраіль. И, значыт, был назнаменава́н ужэ *krzyż*¹⁰, крест, сіла креста. А патом, как Христа́ ужэ расп'яли, – кипар'ис, певг и кедр, – то паказа́л Гаспóдь Трóицу Святу́ю. Ё́та всё сіла Трóицы, Аццá, Сы́на и Ду́ха Свята́го.

Адам и Ева

Ё́та дэ́рева смéрти – дэ́рева даб́ра и дэ́рева зла. ...Гаспóдь... в рай их всяли́л и сказа́л, што́б а́ны не вкуша́ли с ё́тава дэ́рева я́блака. Са всех ё́ште, а с ё́тава няльз́я, *бо ё́та дэ́рева даб́ра и зла, дэ́рева смéрти. И то кагда́ Гаспóдь... прихади́л туды́ к им, а... яны́ завсягда́ яво́ встряча́ли. Как ё́тат *я́блак съели, их не́ была..., паспр'ята́лись, ат себ́я ста́ли пр'ята́цца, ста́ли стыди́цца ади́н друго́ва. И Гаспóдь пришо́л, *грит: «Ада́м, а где жэ́ ты е́сть»? Кагда́ ё́н *аказáлся, грит: «Гóспади, я не винава́т, – срáзу, – ме́ня *пакусíла Ё́ва», – грит. «А Ё́ва, где ты?» – *грит. «А я то́жэ, – грит, – здесь спр'ятаная, – грит. А ме́ня, – грит, – *пакусíл, – грит, – змей. Ну... патаму́, – *гавари́т, – ста́ли пр'ята́цца». Ё́сли бы яны́ не слажы́ли вину́ ади́н на Ё́ву, друго́й..., значыт, на зме́я, а сказа́ли бы: «Гóспади, сагр'яшы́ли перед табо́ю, прасти́ нас грéшных» – Гаспóдь бы им прасти́л, и бы́ла бы всё харашо́. А яны́ не пака́ились! Ну *ста́лась пло́ха... Чэ́рэз их Гаспóдь *му́сел ради́цца я́ко чэ́ловéк и претярпéть расп'я́тия, и в трéтий де́нь васкрéснуть и со а́да... *Ат! зна́ете, што́ ё́та е́сть *пéкла, как гавари́цца? Выве́сть..., *бо там бы́ла мног пра́видных людéй, и все па́шли в пéкла. *Бо *чэ́рез Ада́ма и чэ́рез Ё́ву. Бо а́ны вкуси́ли дэ́рева ё́та даб́ра и зла, и Хаспóдь¹¹ ка́ждому чэ́лавéку дал двé дарóги: како́й хош, тако́й иди́, хош – иди́ пра́виднай, хош – иди́ грéшнай. Ну, и так е́сть!

Крещение Христа

*Бо как крестíлся, *но то крестíлся. Иоáн спра́шывал:
– Учы́телю, ва што́ теб́я́ крещу́? Ты ё́стя сам (ате́ц)...

Как ё́та гавари́цца, ате́ц и сын *to jest*¹² е́дино, *jest* е́дино, *ма́ют таку́ю са́мую си́лу. *Бо Христóс сказа́л учэ́ника́м, што́ «ё́сли я испо́лню всё, што́ мне ате́ц насле́довал, што́ я далжо́н бы́ть на расп'я́тия и му́ки патерплю́. Бу́дут ме́ня би́ть и пля́ба́ть, и капи́ём *праба́ждáть в ре́бра, и гвазда́м¹³ прибива́ть. И я, – гавари́т, – всё ё́та перетярплю́, и ме́ня ате́ц ваздвигне́т, васкреси́т. То даст мне сваю́ си́лу, и я бу́ду *ме́ть таку́ю си́лу», што́ то́лька напи́сана *w ostatnim rozdziele Mateusza*¹⁴ Эва́нгэля¹⁵, што́ чэ́рез ме́ня, чэ́рез Христа́ то́лька иду́т в ца́рствия небéсныя, то́лька чэ́рез Христа́. *Бо гавари́т: «Дал ате́ц мне таку́ю си́лу, што́ чэ́рез ме́ня вайдут́ все лю́ди. И суд мне дал». Ужэ́ ня Бох, а Христóс бу́дет суди́ть, как приде́т втаро́й суд, приде́т Гаспóдь, приде́т суди́ть всяле́нную. Зямля́ паги́бнет, и ужэ́ тапе́рь и учóные, пагляжу́, ужэ́ в телеві́зарэ гавари́ли, што́ со́лнца ужэ́ там выпуска́ет сва́й ка́кие-та. Пака́зывали, ну тако́е интерéсна, што́ ужэ́, да! старíт. Ну и... а ча́во напи́сана то́жа в проро́ках. *Obróci się jak wór słońce, nie będzie światła*¹⁶, звёзды́ *спадут́, *księżyc w krew się obróci*¹⁷. Ё́та бу́дет па-бо́жьему. И ужó учóные ё́та гавари́т, што́ ужэ́ со́нцэ, значыт, сваю́ си́лу и всё

¹⁰ Крест.

¹¹ Неудачная попытка реализации щелевого г.

¹² Это.

¹³ Твор. п. мн. числа.

¹⁴ В последней главе от Матвея.

¹⁵ Контаминация польск. *Ewangelia* и рус. *Евангелие*.

¹⁶ ...обернётся, как мешок, солнце. Не будет света.

¹⁷ Месяц превратится в кровь.

тярѣет, ужэ тярѣет сілу, іначэ свѣтит, іначэ всё дѣлает, я гаварю: «Ўта всё па-бѣжѣму, ўта бѣжыя сіла, бѣжыя сіла, и Гаспѣдь так сдѣлает, как напісана, как назначэна Бѣгам. Ну и так Христѣс сказа́л, што всё... даст мне Атѣц, што я яну¹⁸ вѣпалню волю. И суд мне даст, и всё. А Христѣс учѣнікам сказа́л: «И вы бѣдете судіть». Дѣжа учынікам апѣсталам тѣжа сказа́л, што «и вы бѣдете судіть». *О так! Ну и был крест ужэ предзначанный, што значыт – была так напісана: «Бѣх Атѣц, Бѣх Сын и Бѣх Дух Святы́я». Крестілся, Ио́ан спра́сїл: «Скажы́ мне, Гѣспадї, учы́телю, ва што тебѣ крестіть. Ты сам Атѣц, *мѣеш такую́ сілу, как Атѣц. Сын ты явѣнав, Сы́на мы крѣстим. Ты сам ѣстя Сын, и Дух Святы́й *в тебѣ. Вот ты чудя́са тварі́ш». *Бо без Дѣ́ха Свята́го апѣстала́ как ня *мѣли, то не магли́ тварі́ть никакі́х чудѣс, то́лька как на Тро́їцу, на Па́ску. На Па́ску, как Па́ска *абха́дїлась. И сказа́л учынікам свайм по́сле на педеса́т, *пенѣдеса́тый де́нь ўта был, *pięćdziesiątnica*¹⁹. Ну и жы́ды ўта тѣжа *абхо́дют Па́ску ўту. Ну што, *pięćdziesiątnica* *па Вакресѣнію? Сказа́л учынікам: «Саба́рыте́сь, – и как атха́дїл на нѣба, то сказа́л, – я пашлю́ от Оцѣ́а Дѣ́ха Свята́го на вас, што бѣдете всё *то́я тварі́ть, што и я». *Бо яны́ ня *мѣли тако́й сілы, што́бы тварі́ть чудя́са, то́ка как *даста́ли Свято́ва Дѣ́ха, как Христѣс пашѣл, пасла́л... Свято́ва Дѣ́ха на их. И яны́, ві́дите... *z pięćdziesiątnicy*²⁰ вѣшли и зача́ли гаварі́ть всем зы́кам²¹, и так, и так. А наро́д был сабра́ный весь, и *грїт; «Гля́дї, он па-на́шаму грїт, а никако́й шко́лы не ко́нчыл нїхто́, ни што́. Гля́дї, а ѣ́тат, гаварі́т, па-на́шаму гаварі́т, а ѣ́тат па-на́шаму гаварі́т». От! што значыт сі́ла Свята́го Дѣ́ха... Учынікі́ палучы́ли Свята́го Дѣ́ха сі́лу. И бѣс сі́лы ані́ всяво́ бая́лись... и ня *мѣли нїчава́. А как палучы́ли Свято́го Дѣ́ха, ані́ ста́ли нїчава́ не бая́цца и тагда́ уж нача́ли тварі́ть то жа, што Христѣс: лячы́ли, *уздравля́ли. Всё дѣла́ли, што Христѣс, кресті́ли и нїчава́ ужэ не бая́лись. Магли́ ітї́ть *о так! как Па́вел и Пе́тр – ва і́мя. Адно́ва павѣсїли вні́з главо́й, а друго́му главу́... срѣ́зали. Рим – то ўта е́сть друго́я Садо́ма и Гамо́ра. Да! ўта Рим.

Значение креста

<...> Што́бы хто павѣсїлся в дярѣвнї, нѣ была тако́ва слѣ́чыя. Бѣ́дна лю́дї жы́ли, но в Бѣ́га вѣ́рили и бая́лись, бая́лись. Ўта был наро́д тако́й, катѣ́рый, *гаварі́т, передва́енный, савсѣ́м іно́й, как сейча́с. Ўта лю́дї паменя́лись савсѣ́м. Всё, всё інаѣ́, іно́е... А *па вайны́²²... и ужэ́ была лу́чшэ жы́ть, и рабо́ты, и всё, и *то́е, и кварта́ры... И нача́ли вѣ́шацца. А от! ѣ́сли прїде́т яму́, ві́дїш, де́ман, гаварі́т, што «Идї́ ка мне, идї́ ка мне», – заве́т яво́, вядѣ́т яво́ куда́-та там в лес..., і́лі на ряку́, і́лі куды́, и *вто́пит яво́, то гаварі́т: «Снїмі́ крест, снїмі́ крест», *бо так то не павѣсї́цца, и всё! В на́шам дярѣвнї да́жэ адна́ жѣ́ншчына на Па́ску павѣсї́лась, на празы́нїк тако́й вялі́кый, што Крїсто́с вакрѣ́с, а ана́ пашла́ в *шо́пку, *мѣла рака́²³, ну, ўтава..., жѣлу́дка. Ну и пережывала́ о́чэнь, и *пшѣ́балѣла́ ей. И нашла́ яну́ в шо́пки на тако́й о! нїта́чке. О! нїтку ва́зьмі сабе́, нїтку закру́тї, то́ка пятлю́ сдѣла́й, так... как Іу́да,

¹⁸ Вм. *его*.

¹⁹ Пятидесятница.

²⁰ Из пятидесятницы.

²¹ Твор. п. мн. числа.

²² Предл. пад. мн. числа.

²³ Ср. польск. *mieć raka* – ‘болеть раком’.

сдела́й пятлю́, и де́маны *заду́сют, заду́сют. И яна́ на тако́й нита́чке тако́й паве́силась... А хрясто́к, *крясто́к, сня́ла и паве́сила на забо́р. Залато́й крясто́к..., *бо все мы *ма́ем крясткі залаты́е тапе́рь ужэ́ *па вайны́. Када́-та всё на *гиташка́х на́сили, гиташо́к называ́ли... верёвачку, то гиташо́к. А тапе́рь-ка ужэ́ на *цэ́пках и крясткі́. И э́тат крясто́к висе́л на заборе́. И яна́ на э́тай нитке́ сиде́ла... на зямлі́ сиде́ла в *шо́пки. <...> И вот ви́дите, а што́б яна́ крест ня́ сня́ла...

И е́щё а́дин вам случа́й скажу́ – ма́ма ма́я расска́зывала. <...> Адна́ ма́лая с Пия́вна пахади́ла, тут ат *Шча́бры, *ze Szczebry*, *Пия́вна, *Ruskie Pijawno*. <...> Ну и *гавари́т то́жа, адна́ то́жа зашла́ там, бяре́менная была́ де́вушка. Ну и то́жа до́ма *ту́кали, руга́ли, то пашла́ в лес, взя́ла вярёвку, пашла́ паве́сицца. Ну и, *гавари́т, заки́нула вярёвку, слама́лся сук... Ага́..., снача́ла, зна́чыт, крести́цца: «Го́спади, прасти́ меня́ грёшную». Сук слами́лся с вярёвкой, по́сли вярёвка парва́лась. А тре́тий раз *а́братна крести́цца, ужэ́ пятлю́... заки́дывает и крести́цца: «Го́спади, прасти́ мяня́ мно́гагрёшную», а де́ман ей гавари́т: «Сними́ крест и не крести́сь, не крясти́сь и сними́ крест». Как яна́ э́та *вслы́шала, ки́нула э́ту вярёвку и прибе́гла дамо́й. Ну и *дахади́ла и сказа́ла всем лю́дям, и лю́ди *зача́ли ей памага́ть, бо была́ бяда́, ня́ *ме́ли што́, да́жэ́ и хлёба́ *kromki*²⁴, лю́ди ста́ли памага́ть...

<...> У вас друго́й, а у нас друго́й. От, ви́дите, во! э́та во! три все равны́. Э́та в тре́х лица́х Гаспо́дь. Э́та галава́... Госпо́дня – Бох Ате́ц, Бох Сын, Бох Ду́х Свято́й. На э́там был распя́т. А э́тат был про́ста, кагда́ он наступи́л на сме́рть. О! ви́дите, как скаси́лась, как наступи́л Гаспо́дь на сме́рть. Так и пашло́ э́та вниз, бо... э́ти пла́нки была́ про́ста на кресте́, э́стя *в нас. Тут гарада́, па ка́торых хади́л Хаспо́дь. И как ужэ́ наступи́л на сме́рть, так э́та о! пашла́ вниз. А тут пад крясто́м е́сть галава́ э́тава Ада́ма, а пад галаво́й е́сть де́рева, ка́торый аны́ вкуси́ли – Ада́м с Э́вай. Э́та де́рева сме́рти – де́рева дабра́ и де́рева зла́.

II. Рассказы о войне

Когда вывозили деревню²⁵

Автор: З. Л. – жительница дер. Габове Гронды, рожд. в 1924 г.

Расшифровка записи текста: Ангелика Павлячик.

Прошло половину великого поста

В 1943 году на беду –

18 III-та²⁶ ночью был морозец – земля окоченела

Слышно было как вопила и громко гудела,

Это фашисты деревню окружили

Задумали злое дело.

Еще темно – на рассвете *ломот раздался в каждые двери

Ubierajcie się wszyscy –

Będzie z wami jak z Żydami.

I nic z sobą nie bierzcie

²⁴ Ломтя.

²⁵ Текст стихотворения воспроизводится с сохранением оригинальной орфографической записи и пунктуации.

²⁶ Интересная передача формы *марта*.

Wszyscy zginiecie – czy wy o tym nie wiecie?²⁷
Мама и мы большие – детей одеваем
И на подводу загнаною во двор
Кой что *складаем –
Немец *шваргочет и показывает –
Матка тое и это бери
Поляк доноситель – с рук все вырывает
На зад все неси, и из телеги швыряет.
Но немец власть имел над ним
Сказал ему – со двора на дорогу к(а)раулить иди
И немец маме в мешок всех кур помог *поскладать
Которым только что успела головы отрубать.
Сказал – показал – бери всю одежду и еду на дорогу
У тебя много *киндоров, жаль Вас ей Богу
Я ни вчем невиноват, властям нашим доносили
Что вы преступники опасные и что-бы Вас всех решили
Едет обоз большой, телега за телегой.
Визг, крик и вопль великий поднялся
Всю скотину, коней, коров на кладбище загоняют
Старобрядческие деревни до тла уничтожают
Дедушку Федора палачи в церковь ведут –
И как заложника его берут.
Все в церкви при нём будут разрушать
И оружия будут искать.
Когда прощатся с дедушкой, я в церковь побежала.
И чудо страшное я увидала
Сидел мой дедушка Федор, слезы утирал
И из глубины души – Господа вопрошал.
Господи – если мы согрешили тебе
Не минуть нам великой беде
А нечистые силы пол весь сорвали
Престолы и потолок все поламали
Кто из церкви забрал свою икону,
А кто и нет.
Диявол все ломит и крошит под ряд
Стекла в дребизги летят, в *футринах оружия ищут.
Как хищники – как волки везде рищут.
Господь нас избавил от смерти
Не порадовались доносители соседние черти
Доносили на нас, что мы партизанов
оружие скрываем –
И русскую Вла(с)ть ожидаем.

²⁷ Одевайтесь все, с вами будет как с евреями. И ничего с собой не берите, вы все погибнете – разве об этом не знаете?

Но Бог вездесущий об этом он ведал –
Может быть кто и партизанов наведаль
Но Господь окрыл нас ам(о)фором святым.
Подаль нам милость свою, людям простым.
Когда деревню вывозили, все тогда к Богу вопили
И в этом не счастье, нам счастье улыбнулось
Не уничтожили нас – как соседи хотели –
Собравшим всем нам на станции в Августове
Громко объявили:
Вышел араратор и чисто порусски сказал
Это всё лож – что на Вас доносили –
Мы все дома, сарай и всюду проверили
Оружия не нашли – жить и работать будите
в Пруссии – так мы решили.
Погрузили нас в вагоны как скотину
И тронулся эшалон со старобрядцами на запад
По всей Пруссии нас поселили
2 года – голод и холод все мы переносили.
В Пруссии в деревни *Прегелау, Вера нам родилась
Уже 11 душ нас у Лукьяна с Матреной
Хоть голодно и холодно и битые все мы были
Но счастливы тем что нас не *разлучили.

На принудительных работах в Германии

М. С., М., 78 лет, город, Сувалкский регион, родился в деревне
в Августовском регионе, детство и юношеские годы провёл в деревне.

Запись 2010: Михал Глушковски; расшифровка: Магдалена Група.

Вывезли нас в Германию, в сорок третим. Я ужэ, знаете, *дакладна и ня
помню, *не? Але так што акружыли в три нocy. Але *впярэд была так. Мы сасну
срэзали, *кóло. А у нас сусёд, он сваёва ётава кума пабил, цэлава, Т***... Ужэ не
помню, как он назывался, *не? И сам ушóл в лес..., *Гистáпу *сачыла, не? И *в нас
сачыла, прияжжáли, ётава..., гистапóвцы, и там везьде, но! па лэсу. И он сказáл:

– Так, – *гврít на маевó аццá, как раз пришóл, и ёта была субóта; гврít, –
Григорíй, – гврít, – хош жыть?

– *Но, – гврít, – хачу.

– То – гврít, – удира́й в лес, – гврít, – *бо зáвтра вы..., б́у(д)ите в́ывезены,
в Гермáнию в́иселены. Всех пагру́зют на вагоны ёты свíнскыи и павязу́т.

– **Это немец говорил, да?**

Не, палýк ёта, катóлик, сусёд наш, *но! Аццá сусед и тавáришч *ра́зам, но!

<...> Мы ж́ыли, и он какíх сто, сто пиисят м́этрав ат нас, *о так о! *не? И так
было, *godzina trzecia*²⁸, и... атéц встал, в́ышыл на двор, а тут гермáнцы с винтóвкам²⁹.
<...> Вялэли в хáту зайт́ить и сидéть дóма всё, аж придёт павóзка. И павóзку..., а б́ыли

²⁸ Три часа.

²⁹ Твор. пад. мн. числа.

эты, ну *katolicy*³⁰..., павозки *мэли ужэ назначаны *przez*³¹ *солтыса, *гміну там, *не? И нас на павозки к цэркви. А в цэркви..., там ужэ весь народ был сагнанный с этых трёх дярэвнев у нас. *Бо там три деревни была. Так, Габовэ... Гронды, *Зашквіры и Бур.

– **Зашквіры. Сейчас нет этой деревни?**

Эта как школа стаит, то туда Зашквіры были³², *о так! О так было! А мы *w Borze*³³ были..., *не? И так што нас завязыли туда к цэркви, там народ, плачут жёншчыны, знаёте? ну всё! А гермáнцы пол *ирвут в цэркви.

– **А зачем?**

А *бо сказа́ли, *не? там хто-та *вдал, не зна́ю чему́, хто там? <...> Так што эта *bron*³⁴ *прахаву́ют, винто́вки и..., автама́ты там эта ру́ские аста́вили, *не? И на́шы, што пад мост *схавали. *Но то и *в ваш³⁵ штоб нашла́, то нас бы всех уби́ли бы там. Но, *мо́жа, в цэркви бы спали́ли, загна́ли так как эта ско́ка, *не? И как и *w lubelskim*³⁶ паде́лалі там где то, не? О так была́? И нас вы́везли в Агусто́в³⁷. Вайско́ ишло́, шало́н³⁸ ишо́л... *фурма́нэк с... на́шими э́тами лю́дьми, старавэ́рами. И в Агусто́ва завязли́, пагру́зили на ваго́ны э́ты сви́нские, *дро́тым о́кны... *задрята́ана, дьве́ри наглу́ха закрыва́ли, и но́чью в Герма́нию. И нас завязли́ в э́тава..., в *Кинсбо́рг, *Królewiec*³⁹, завязы́ли, не? И па́том так – разгру́зили.

<...> Нас гна́ли че́рез э́ты, че́рез *то́ры. *Normalnie pociągi*⁴⁰ о! бе́гали, а нас гна́ли че́рез то́ры. Там не сматре́ли, хто, каво́ убьё́т, каво́ не убьё́т..., *не? *О так! А ишли́ э́ты ру́ские нево́льники, э́ты байцы́, зна́ите, ужэ как то, што сиде́ли *w niewoli*⁴¹, *в германца́в. И, эта́, с лапата́м⁴². Ма́ть пасматре́ла и гавари́т:

– Э́тава, Г***, гляди́, – гавари́т, – ужэ с лапата́м идут, – гавари́т.

А нас в ба́йню гна́ли всех. Загна́ли в ба́йню, жёншчы́нав атде́льна и ребя́т, а э́тых *хло́пцав та́ких *даро́слых, не? и мушчы́н атде́льна. Памы́ли нас и па́том нас *атту́ля загна́ли. Абэ́д да́ли, суп с... бру́квы, суп та́кой нава́ренный был, *не? И па́том што? Пагру́зили на машы́ны и в *Ли́бэфе́льден завязли́. <...> Не! стоп, стоп, к ю́гу! *Ля́бяу, Ля́бяу! И э́та была́ *ко́ла мо́ря где-та та́ма, *не? *Абертсамт. И эта́ пункт цэ́лый *збе́рчий, *не?..., там э́ты герма́нцы приа́жджа́ли и нас раскупля́ли. Плати́ли там..., как то гавари́цца..., герма́нцам, *не? Яны́ герма́нцам плати́ли, а нас – на *фурма́нки *ци на тра́ктара́..., хто как каво́..., и нас вы́вази́ли... *Але́ *впе́рёд то, зна́ите, как нас там разгру́зили, то... не́мка пришла́ к нам, и у нас была́ пять дете́й: три сястры́ эта́ была́, и нас была́ дваёх па́рнев⁴³.

³⁰ Католики.

³¹ *Przez kogo? co?* (вин. п.) – ‘кем? чем?’.

³² Форма, мотивированная польск. формой *były* – прош. врем. глагола для нелично-мужского рода.

³³ В дер. Бор.

³⁴ Оружие.

³⁵ Вм. *у вас*; согласный [š] вм. [s], по-видимому, мотивирован польск. сверхкорректной формой, ср. *u nasz*, *u wasz* вм. *u nas*, *u was*.

³⁶ В Люблинском (воеводстве).

³⁷ Искж. *Августов*.

³⁸ Искж. *эшелон*.

³⁹ Польск. название г. *Кёнигсберга*.

⁴⁰ Нормально поезда...

⁴¹ В плену.

⁴² Твор. пад. мн. числа.

⁴³ Форма род. пад. мн. числа – влияние польской категории лично-мужского рода.

И так што..., хатэла мамы⁴⁴ забра́ть ёту сестру́ нашу, М***. И *гйт:

– Бо яна́, – *гвайт, – и так, – гвайт, – прападёт, – гвайт. – Вас, – гвайт, – убьёт, и всё!

А ана́ *гйт:

– Как убьёт миня́, то няха́й убива́ют и яну́.

*О так о, *не? И так што мать не атда́ла никаво́. И... завязли́ нас..., к нёмцу, там разгрузи́ли...<...> И так што завязли к ётому нёмцу, разгрузи́ли, и атёц рабо́тал там, нарма́льна ёта, зна́йте. Ка́ртачки дастава́ли, там мяса́ тро́ха, ма́сла тро́ха. Да́жа папяро́сы дастава́л атёц... *О так о, *не? И па́том мы *в ётава́ бы́ли. Там яму́..., за мно́г бы́ла люде́й, и нас перевязли́ в друго́я ме́ста, в *Либа́фэльдэн, *бо мы бы́ли в *Ляуки́шки в первый раз, *в хазя́ина. А па́том до Леба́фэльдэн нас завязли́, к хазя́ину... Он бы́л в пляну́ *в ру́ских, па-ру́ску уме́л ётат герма́нец, *но. Он бы́л *фирба́вэр, *dwanaście soltysów*⁴⁵ па́д сабо́й име́л..., *фйрэ́рба́уэр. *О так о, *не? <...>

– А ко́гда он бы́л в ру́сском плену́?

А, он бы́л за ца́ря, о! И так што яво́..., ру́скаи то́ж *до́бра гляде́ли, и че́рээ гра́ницу пере́вёл да́же ру́ский ево́ *атту́ля... И он пришо́л дамо́й. И па́том у́жэ и нас хара́шо сматре́л, *не?... А во́дку пил! Мой ате́ц там самаго́нку гнал. <...> И нас ат ниво́ па́том забра́ли в тре́тия ме́сто, *Пэ́пэль, *не?... Ё́тат мост там в *Пэ́плю при нас стро́или..., че́рээ ряку́, и ёта *na rewno*⁴⁶ на Нёмну́ бу́дет. Ё́та, ка́тора *w Królewsc*... ишла́ река́.

– Прего́ля.

А я не зна́ю, как ана́. Там парахо́ды хади́ли. Ана́, пагади́те, как-та назава́лась, *Мэ́маль – ёта ряка́ па-няме́цку, па-няме́цку Мэ́маль, *о так! *но! И так што па́том та́ма, *не? при нас ё́тат мост стро́или, *бо атё́ц там то́ж рабо́тал. А́копы капа́ли *пшети́вта́нковые, ё́ты рава́ы та́кии шыро́кие..., и рава́ы не пама́гли. И мы там... жы́ли, рабо́тал атё́ц...

– Вы то́же, наве́рно, рабо́тали?

Я рабо́тал то́же, но! Я ка́ров пас, ка́ров, тяля́т..., а зимой́ то *кура́т кармил, гусе́й, ву́так⁴⁷, о! аве́чак, *о так о, *но! Рабо́тал.

– А ма́ма?

А ма́ма не рабо́тала, *бо дете́й сто́ка бы́ла..., *но!

– Не за́гоняли на рабо́ту её?

Гна́ли! да! Да́же герма́нец прия́жджа́л..., *zandarm*⁴⁸, и бил ма́му па́лкай, но, *о так о!... *не? И *атту́ль нас па́том..., как ру́скыи *нада́шли..., а тут у́жэ всё прига́товили..., нас – на *фу́ры, и *kierunek* ётава́ *Królewca*⁴⁹. Нёмцы пе́ред сабо́й. Атё́ц ня ё́хал, не хате́л ё́хать с на́ми, *не? У нас и ру́ский бы́л с Лени́нгра́ду, В***, то́жа вы́сока́й мужчы́на. Он бы́л афи́це́рам. А он с жаной́ бы́л забра́нный туды́, *не?... И мы *ра́зам ё́хали *фурма́нкам⁵⁰, ё́н адно́м, мы – друго́й фурма́нкай... А ру́скыи *czolgi*⁵¹ как

⁴⁴ Дат. пад. ед. числа.

⁴⁵ Двенадцать старост.

⁴⁶ Наверняка.

⁴⁷ Уток с протетическим [v].

⁴⁸ Жандарм.

⁴⁹ Направление... на Кёнигсберг.

⁵⁰ Твор. пад. мн. числа.

*надашли, как д́али..., *ламатать там, но! стрелять па нас. *Але так што, как то́ка аны́ эта́ва, так атёц нас пяр́ину и в равы́. А то зимой, как раз эта́ было Ражжаство́ в эта́м *часи... И так што... мы не да́хали *do Królewca* гд́е-та а́динацать кило́матрав. И нас там ру́ск(ие)... Мы *асядли́лись там..., в *пивни́цу пашли́..., *пахавали́сь. И там нас ру́скии заня́ли. И мы *ме́ли *схава́ца..., эта́ там такой *piekarnik*⁵² был, так *как о! мой э́тат до́мик, где хлеб пя́кли *в эта́ва *ба́уэра. *Bo to widac*⁵³ то́ж был фирба́уэр, *бо ба́льшой *маё́нтак у ниво́ был: каро́вы..., то́жа каро́в *мел, и эта́ *вно́га. И мы вы́шли у́трам, ужé ру́скии пришл́и. Кто тут? Все́ е́ты, но! сва́й: паля́ки, ру́скии, *не? и..., нёмцы. И эта́ва:

– Но, се́дите, как расви́таёт, то все, – *гв́рит, – удира́ть, *бо бу́(д)ит тут си́льный бой бу́дит.

*О так о, *но! Ну и так, што́ эта́ как зача́ли там би́ть, мы ешчо́ сидели́. Каро́вник *зага́рёл, там где теля́ты, каро́вы, *не? Все́ га́рит. Нас атёц..., ужé савсе́м, *не? расве́та́ла – на *фу́ру и дава́й назад. И я аста́лся, то *kilometr*⁵⁴ *бег бяго́м, да, за *фурма́нкой..., за аццо́м. Атёц эта́, миня́ ни схвати́л, *але как-то астана́вились, што́ миня́ нет. Ма́тка крыджы́т⁵⁵: «В*** нет!». Но атёц астана́вился, миня́ на *фу́ру, и па́ехали. Сюда́ к По́льшчы ужé б́ли́жа, в э́ту стра́ну э́хали, и гд́е-та атэ́хали, мо́жа, *ja wiem*⁵⁶, два дни. Там по́сле в адно́м ме́сте нача́вали, тако́я ха́зяйства бы́ла. Вы́ехали, и аццá – ру́скии вашл́и, забра́ли... Аццá забра́ли и эта́ва В*** забра́ли, да, и эта́ва... забра́ли... И мы ужé без аццá па́ехали. И нас приви́зл́и абра́тна в *Ли́бэфа́льдэн, там где мы как-то жы́ли. Там вакза́л *зяле́зный... То мы как там при́ехали, там, *мо́жа, *са два ме́сица бы́ли, зна́йте..., *так о! Там *obóz*⁵⁷ был цэ́лый..., *збе́рны пункт, как эта́ *называ́ецца?... – ня зна́ю, зна́йте! То́лько эта́ была за *Ли́бэфа́льдэн, *ци *przed*⁵⁸ Ли́бэфа́льдэн..., *о так о, *не? эта́ ме́ста. Там эта́ пад лито́вцам тапе́ря е́стя эта́ ме́ста. И так што́ там и кане́й, и на́шава каня́ хате́ли заре́зать. Зна́йте, гало́дныи лю́ди... Но и пато́м што?... Мы хади́ли к э́тому герма́нцу, где мы жы́ли, *не? Я и две ся́стры ста́ршых хади́ли, сматре́ли: тутá конь был уби́тый, дом раскрýтый, о́кны в *пивни́цах пааткрыва́ли, и карто́шка ме́рзлая. А *кизилёнычк, ма́ленький *кизя́чэк тако́й, эта́..., хади́л *кала́ ма́тки кабы́лы.

Рассказ о войне

С. И. и И. И., Ж. и М. – жена и муж. Деревня, Августовский регион. Рассказывает женщина, 73 г., в рассказ вплетены реплики её мужа И. И., 75 лет, и наводящие вопросы исследователей.

Запись 2005: Стефан Гжибовский; расшифровка: Магдалена Зюлковска-Мувка.

⁵¹ Танки.

⁵² Хлебная печь.

⁵³ Видно, што...

⁵⁴ Километр.

⁵⁵ Произношение [ʒ] вм. [ʂ] можно объяснить эмфазой информанта.

⁵⁶ Пожалуй.

⁵⁷ Лагерь и/или обоз.

⁵⁸ Перед.

Ж. Перемянілся савсём *свет, и лю́ди перемянілись, всё перемянілась, ня *то́е, што была. А вайна́... то – как кто яну́ відел, хто яну́ відил – сі́льная! А кто ня відел – сі́льный. Напримёр, он ня відел тако́й, как я відила. Он... не хаді́л па тру́пав⁵⁹, так как мы. Тру́пав пално́! Шчас то́ка па теляві́зару гляда́т маладе́ж и смяю́цца, што там э́та пада́ит. Так ну! не зна́ют, што э́та лю́ди жы́выи. А я э́та все відела, действа́тельна.

– Где?

Ж. Где! Пад *Кенизбе́ргем там был сі́льный бой. Мы бы́ли аж в Кенизбе́ргу, далёка бы́ли, *крайс в нас был *Ля́бял, со́рак два кило́метра мы бы́ли ат Кенизбе́рга. Ё́хатъ *шасо́й⁶⁰... А как так *впро́ст... Кагда́ Кенизбе́рг бамбі́ли э́ты ру́ские, э́ты самале́ты, то папа́ли в фа́брику, што ка́ртачки такіе э́ты...

М. *Жывнасте́вые...

Ж. *Но! Што нам дава́ли от! ка́ртачки. Па ка́ртачкам нам выдава́ли э́ты праду́кты. То у нас по́ля *засла́на бы́ла э́тым ка́ртачкам⁶¹. А со́лнушка – то мо́жна бы́ла про́ста гляде́ть на яво́, тако́я было́ в дыму́. Ну *бо как про́ста, *но то блі́же. А как круго́м, но то со́рак два кило́метра. Ско́лька там? Недаляко́ бы́ли ат Кенизбе́рга, а там был *аста́тний бой, *бо там бі́лись в́ласывцы. Там в́ласывцы бі́лись. Как э́ты ру́скии салда́ты гавари́ли:

– То гляди́ш – разгавари́ваит па-ру́ску, а ко́жа⁶² няме́цка... на них. Как э́та! – гавари́т. – Бы́ла *злость кака́я!

Зачём э́та так бы́ла? А им ужэ́ бы́ла *да адно́й. А! так и так пагі́бнет. Да *пасле́дку бі́лись, да пасле́дней *ку́ли бі́лись, да пабе́ды. А-я-яй! Там кров тья́клá, не вада́, кров па э́тай па у́лице, по *Кенизбе́ргу...

А пато́м э́ты..., как бы́ла в э́там ме́сеце, в фе́вралé. Зима́ така́я бы́ла *сро́гая. Тагда́ снег тако́й глубо́кай был, вы́шэ кале́на. И э́ты лю́ди как убі́тые ляжа́ли, чо́рныи, *пачарне́лыи. О! хто без ру́кі, хто без на́гі, а хто *невядо́ма и как, и... А вся́ка! Пагляди́ш – то́лька у́жас. Ой! как стра́шна бы́ла! <...>

Ж. Ё́хал развѣ́дчык на бе́лам каню́. И каня́ убі́ли, и развѣ́дчыка убі́ли, и ляжа́л *кала каня́. Там блі́зка на́шева і́мения, где мы бы́ли. Ну и мы ня зна́ли. Са сваё́ва і́мене́ня мы перябра́лись в друго́я, перя́ехали, патаму́ што бы́ли с на́шей дяре́вни – сасе́ди на́шы бы́ли. Там в *Не́мцах мы бы́ли па-сасе́цку и туды́ перя́ехали к ним. Бо ані́ бы́ли тож в сваім і́мении. Але́ э́та был аэрадро́м, самале́ты сади́лись, и их ру́ские... атгна́ли. И яны́ сюдо́ – блі́же к нам. Ну и мы и так саеди́нілись. Нас бы́ла там, *мо́жа, чаты́ре сямь і́ли пять. *О так о! Ну и в адным до́ме бы́ли мы. Ну и ста́ли тапі́ть э́ты пе́чы. А не́мец был спры́тавшы⁶³ там в такіе так, і́мяна⁶⁴. Бы́ли, вида́ть, бальшы́е, што он спры́тался туды́ в се́радыну и там сидѣ́л. Кагда́ ста́ли тапі́ть, там был дым, он стал там *дуси́цца.

⁵⁹ В говоре изредка наблюдается слияние окончаний *-ов (-ав)*: *-ах* в род. и предл. падежах мн. числа.

⁶⁰ Ср. польск. *szosa* – ‘шоссе’.

⁶¹ Твор. пад. множ. числа.

⁶² Имеются в виду мундиры.

⁶³ Деепрча́стие прош. вр. в функции сказуемого – особенность некоторых рус. и брус. говоров.

⁶⁴ По всей вероятности, речь идёт о какой-то части печки. В словарях, однако, нет такого употребления сущ. *имя* или производных от него. Возможно, это вариантное обозначение имени.

М. Э́та был, *мо́жа, ня ко́мин, тока *wędzarnia*⁶⁵, *а́льба и што ино́е, он *w wędzarni* сидёл.

Ж. У нас така́я была́. Ну зна́еш, как *в нас в имени́ю, в на́шам даму́ так бы́ла. Ну я зна́ю? *А́ле как где, то там не хаді́ла, не сматрэ́ла, как там е́сть... То мне⁶⁶ не интересава́ла... И ён там был. И тагда́ пришли́ э́ты ру́ские салда́ты, яво забра́ли. Вы́лез *атту́ль, ня мог там, *дуси́лся. Пришли́ *о! ру́ские салда́ты, забра́ли. А друго́й был спря́тавши⁶⁷ в стагу́ сэна, и ишли́ салда́ты и как раз *пачу́ли – што-та там зашэвля́лася. Ани́ туды́, *о! а он там сиди́т. То ж недаляко́ нас. Как прицапи́лись к нам э́ты ру́ския салда́ты. Бо́жэ мой!

– Вы яво сахра́няли!

– *Атку́ль же́ мы магли́ знать, што он там сиди́т? (Мы ня зна́ли, што он там сиди́т).

Ади́н:

– Я на них сматри́ть не магу́, на э́тых чартё́й, на э́тых нёмцы́в. Свайми гла́зми ви́дил, как он ма́йх дяти́шэк растря́лял.

Он был спря́тавши, а он⁶⁸ вы́вел, посади́л их на кало́дец и растря́лял их, на кало́дец всех яво́навых дятё́й. Ну! он ужé сам, де́ти яво паги́бли, но он сам уж спа́сся, всё адно́, бо яво́ бы яшчо́ убили́. *Но!

– Я сича́с ничаво́ ненави́жу ихна́ва!

Саба́ка пришла́ няме́цкая к нам в сэ́ни, мы не магли́ *яну́ *вы́гнуть, бо а́на *си́льна зла́я бы́ла. Никаво́ ня бы́ла, а мы прие́хали, а́на пришла́ к нам в сэ́ни. Выгана́ли, а яна́ не выхаді́ла. Мы... бая́лися, *бо а́на си́льна зла́я бы́ла...

– Вы ишчо́ э́тава парази́та, саба́ку ешчо́ де́ржите́ ту́та!

Мы гавари́м так, што мы не магли́ *вы́гнуть, *бо а́на зла́я. И он за автома́т, а э́та саба́ка ухади́ть! Пятяну́л с автамата́ и уби́л.

– Ничаво́ ихна́ва нинави́жу, ничаво́ ихна́ва не аста́влю *за свай́х дятё́й.

Вся́ка бы́ла. И нёмцы́ были́ плахи́и и ру́скии вся́ки. Ру́скии каки́и были́ плахи́и? – э́ты, каторы́и тюрёмшчы́ки. Сидели́ в тюрма́х па два́ццать лет. Ну и им сказа́ли: «Буде́т вам ужó во́ля, то́лька што иди́ти на фронт». Как а́ны ишли́ на фронт, а́ны тож никаво́... не шчади́ли, *ничо́га не шчади́ли. Ани́ таки́е были́ заключо́ныи, што по два́ццать лет сидели́. Вида́ть, да канца́ жы́зни бы́ли асужде́ныи. Ну и как пусти́ли их на во́лю, сто́льки лет чу́ды сатваря́ли. Бо́жэ мой! А найбо́льшэ – всё э́тых нёмков, всё наси́лавали их. Ну, сто́льки лет бяз жэ́ншчын в тюрмы́⁶⁹. Ой! парази́тавали! Да́жа ихны́е каманди́ры, ихнае́.., э́ты афице́ры и палко́вники с ни́ми не магли́ *да́ть ра́ды. Ани́ как зве́ри бы́ли, тюрёмники́, как зве́ри. Всё так! Шча́с чалаве́к всё забы́л, и ня по́мниш, как э́та всё на́да бы́ла прахаді́ть.

И вот како́й о! како́й был случы́й. Мне тагда́ ешчо́ то́ка бы́ла трина́ццэть лет, кагда́ мы ужé *вы́рушыли́ э́хат дамо́й. Ну и мы там *адяржа́лися на ноч в адно́м ме́сте. Ну и нас в ко́мнате в адной́ бы́ла, *мо́жа бы́ть, каки́х... мно́га, *с де́сять че́лаве́кав – в друго́й. Патаму́ што нас там не́скалька сямё́й бы́ла, мы э́хали. И вот

⁶⁵ Коптильня.

⁶⁶ Мне *вм. меня*, возможно, под влиянием польского языка.

⁶⁷ Деепрчастие прош. вр. в функции сказуемого.

⁶⁸ Он – *вм. тот*.

⁶⁹ Предл. пад. ед. числа.

пришли..., пришли ёты салдаты, пьяны⁷⁰ напившы⁷¹, искать девушак. Спать с девушкам⁷² на́да! И как вхаділи в ёту ко́мнату, где мы бы́ли, и мой хрёсный ате́ц при двя́ри был, у няво́ была сло́мана нага́, и аны́ ну, ка́к-та наступіли, и он..., си́льна бо́льна бы́ла. Он сел, сиде́л, про́ста пла́кал с ётай бо́ли, са всяво́. И вот ади́н прицапи́лся ка мне. Я сплю, ничаво́ не чувстава́ла *па даро́ги. Где!? – трина́ццэть год, ребёна́к! Прицапи́лся ка мне. А сасе́дка на́ша, как мы там жы́ли. <...> И *грит:

– Вазьмі́, атазві́сь! Тавари́ш, што вы хати́ти? – гавари́т, – ат ней?

А он на неё:

– Ты, мать! Што ты гавари́ш? Я – танкист, я три ра́за в та́нке гаре́л, я не старе́л. А ты, мать, аскарби́ла ма́й ардяна́! Учті́, сеча́с растря́ляю, как саба́ку!

А сам себя́ так о! хва́тил за грудь, пугави́цы паляте́ли, как... Я ка́да ужо́ прасну́лась..., прасну́лась, се́ла, ду́маю: што тако́я случи́лась, тако́ва чу́да... не встря́чала, ня ви́дела, што́бы тако́я случи́лася. Тагда́ он *зача́л блі́жэ ка мне ужо́ *падсува́цца и стал... ужо́ меня́ за нагу́ брать. А я как то рябе́нак – саво́к к сабе́, и сижу́. А хрёсный мой *атзыва́ецца:

– Слу́шэ́йте, тавари́ш, што вы ат ней хати́те. Ё́та ешчо́ рябе́нак, ей трина́ццэть лет.

– Как трина́цать лет? – па про́стаму. – С..., тот⁷³ с ней!

А там бы́ли де́вушки ётай жэ́ншчыны, като́рая сказа́ла, што «аскарби́ла ма́й ардяна́». И он так крича́л! Он тада́ падва́лился к ей. А там... был шка́ф зава́ленный, и яны́ на шкафу́ спа́ли. Ё́та ма́лая... ё́та сястрэ́нка ё́йна́я бы́ла, ё́тат ма́лый рябе́нак, *кала́ ней спа́ла мать на зямле́. Ана́ на *ша́фы⁷⁴ с тым ма́лым рябе́нкам, сястра́ с сястрой. Он к ней, а ё́тат ребё́нка как шчы́пне́т! Как па́днял рябе́нак крик! А там *кала́ мне ешчо́ бы́ла саба́чка така́я, ани́ в́язли, ана́ малоденька́я ешчо́ бы́ла, *мо́жэ́т, *ме́ла го́дик, а мо́жэ́т бы́ть, ня ме́ла. Така́я о! А ё́та саба́чка как зача́ла бряха́ть! Бо́жэ́ мой! Крик на все́! А он:

– *Утишы́ ё́ту саба́ку! Растря́ляю вас всех! – автама́т в рука́х. – Всех вас растря́ляю!

А друго́й стая́л тако́й с ним, бо..., двае́м пришли́. *Грит:

– Бо́ря, брось, иде́м атси́юдава. Бо́ря, брось.

А он:

– Нет! Растря́ляю всех как саба́к.

Пья́ный! И на ё́тат шум, на ё́тат крик пришо́л ё́тат ста́рший і́хный и как-та их ви́брасил атту́дава, и яны́ ви́шли, к нам ужо́ бо́льшэ́ не пришли́. А там нас мно́га бы́ла та́ких люде́й нязна́ных, все́ э́хали и заэ́хали туды́ на начле́г. Па́шли, прицапи́лись там к друго́м жэ́ншчына́м. Яны́ там бы́ли и с Ви́тебска, ... и са вся́ких старо́н. Где? *Атку́ль? – *Атту́ль же́, с Расе́и бы́ли. То́лько крик, писк, визг был. Што́ там бы́ла, мы там ня зна́ли.

И вот! ко́гда мы, ... ё́та бы́ла ко́ла Кенизбе́рга, недале́ка ешчо́ вайна́ ишла́ ва все́м. Кагда́ мы ужо́ э́хали дамо́й и приэ́хали сюды́ – где мы жы́ли? – *Гумби́нен! То

⁷⁰ Огласовка *пия* под влиянием польск. *pijanu*.

⁷¹ Деепрчастия прош. вр. в функции сказуемого.

⁷² Твор. пад. мн. числа.

⁷³ По видимому, эвфемизм вместо ругательного слова.

⁷⁴ Предл. пад. ед. числа.

была пёрвава мая, пабёда ишла, эта *дафіляда ишла. Пёрвая мая, *радии на ўлицах ігралі, салдаты ішлі – дафіляда. Всё. *Аркэстра іграла, то мы былі в Гумбіннін, то ужо далёк, далёк ат тога месца, где мы жылі. А пабёда вайны была в *Кибартайх, эта ужо была Литва, кажэцца, Кибартай. Тут нам была пабёда.

– М. Трыцэт два кілометра ат Гумбінніна.

– Ж. Тут ужэ сьборный пункт. Што жа! там людэй была – Бóжа мой! – как кáшы. И там ужó кáждый прашóл врачá, был в бáйни, прашóл врачá. И патóм хто кудý ёхал, всех распрéдялили – и на вагóн, на пóезд, и нас ... привязлú сюдá аж в Грóдна на сбóрный пункт. Ужэ там патóм брóсили – кудá сабé хатíte. То мы жылі в Грóдне шесть нядéль. Ну, ужэ мой дéдушка рабóтал, папа рабóтал и дýдя. Бо этат начáльник, *в катóрава ані рабóтали, он был блúзка, так от! как кола, эта..., тут бéлый дом, *о так! кола нас жыл. Ну и прúнял к сабé на рабóту, ну и рабóтали ужэ мы, и дéнег *мéли, сабрáли дéнег всё. Ну и начáльника Грóдна падкупúли, прúбыли сюдá, бо так иначé няльзý.

– Ну! праклýтые палякú! двáцэт чатýри часá, штóбы вáша здéсь нагá ня была, уяждáйте, ёсли не хатíte вы тут быть.

Кáждый хатёл на сваю рóдину, где радúлся. И прúехали мы сюды. Ну и здéсь в дярéвни нé была ничавó, ни калá, ни дварá, ничавó, чýстыя зямлú, пóля. Мы пака *адяржáлись в Августóве. И как то мы такúе дýвчáты, о! па трúнацэт лет, тут мы жылі. А тут жé ... сичáс была шкóла. И кала шкóлы прúхадúли, *высвятлúли кúно эты салдáты *так о! на..., в..., прýма на стяны⁷⁵. То *аркэстра эта духавáя ... играла. Эты все салдáты и дéвки-салдáты плясáли, и всё!

А я так сужú и гляжý. Глядéла, глядéла, глядéла – какóя-то знакóмая лицó. Бóжа мой! Што за чалавéк? Атку́дава я явó знаю, éstaва чэлавéка? А патóм прúшлó мне на *рóзум, што эта он этат сáмый, катóрый нас растрýлять хатёл. Где, и где встрéтились! Эта чýда! Ані ёхали этай путёй, и тут в Августóве ані тут парýдашна стáяли. Ну! Я этай сваёй падрýге гаварý (што была вмéсте там, ... где мы начавáли):

– Сматрú! Эта этат сáмый, прúпóмни себé, што хатёл нас растрýлять.

А янá гаварúт:

– Да. – Тагдá и янá дашлá да пáмáти: – Ну да! этат сáмый!

А он к ним прúхадúл, ужэ в Августóве прúхадúл к ётам..., ну! ... ня к нам, бо мы ешчó дéти. А янá *мéла дýве стáрших сýстры. Он прúхадúл так о! пагаварúть, так о! пасидéть: Ну! рúские лóуди! – прúхадúл. И..., эта..., во! ёих матъ, ётых о! дéвушэк тож прúзнавала какóе-та знакóмае лицó, ну не маглá себé нúкак прúпóмнть, áни какúм судьбáм⁷⁶. Как я сказа́ла, анá прúшлá, сваёй мáтери, сказа́ла ёй, гаварúт:

– Мáма, эта этат сáмый, пóмните, што хатёл нас растрýлять. Анá грúт:

– Ну да, этат сáмый, ну от! прúдёт он, я, – грúт, – спрашý явó.

Ну и так была! Прúхóдит он там ужэ, гаварúт:

– Пагаварú *с ésta ... – сидúт, смяёцца, разгаварúваит. А янá:

– Слúшэйте, тавáришш, што я у вас хачú спрасить.

– А што, матъ? Ну, гаварúте.

– Я бы хатéла вам..., у вас спрасить – кто вам пúгвúцы прúшýл?

⁷⁵ Предл. пад. ед. числа.

⁷⁶ Твор. пад. мн. числа.

– Какіе пугвицы!? Што, мать, што ты гаваріш!?

– А от! кагда-та, как вы хатели нас растрелять, и как вы гаварили, што..., што вы танкіст, што в танке гарел три раза и не старел. „А ты, мать, май ардяна аскарбила”. И сабе ... хватил за гимнастёрку и пугвицы абарвал. Хатела вас..., этих, хто вас прасил, эта..., пришёл.

– Нет, – гаварит, – ты ашыбаёсся. То ня я был.

– Ну как жэ ня ты, кагда жэ тебе и звать была Боряка. Ну, тот всё гаварил: „Боряка, пайдём! Боряка, пайдём!”

Ну а тут он сказал, што он Боряка.

– Нет, мать, эта ня я, ты ашыбаёсся.

Ну, больш не пришёл, всё! канец! больш не пришёл.

М. Там встретился и тут. Но, но <...> видиш.

Ж. Так! И только я яво *пазнала. А яны: «о! знакомая лицо», но признать не магли. А я яво, ... харашо тагда явонава лицо видела, как я..., он стоял в двярях, а я выхадила на улицу, и так о! тесна была, и так о! тесна так прахадила, и так о! паглядела на яво лицо. Он так о! смялся, смялся⁷⁷:

– Ну! рыжия, раз....

Не! я стояла, он ишёл, ня так сказала.

– Ну! рыжия, разрышы мне прайти, – *о так! на меня.

А я так пагядела на *явонава лицо. И так ано мне в памяти вбилась эта лицо, и потом я яво тут узнала. А эта уже прошло и парядашная время. Эта была уже можа июль месяц, а я встретила, кагда ишчо перяд первым маем, в апреле... А только раз видела, и в страху, и во всём.

Литература:

Paško-Koneczniak D., Ziółkowska-Mówka M., Grupa M., Jaskólski A., Grzybowski S., Głuszkowski M., 2016, *Rosyjska gwara staroobrzędowców w północno-wschodniej Polsce. Wybór tekstów*, Toruń.

Приложение⁷⁸

абратна – ‘опять, ещё раз’.

адэръжывацца, адяръжацца (диал.) – ‘останавливаться, задерживаться’.

аказаться, искаж. польск. *ukazać się* – ‘появиться’.

⁷⁷ Огласовка, по всей вероятности, под влиянием польск. *śmiać się*.

⁷⁸ В приложении приводятся слова и выражения, которые нуждаются в объяснениях или комментариях, касающихся их семантики, употребления, происхождения и параллельных образований в русских диалектах, в польском, а также по мере необходимости в других языках. Объяснению подлежит их конкретное употребление. Слова приводятся прежде всего в исходных формах (глагол в инфинитиве, имена – в им. пад. и т. д.) иногда и в других формах; в некоторых случаях объяснению подлежат особые формы слов, и они выносятся в качестве инициальных.

Отсутствие ударения в формах, восходящих к польскому языку, связано с неуверенностью его постановки при словоизменении, меняющем слоговую структуру слова.

а́лэ, а́лі (*союз*) – ‘но’; ср. польск. *ale*, см. также *а́лі, а́лэ, аль* в рус. диалектах и в блр. языке.

а́льбо, а́льба – ‘или’; ср. польск. *albo* и рус. диал., а также блр. *а́либо, а́льбо*.

апушча́ть – ‘опускать’; ср. диал. *опуца́ць* как вариант *опуска́ць*, блр. *апушча́ць* и польск. *opuszczać*.

аркестра *ж* – ‘оркестр’; ср. польск. *orkiestra*.

аста́тний – ‘последний’; ср. польск. *ostatni*, рус. диал. *оста́тний, оста́тный* и блр. *аста́тні*.

асядлі́цца – ‘поселиться’; ср. польск. *osiedlić się* и блр. *асялі́цца*.

ат! – выражение досады, недовольства, возражения (диал.).

атзыва́цца – ‘заговорить; возражать’; ср. польск. *odzywać się*.

атку́ль (диал.) – ‘откуда’; ср. также блр. *адку́ль*.

атту́ль, атту́ля (диал.) – ‘оттуда’; см. также блр. *адту́ль*.

ба́уэр – ‘крестьянин’; ср. нем. *Bauer*.

бежа́ть / беч(ь) бяго́м (диал.) – ‘очень быстро бежать’.

бо – ‘поскольку, потому что, ибо, так как’; ср. польск. *bo*, др-рус., рус. диал. и блр. *бо*; в говоре употребляется также как средство введения новой информации или установления разнообразных связей между частями текста.

в (предл.), **в-** (преф.) *вм. у, у-*; в говоре предлог *у* и префикс *у-* часто реализуются как *в, в-*.

вда́ть – ‘выдать, предать’ в рус. диал., ср. также блр. *уда́ць*.

вно́га – диал. *много*.

вперёд, впяре́д – ‘прежде, сперва, раньше’ в рус. говорах, ср. блр. *упяро́д*.

вы́гнать (диал.) – ‘выгнать’.

вы́рушы́ть – ‘отправиться (в путь)’; ср. польск. *wyruszyć*.

высвя́тля́ть – ‘демонстрировать, показывать (фильмы)’.

гавари́т – форма *говорит* и её варианты (*грит, гырит, гыит* и т. п.) в говоре могут выполнять функцию указания на косвенный или неопределённый источник информации – ‘мол, дескать, как говорится, как говорят, как известно’.

Гиста́пу – нем. *Gestapo* – тайная государственная полиция в гитлеровской Германии и на оккупированных территориях.

гиташо́к (диал.) – ‘шнурок или нитка для нательного креста’.

гми́на – единица административного деления в Польше; ср. польск. *gmina*.

Гумби́нен – (нем. *Gumbinnen*) город в Восточной Пруссии в 100 км к вост. от Кёнигсберга, ныне *Гусев* в Калининградской области.

да адно́й – ‘всё равно’.

дакля́дна – ‘точно’; ср. польск. *dokładnie*.

даро́слый – ‘взрослый’; ср. польск. *dorosły* и блр. *даро́слы*.

даста́ть, дастава́ть – ‘получить, приобрести’; ср. рус. диал. *доста́ть*, блр. *даста́ць* и польск. *dostać*.

дафи́ляда – ‘парад’; ср. польск. *defilada*.

дахади́ть – ‘доносить (беременность)’.

до́бра – ‘хорошо’; ср. также блр., рус. диал. *до́бра*, а также польск. *dobrze* и *dobra* (простор.).

дрот – рус. диал. и блр. ‘провода’.

дусіть, задусіть – ‘давить, задавить’; ср. польск. *duścić*, рус. диал. *дусіть* и блр. *дусіць* – ‘душить, давить’.

жывнастёвы – ‘продовольственный’; ср. польск. *żywnościowy*.

за – ‘из-за’.

загарэть (диал.) – ‘загореться’.

задрятавана – ‘оплетено проволокой’; по-видимому, здесь искаж. *дрят-* вм. *друт-* / *дрот-*. Ср. польск. *zadrutować* и блр. диал. *задратаць*.

задусіть, см. **дусіть, задусіть**.

заслаць – ‘застелить, покрыть’; ср. польск. *zasłać*, рус. диал. *застлать* и блр. *заслаць*.

зачаць – ‘начать,’; ср. польск. *zacząć*, рус. диал. *зачинать* и блр. *зачаць*.

Зашквіры – часть дер. Габовы Гронды.

збёрный – контаминация польск. *zbiorczy* и рус. *сборный*.

збёрчы – ‘сборный’; ср. польск. *zbiorczy*.

злость – ‘злоба, озлобление, гнев’; ср. польск. *złość*, рус. диал. *злость* и блр. *злосць*.

зялёзны (диал.) – ‘железный’.

кала см. **ко́ла**

Кибарта́и *мн.*: лит. *Kybartai*, город на границе с Калининградской областью.

киндор – ‘дитя, ребёнок’, специфическая адаптация нем. *Kinder* (формы *мн. числа* сущ. *Kind*).

кизилёнычк, кизячэк – ‘жеребёнок’; ср. польск. регион. *kiziak, kiziaczek*.

ко́ла, кала – ‘около, при, рядом с, вблизи’, см. рус. диал. *ко́ло*, блр. *кала* и польск. *koło*.

ко́мин – ‘дымоход, труба’; ср. польск. *komín* и блр. *комін*.

крайс – ‘округ, район’; ср. нем. *Kreis*.

крясто́к, хрясто́к (диал.) – ‘крестик’.

ку́ля – ‘пуля’; ср. польск. *kula* и блр. *ку́ля*.

куря́та – ‘цыплята’, ср. диал. *курёнок*.

ламатать – ‘бить, колотить’; ср. польск. *łomotać*. См. **ло́мот**.

Либэ́фэ́льден – нем. *Liebfelde*, местность в Восточной Пруссии в округе *Labiau*; ныне *Залесье* в Калининградской области.

ло́мот – ‘сильный стук, грохот’, ср. польск. *łomot*.

Ля́бяу, Ля́бял – г. *Labiau*, ныне *Полесск* в Калининградской области.

Ляуки́шки – нем. *Laukischken*, местность в Восточной Пруссии к востоку от *Labiau* (*Полесск*); ныне *Саранское* в Калининградской области.

маё́нтак – ‘имение’; ср. польск. *majątek* и блр. *маё́нтак*.

ме́ть (ма́ю, ма́еш, ме́л, ме́ли). Глагол *ме́ть* (и встречающийся иногда его вариант *иметь*) в говоре употребляется для выражения семантических отношений, которые в польск. и блр. языках выражаются при помощи *mieć / мець*: посессивные отношения (напр.: *брат ма́ет жену́*); определение возраста (*я ме́ла сем год*); в сочетании с инфинитивом – указание на предстоящее событие (*еши́ч годик ма́ет учы́цца*), долженствование (*што ма́ю де́лать*); при отрицании – отсутствие возможности выполнить какое-нибудь действие (*не ме́ли што купля́ть*).

- мóжа, мóжэ**, (вводные слова) – ‘быть может, кажется, возможно, наверное’; ср. польск. (*być*) *może* и блр. *мóжа*.
- мўсeть (мўшу, мўсиш, мўсил/мўсел)** – выражение долженствования, ‘быть обязанным’ ср. польск. *musieć*, рус. диал. *мўсить* и блр. *мўсіць*.
- Мэмаль** – ср. *Mettel*, нем. название р. Нёман.
- называть** – ‘давать имя’ (по отношению к человеку); ср. польск. *nazywać* и блр. *называ́ць*.
- называ́цца** – ‘иметь (какое) имя’ (по отношению к человеку); ср. польск. *nazywać się* и блр. *называ́цца*.
- не?** (отриц. частица с вопросит. интонацией в конце высказывания) – ‘не так ли? да?’; ср. польск. *nie? no nie?* – удостоверение правильности своего высказывания.
- невядóма** – ‘неизвестно’; ср. польск. *niewiadomo* и блр. *невядóма*; ср. рус. диал. *невéдомо*.
- Нёмцы** – ‘Германия’; ср. польск. *Niemcy*.
- но!** – ‘да, ну’ частица, усиливающая достоверность высказывания, соответствует рус. *ну*; ср. польск. *no*.
- но то, ну то** – ‘поэтому, итак, так’, выражение следствия, ср. польск. *no to*.
- о!** – указ. частица; ср. польск. региональное *o!*
- о так о! о так! так о!** – ‘вот так, таким образом, именно так’; ср. польск. региональное *o tak o! tak o!*
- па** (предл.) – ‘после’ (для выраж. временных отношений), ср. польск. *po* и рус. диал. *по* – ‘после’.
- падсува́цца** – ‘придвигаться’; ср. польск. *podsuwać się*.
- пазнáть** – ‘распознать, узнать’; ср. польск. *poznać*.
- пакуси́ть** – ‘искусить’; ср. диал. *поку́с* и *поку́са* и польск. *pokusa* – ‘искушение’.
- паслэ́дак** – ‘последнее’; ср. рус. диал. *послэ́док* и блр. *паслэ́дак*.
- пахавáцца** – ‘спрятаться’; ср. польск. *rochować się* и блр. *пахавáцца*.
- пачарнэ́лый** – ‘почерневший’; ср. польск. *poczerniały* и блр. *пачарнэ́лы*.
- пачу́ть** – ‘услышать’; ср. блр. *пачу́ць* и рус. диал. *почу́ть*, см. также **чу́ть**.
- пéкла** – ‘ад’; ср. польск. *piekło*, рус. диал. *некло* и блр. *пéкла*.
- пивни́ца** – ‘погреб’; ср. польск. *piwnica*, рус. диал. *пивница* и блр. *пiўни́ца*.
- Пия́вно** – дер. между Августовом и Сувалками, в которой до 1941 г. жили старообрядцы; польск. *Pijawno (Ruskie)*.
- поскладáть** – ‘поукладывать’; ср. польск. *poskładać*.
- прабаждáть** – ‘прободáть’ со сверхкорректным цсл. *жд*.
- прахавы́вать** – ‘прятать, укрывать’; ср. польск. *przechowywać*.
- Прегелау** – нем. *Pregelau*, ныне *Ушаково* в Калининградской обл.
- пшэбáлeть** – ‘пережить, перестрадать, изболеться’; по-видимому, диал. инновация; польск. *przeboleć* как основа формы не соответствует предполагаемому значению.
- Пéпэ́ль** – по-видимому, нем. *Popelken* в районе *Tilsit-Ragnit* (ныне: *Советск* – *Нёман*) или в районе *Gerdaupen* (ныне: *Железнодорожный*).
- ра́дия** – ‘радио’.
- ра́зам** – ‘вместе’; ср. польск. *razem*, а также рус. диал. *ра́зом* и блр. *ра́зам*.

разлучы́ть – ‘разъединить, разобщить’; ср. польск. *rozłączyć* и блр. *разлучыць* – ‘разъединить’.

ро́зум – ‘ум’; ср. польск. *rozum*.

с (с вин. п. числит.) – калька польск. конструкции «z + вин. пад.», обозначающей приблизительное число, количество, *с час* – ‘около часа’, *с десять человек* – ‘человек десять’.

сачы́ть (диал.) – ‘искать, высматривать’ и блр. *сачыць*.

свет – ‘мир’; ср. польск. *świat*.

сі́льна (диал.) – ‘очень’ и блр. *сільна*.

слóнца – ‘солнце’; ср. польск. *słońce*.

складать – ‘класть, укладывать’; ср. польск. *składać*.

со́лтыс – ‘сельский староста, солтыс’; ср. польск. *sołtys* или *szołtys*.

спасть (**спадуть**) – ‘упасть’; ср. польск. *spaść*, рус. диал. *спадать, спасть* и блр. *спáцці*.

срóгий – ‘строгий’; ср. польск. *srogi*.

ста́лась — ‘сделалось, произошло’; ср. польск. *stało się*, рус. диал. *статься* и блр. *ста́цца*.

схавáть – ‘спрятать’; ср. польск. *schować*, рус. диал. *сховáть* и блр. *схавáць*.

то́е, то́я – ‘то, это’, ср. блр. и рус. диал. *тое*.

тор (**то́ры**) – ‘путь, платформа; железнодорожное полотно’; ср. польск. *tor*.

трóха – ‘немножко’, ср. польск. *trochę*.

ту́кать – ‘бить, толкать, ругать’.

уздравля́ть – ‘исцелять’; ср. польск. *uzdrawiać*.

фйрэрба́уэр, фирба́вэр – ‘предводитель крестьян’; ср. нем. *Führerbauer*.

фу́ра – ‘телега’; ср. польск. *fura*, а также устар. рус. и блр. *фу́ра* – ‘телега’.

фурма́нка – ‘телега, подвода’; ср. польск. *furmanka*, рус. диал. и блр. *фурма́нка*.

футры́на – ‘косяк (оконной рамы)’; ср. польск. *futryna* и блр. *футры́на*.

хло́пец, (хло́пцы) – ‘мальчик, парень’; ср. польск. *chłopiec* и блр. *хлaпéц*.

ци – раздел. союз – ‘или’ ср. блр. *ці*. польск. *czy*. Ср. также *ти* – вопрос. частица и разделит. союз в рус. говорах.

цэ́пка – ‘цепочка’.

час, ча́сы – ‘время’; ср. польск. *czas* и блр. *час*.

чэ́рез (с вин. пад.) – ‘из-за (кого, чего)’, ‘по вине (кого)’, ср. польск. *przez (kogo, co)*.

шасá (шасóй) – ‘шоссе’; ср. польск. *szosa* и блр. *шасá*.

ша́фа – ‘шкаф’; ср. польск. *szafa*, рус. диал. и блр. *ша́фа*.

шо́пка – ‘сарай, сарайчик’; ср. польск. *szopa, szopka* и блр. *шо́па, шо́пка*.

Шчэ́бра – дер. по пути из Августова в Сувалки, с единичными старообрядческими семьями; польск. *Szczebra*.

я́блак (*м. род.*) – так в говоре, ср. также рус. диал. и блр. *я́блак*.

яво́нав (*диал.*) – ‘его’

яна́ (яну́) – ‘она (её)’.

Przeszość i teraźniejszość staroprawosławnych Rosjan w Republice Mołdawii (Moldowa)

Past and Present of the Russian Old Believers in the Republic of Moldova

Streszczenie: Mołdawskie środowisko staroprawosławne nie jest wyraźnie wyodrębnione przede wszystkim z uwagi na bardzo silny, sięgający 30 procent ludności, jeśli do Rosjan i Ukraińców dodać Bułgarów, segment słowiański charakteryzujący się zbliżoną mentalnością, a nawet i kulturą. Nie wymusza to zdecydowanej obrony swojej tożsamości, która w wielu zakresach nawet zspala się z tożsamością słowiańskiego otoczenia. Różni jedynie wyznanie i związane z nim reguły życia, chociaż są one coraz bardziej unifikowane przez wpływy globalistyczne.

Słowa kluczowe: staroobrzędowcy, Mołdawia, Naddniestrze, tradycjonalizm, transgraniczność

Summary: The Moldovan Old Believers' community is not clearly distinguishable, primarily because of a very strong Slavic segment, characterised by similar mentality and even culture, that reaches about 30 percent (Bulgarians, Russians and Ukrainians) of Moldavia's population. This does not force local Old Believers to defend their identity, which in many aspects even merges with the identity of their Slavic neighbours. The only differences are: religion and, related to their faith, rules of life, although they are becoming increasingly homogenised by globalist influences.

Key words: Old Believers, Moldova, Transnistria, traditionalism, transborderism

Wstęp

Republika Mołdawii, zwana również Mołdową w odróżnieniu od Mołdawii zachodniej (zapuckiej) znajdującej się w Rumunii, z racji położenia i dziejowych procesów ma charakter państwa wielonarodowego, kulturowo zróżnicowanego i otwartego na przeróżne wpływy, dotąd głównie sąsiadów, a szczególnie Rumunii i Rosji, nieco później Ukrainy, a obecnie – podobnie jak większość krajów świata – globalizacyjne. Na blisko 3,6 miliona mieszkańców Mołdawii¹, 64,5 procent stanowią dwujęzyczni zazwyczaj (język rumuński i rosyjski) Mołdawianie, 13,8 procent Ukraińcy, 13 procent Rosjanie, 3,5 procent Gagauzi². Dominującą religią, przy znacznym skądinąd zlaicyzowaniu, a nawet zateizowaniu społeczeństwa, stanowi prawosławie patriarchalne, w którym wyraźnie wyodrębniają się cztery gałęzie: rosyjska, ukraińska, rumuńska i gagauska. W stosunku do 2,5 miliona wiernych całego Kościoła wschodniego w Mołdawii staroprawosławie stanowi grupę około 6.000

¹ Od 1991 roku kraj ten na stałe opuściło blisko milion obywateli.

² Odrębna grupa etniczna pochodzenia tureckiego.

wiernych, lecz jego znaczenie społeczno-polityczne i ekonomiczne z uwagi na aktywność jego liderów jest dość duże³.

Przedmiotem zainteresowania niniejszego opracowania są lipowanie⁴, traktowani przez Aleksandra Anatolijewicza Prigarina jako „jeden z wariantów rosyjskiej kultury” (Пригарин 2010). Zamieszkują oni Ukrainę, Mołdawię (Mołdowę), Rumunię, Bułgarię, Gruzję i południową Rosję. Ich cechami są: transgraniczność, etnokonfesyjność, zamkniętość i tradycjonalizm, subetniczność, diasporalność. Społeczność ta liczy około 100.000 osób. Funkcjonując w obcym środowisku, zachowują jądro swojej etniczności.

Ujęcie w jeden blok, mających różną historię i żyjących w różnych warunkach, mieszkających się ze sobą rosyjskich staroobrzędowców jest dość ryzykownym, teoretycznym przedsięwzięciem, co wykazały gruntowniejsze badania. Mołdawscy lipowanie wyraźnie bowiem odstają od pozostałych, głównie żyjących w wyraźnie odrębnych środowiskach etniczno-językowych, jak w Rumunii i ukraińskim Budziaku⁵, gdzie tworzą wyspy religijno-kulturowe.

Ukazaniu przemian na terenie Mołdowy (w jej obecnych granicach) tej etnokonfesji poświęcony jest niniejszy artykuł. Został on sporządzony w oparciu o badania terenowe w Mołdawii, łącznie z wglądem do archiwów parafialnych oraz o studia najnowszej literatury naukowej i konfesyjnej.

Specyficznym regionem Besarabii jest Budziak. Nazwa jego pochodzi od tureckiego słowa oznaczającego *kqt*. Z punktu widzenia geograficznego jest to stepowe międzyrzecze Dunaju i Dniestru. Zasiedlone było przez zajmujących się pasterstwem Nogajców, lecz w grodach ulokowanych nad rzekami: Izmań, Kilia, Tatarbunary, Akerman mieszkali Turcy, Ormianie, Grecy. W połowie XVIII wieku zaczęli pojawiać się tam Ukraińcy, Rosjanie, Mołdawianie, Bułgarzy, Gagauzi, Niemcy, Żydzi, Cyganie, a nawet Polacy. Od XVI wieku region ten należał do Imperium Osmańskiego, a w 1812 roku wszedł w skład rosyjskiej Besarabii.

Dużą rolę odgrywali tam kozacy, mający własny samorząd wojskowy (budziackie wojsko od 1807 roku i noworosyjskie wojsko w latach 1828-1808). Po klęsce Rosji w 1856 roku południowa część tego regionu (około połowy współczesnego ukraińskiego Budziaku) powróciła do Imperium Osmańskiego, aby w latach 1878-1918 znów wejść w skład Guberni Besarabskiej. W latach 1918–1940 i 1941–1944 należał do Rumunii jako część prowincji Transnistria.

³ Według Piotra Artiomowicza Doncowa staroprawosławnych w Mołdawii jest 140.000, co stanowi 3,6 procent ludności Mołdowy. Dane te są absurdalnie zawyżone; prawdopodobnie do społeczności tej zalicza się całe rody i rodziny o korzeniach staroprawosławnych, choć ich znaczna część jest od wielu lat nieaktywna konfesyjnie; (Донцов 2016: 3).

⁴ Lipowanie to potoczna nazwa staroobrzędowców osiedlających się od początku XVII na Podolu, Bukowinie, w Besarabii, Mołdawii i Dobrudży. Obecnie zasiedlają południową Ukrainę (Podole, Bukowina, Budziak), Mołdawię i Rumunię. Z czasem nazwą tą objęto także niekrasowców, którzy osiedlili się w Bukowinie i w Dobrudży, a także w Budziaku. Pochodzenie nazwy niejasne; najprawdopodobniej od filiponi, filipy, pilippony w rezultacie przestawienia głosek (przestawka) albo wprost od wsi Lipoweni (Lipowy Las) należącej do klasztoru Dragomina w pobliżu Suczawy na Bukowinie, w której w 1724 roku osiedli pierwsi w tym regionie starowiercy. Może być, że oba źródła terminu *lipowanie* są prawdziwe i razem wytworzyły ten termin.

⁵ W literaturze naukowej zwykło się nazywać tereny Besarabii, Budziaku i Dobrudży – Północnym Czarnomorzem (*Siewiernyje Priczernomorie*).

Od XVII wieku swoje wspólnoty posiadali tam staroobrzędowi niekrasowcy⁶, mający ściśle kontakty z pobratymcami na prawym brzegu Dunaju, czyli w rumuńskiej Dobrudży. W istocie związek Budziaku z rdzenną Mołdawią był słaby, z wyjątkiem lokalnych migracji do Naddniestrza i Kagulu, tak więc w niniejszym opracowaniu tamtejszym wspólnotom staroprawosławnym nie poświęca się zbyt wiele uwagi. Stanowią one odrębny fenomen historyczno-społeczny i konfesjonalny zarazem, dość dokładnie w polskim piśmiennictwie przedstawiony, choćby wspomnieć zbiorowe studium etnograficzno-socjologiczne pod redakcją Wojciecha Lipińskiego (Lipiński 2015).

Główne motywy staroprawosławnych migracji

Migracje staroprawosławnych Rosjan, zwanych również staroobrzędowcami lub starowiercami, miały i nadal mają szereg przyczyn.

Najczęściej wymienianą, ale też nadużywaną, podobnie jak u Żydów, w ramach tworzenia odpowiedniego, korzystnego dla społeczności staroprawosławnej wizerunku, są prześladowania religijne. Tezę tę, wręcz encyklopedycznie zakonserwowaną, bezrefleksyjnie powtarzają badacze zajmujący się różnym wycinkami staroprawosławia, zazwyczaj bez pełniejszej znajomości istoty tego fenomenu. W rzeczywistości okres blisko 450 lat od wyłonienia się staroprawosławia można pod tym względem podzielić na różne podokresy, z których część rzeczywiście związana była z prześladowaniami, łącznie z procesami sądowymi i kaźniami, ze strony państwa i Cerkwi panującej. Były też podokresy jedynie inercyjnego sekowania bądź jedynie dystansu władz i większości społecznej wobec *obcych, innych*. Różnie bywało w różnych regionach. Wiele zależało od sprawujących tam władzę, no i oczywiście od tzw. klimatu społecznego. Na przykład w regionach, w których starowiercy stanowili znaczącą grupę, także pod względem ekonomicznym, owe prześladowania czy sekowania, szczególnie w XIX i XX wieku były mniejsze bądź tylko symboliczne, jedynie dla *oddania cesarzowi co cesarskie*, nierzadko w postaci *monety całkiem zdawkowej* (ontologia pozoru). Odrębny charakter miały prześladowania ze strony władzy radzieckiej, lecz z wyjątkiem terenów, na których starowiercy jawnie wystąpili przeciwko tej władzy (Syberia w czasie zaprowadzania komunistycznych rządów, Don i Kubań) i byli tępieni jako kontrewolucjoniści, wpisane one zostały w systemowe zwalczanie religii i związków wyznaniowych bez względu na ich charakter.

Bardzo istotnym, kto wie czy nawet nie najważniejszym w migracji staroobrzędowców, jest blok przyczyn natury ekonomicznej. Jest on dlatego istotny, gdyż w etosie staroprawosławnym bardzo wysoko usytuowana jest pomyślność bytowa, w szczególności rodziny. Istotnym elementem starowierskiego etosu była też wolność osobista i ekonomiczna. Poszukiwanie warunków zapewnienia tej pomyślności ma nawet charakter nakazu religijnego. Intensywna gospodarka rolna przy wielodzietności rodzin powodowała jałowanie ziemi, nie uprawianej zazwyczaj według zasad płodozmianu. Poszukiwano więc nowych arealów, bardzo często w nowym miejscu pobytu karczując bądź wypalając lasy, jak czynili to w XIX wieku fiedosiejewcy przybyli na Mazury. Ważna też była własność i swoboda gospodarowania, więc poszukiwano takich regionów, w których

⁶ Czasem w źródłach i opracowaniach występuje termin *ignatowcy*.

bądź pozyskiwano na własność ziemię na zasadzie wolnizny bądź korzystano z możliwości dzierżawy. Migrowano też na te tereny wielkich latyfundiów, jak na Podolu i Wołyniu, gdzie właściciele ziemscy poszukiwali rąk do pracy, a były to ręce rzetelne, pracowite, uczciwe.

Do ważnych motywów migracji starowierców należały przyczyny religijne, głównie ucieczka przed złym światem antychrysta. W rzeczywistości motyw ten, sprowadzający się do pragnienia zachowania czystości wiary uświęcającej byt, zdaje się być wiodący. Jest to uzasadniana religijnie eskluzywność. Wędrowano więc w tereny odludne, trudno dostępne, odcięte od wielkich ośrodków miejskich, a jeżeli już w nich się lokowano, to na obrzeżach i w zwartym, izolującym się od reszty osiedlu. Motywy religijne kazały też przemieszczać się w kierunku centrów sakralnych, w których można było w gronie współwyznawców, przy wsparciu starców i mnichów, przygotowywać się do przejścia w wieczność, jako że soteriologia jest istotnym elementem staroprawosławnej wiary. Do takich wyróżniających się centrów należało Starodubie, Wietka, Kierzeniec z mnogością monastyrów i skitów, przez pewien okres Kubań, a potem Biała Krynica i Dobrudża.

Wymienione motywy migracji spletały się ze sobą, choć czasem dominował jeden, a pozostałe mu towarzyszyły, wzmacniając wolę wędrowki.

Epoka industrializacji i urbanizacji, przynosząca człowiekowi wiele nowych możliwości, a także wygod, przyniosła nowy typ migracji. Choć starowiercy, w tym głównie czasowiennicy i bieguni, uważają, że „w mieście nie ma zbawienia”, a uleganie przyjemnościom i wygodom (*udobstwo*) jest grzechem, to jednak od końca XIX wieku ma miejsce przemieszczanie się do ośrodków przemysłowych i miast, w których można znaleźć pracę. To swoiste zaprzeczenie pierwotnemu etosowi staroprawosławia jakim była ucieczka na odludzie, motywowane jest z kolei, również z religijnym uzasadnieniem, obowiązkiem zapewniania pomyślności rodzinom, a odbywa się w ramach specyfiki tego fenomenu etnokonfesyjnego a mianowicie zdolności adaptacji do zmiennych warunków, która to zdolność gwarantuje żywotność tej archaicznej – jakby nie patrzeć – formacji. Z tego, co nowe a nawet i grzeszne, wyławia się to, co jest najmniej dla wiary i etosu szkodliwe. Na przykład współcześni, głównie młodzi starowiercy, korzystając z telewizji i Internetu, pomijają raczej to, co związane jest ze zgorszeniem i próżnością. Traktują te środki jako narzędzia pracy, komunikacji i rozwoju. Oczywiście, że pewna część użytkowników tych narzędzi ulega różnym pokusom, lecz nie czyni tego ostantacyjnie i nie staje się to ich stylem życia.

Migracje do Besarabii

Motywy religijne i ekonomiczne złożyły się na starowierską migrację na ziemię Besarabii, która w zasadzie bez Budziaku (Budżak) pokrywała się z obszarem dzisiejszej Mołdowy (Republiki Mołdawskiej).

Do wyżej wymienionych przyczyn, rozpoczętej na początku XVIII wieku migracji staroobrzędowców do Besarabii, doszła specyficzna o charakterze religijnym. Było to poszukiwanie szczerze oddanego Bogu, czyli kultywującego starą wiarę (*blagocestnyj*) biskupa na terenie prawosławnej metropolii mołdawskiej, której stolicą były Jassy.

Przekonanie to wiązało się z nadziejami na wyświęcenie staroobrzędowego biskupa, które roztaczał ówczesny mołdawski metropolita nowoobrzędowy Antonij. Spory o formę święceń kapłanów i biskupów powstrzymały ostatecznie metropolitę od tego kroku.

Po 1730 roku wspólnoty staroprawosławne istniały w Chocimiu, Bielcach i Sorokach. Na surowym korzeniu założono, izolujące się od świata, monokonfesyjne wsie: Kunicza (1723 rok) i Sierkowo (Syrkowo). Gospodarzy mołdawscy przyznali starowiercom prawa samorządowe i wolność w sprawach wiary. Gospodarem w okresie pierwszej migracji był Michaił Rakowica, który rządził w latach 1704–1727. Warunkiem swobód religijnych, potwierdzonych w latach 1804–1808 przez hospodara Konstantina Aleksandra Muruzę i prawosławnego metropolitę mołdawskiego Wieniamina była rezygnacja z prozelityzmu. Obowiązywał zakaz konwersji z Cerkwi panującej.

W oparciu o migrantów ze Starodubia i Wietki powstał wówczas w Sierkowie (Syrkowo) klasztor męski, który kontynuował działania na rzecz wzbudzenia hierarchii duchownej. W klasztorze tym przebywało wielu mnichów z Wietki i Starodubia poszukujących prawowiernego biskupa⁷. Agenci carscy wykryli tę działalność i klasztor zamknięto w 1845 roku tuż przed powołaniem hierarchii białokrynickiej w 1846 roku.

Mołdawską swobodę zakłóciło wcielenie Besarabii do imperium rosyjskiego na mocy pokoju bukaresztańskiego w 1812 roku. Podobnie, jak w całym imperium, poddano staroprawosławie kontroli Cerkwi panującej, którą wspierała rosyjska administracja. Niemniej na terenie Besarabii, będącej częścią nowego nabytku, czyli szeroko pojętej Noworosji kontrola ta nie miała charakteru prześladowań, gdyż koniecznie chciano zasiedlić te niezbyt ludne, ale też niezbyt żyzne i klimatycznie mało korzystne (susze) obszary. Oferowano różne wolności i ulgi, w tym zwolnienie ze służby wojskowej⁸. Lokalne prawodawstwo, choć związane ze zunifikowanym państwowym, było liberalne dla odmiennych kultur i narodów, które napępiały, pustą dotąd Besarabię. Kraina ta szybko rozwijała się. Liczba ludności zwiększyła się czterokrotnie, osiągając wielkość 2 milionów (Гром и in. 2012: 215). Car Aleksander I potwierdził w 1836 roku szczególne prawa dla Besarabii.

Równolegle z osadnictwem starowierskim w północnej części Besarabii miało miejsce osadnictwo w delcie Dunaju, dzieląc się na segment Dobrudży i segment Budziaku (Budżak). Osiedli tam głównie kozacy po klęsce powstania buławińskiego nad Donem z 1708 roku, którzy jesienią tego roku pod wodzą atamana Ignata Niekrasowa migrowali na prawy brzeg rzeki Kubań, na teren zależnego od Imperium Osmańskiego Chanatu Krymskiego. Uczestnicząc po stronie tureckiej w wojnie z Rosją w latach 1710–1711, w wyniku carskiej akcji dyplomatycznej zostali przesiedleni do Dobrudży, skąd przeniknęli do Budziaku, na lewy brzeg Dunaju.

Początkowo, z racji dystansu kulturowego, nie było bliższych relacji między starowiercami z północnej Besarabii z niekrasowami, lecz szczególnie w okresie carskim (1812–1918) zaczęło dochodzić do ściślejszych związków, w tym na płaszczyźnie gospodarczej i małżeńskiej. W efekcie w Międzyrzeczu, czyli obszarze między Prutem, Dniestrem a Dunajem, doszło do przemieszania kultur i tradycji: centralnorosyjskiej, podolskiej, kozackiej oraz otaczających ich narodów, co doprowadziło do wykształcenia bloku *lipowanskiego*. Termin ten, nadany głównie przez sąsiadów, przede wszystkim

⁷ W latach 1820–1830 w klasztorze przebywało około 30 mnichów.

⁸ Szlachcie polskiej decydującej się na zamieszkanie w Besarabii gwarantowano zwrot, odebranych za udział w powstaniach, tytułów szlacheckich.

Rumunów, wyparł termin *niekrasowcy*, choć po dziś staroobrzędowcy dobrożsko-budziacy mają swoją specyfikę obrzędowo-kulturową, dla podkreślenia której używa się jednak w nauce terminu *niekrasowcy*, bądź *kozacy niekrasowcy*, wiążąc z nim nie tylko określoną kulturę, ale i mentalność (duża dynamika i mobilność, odporność na trudy).

Choć staroobrzędowstwo w północnej Besarabii zdominowali popowcy, mający od 1846 roku swoje centrum cerkiewne w nieodległej Białej Krynicy na terytorium ówczesnych Austrowęgier, to jednak w międzyrzeckim kotle pojawiali się także bezpopowcy. Z uwagi na pokojową atmosferę panującą w całej Besarabii, traktowanej jako ziemia swobód i wolności, nie było większych sporów religijnych.

Pielgrzymki z Rosji do „Nowego Jeruzalem”, jak zaczęto nazywać Białą Krynice, przechodziły głównie przez miasto Nowosielica w powiecie chocimskim, który w okresie przynależności do Rosji wchodził w skład Guberni Besarabskiej. Stąd droga wiodła do Czerniowców, obok których ulokowane zostało owo „Jeruzalem”. Było to pogranicze Besarabii i Bukowiny, więc część pielgrzymów trafiała także do tej pierwszej krainy, kontaktując się ze współwyznawcami. Sprzyjało to indywidualnym a raczej rodzinnym przeprowadzkom na teren dzisiejszej Mołdawii. Tak powstały staroobrzędowe osady w należącym do guberni besarabskiej powiecie chocimskim: to Grubna i Bielousowka⁹.

Od 1825 roku datuje się potok migrantów z Podola i Czernichowszczyzny ukraińskiej do miasta Bielce (Bălti). Podolanie założyli też wieś Pokrowka (Pocrovca). Młodzi mieszkańcy wsi Grubna¹⁰ na Bukowinie (powiat chocimski) założyli wieś Nowaja Grubna (Hurbna Noue) w rejonie Föleşti. W tym samym czasie do Jediniec i pobliskiej Słodoby Rusjany przybyli fiedosiejewcy z Dyneburga na Inflantach. Przyciągał mit „besarabskiej wolności”.

Wśród starowierskich przybyszy do Mołdawii z Rosji nie dominowali mieszkańcy guberni południowych, bo ci ulokowali głównie na Wołyniu i Podolu, tylko z guberni północnych: archangielskiej, ołonieckiej, jarosławskiej, kostromskiej, włodzimierskiej. Osiedli oni zarówno w Besarabii jak i w Naddniestrzu, niosąc kulturę wielkoruską.

Odmienne są dzieje i tradycja Naddniestrza, które obecnie tworzy samodzielne, choć nie uznane przez społeczność międzynarodową państwo, będące w istocie hybrydową kolonią Rosji. Są to tereny na lewym brzegu Dniestru na południe od rzeki Kodymy, będącej dopływem Dniestru oraz w zlewni rzeki Jagorłyk, będącej długotrwałą, choć symboliczną granicą między Rzeczypospolitą a Imperium Osmańskim; po 1792 roku była to granica rosyjsko-turecka. Osadnictwo rosyjskojęzyczne to w pierwszej kolejności starowierscy niekrasowcy przybyli z Kubania jeszcze w okresie panowania tureckiego, a więc przed przesiedleniem się w deltę Dunaju. To oni założyli takie osady, jak Czoburczy (Czaburiczija), Słabodzija, Korotno, Gura-Rosz. Głównym ich zajęciem była służba wojskowa, ale też rybołówstwo, łowiectwo, sadownictwo i ogrodnictwo. Ich życie religijne było bardzo intensywne. Brali udział w poszukiwaniu prawowiernego biskupa. Gdy w 1757 roku samozwańczy mnich Anfim przedstawił się jako biskup, choć został on przyjęty przez

⁹ W 1940 roku teren ten zagarnął Związek Radziecki.

¹⁰ Od 1940 roku wieś ta należała do ZSRR a obecnie wchodzi w skład Ukrainy.

naddniestrzańskich starowierców z entuzjazmem, to po wykryciu oszustwa kozacy niekrasowcy utopili go w Dniestrze. Centrum religijnym była wówczas swoboda Majak.

W rezultacie rosyjsko-tureckich wojen w latach 1768–1774 Naddniestrze zostało wcielone do Imperium Rosyjskiego. Wówczas to rozpoczęła się akcja przesiedlania starowierców na te tereny, zwane wówczas Noworosją. Akcja objęła także Mołdawię. Centrum akcji przesiedleń stał się założony w 1792 roku Tyraspol, który od 1795 roku uzyskał status miasta powiatowego. W połowie XIX wieku w Tyraspolu żyło około 1.600 starowierców, przybyłych także z Mołdawii, Podola oraz rosyjskiego Czarnoziemu (gubernia kurska i woroneżska). W 1818 roku w Benderach zbudowano murowaną cerkiew¹¹.

Gdy w 1767 roku caryca Katarzyna II pozwoliła staroobrzędowncom powrócić do Rosji, to natąpiły intensywne ruchy migracyjne, także z Rosji. Duża grupa przybyła do wspomnianej już Kunicy, gdzie w dość krótkim czasie zbudowała cerkiew.

Miejscami zasiedlenia były też miasta Dobrossary (Dubesar) i Grigoriopol. Część starowierców z Tyraspoła to czasowiennicy, którzy nie przyjmowali posługi kapłanów nowoobrzędowych i dystansowali się również od białokryniczan. Ich przywódca religijny mieszkał w Izmaile (Ismail). Starowiercy z Międzyrzecza i Naddniestrza, zachowując odrębność konfesyjno-kulturową, wrosli ostatecznie w strukturę społeczno-gospodarczą Guberni Besarabskiej i Guberni Noworosyjskiej, będąc bardzo twórczym jej segmentem.

Integracji starowierców w Mołdawii i Naddniestrzu nie sprzyjała – oprócz oczywiście odmienności tradycji i kultur, podjęta przez Katarzynę II akcja w ostatnim trzydziestoleciu XVIII wieku zasiedlania Noworosji, czyli kresów na wschód od Dniestru aż do Morza Czarnego. Z jednej strony były to manifesty obiecujące abolicję za przestępstwa przeciwko caratowi, a do takich należało między innymi uchodźstwo za granicę oraz obiecujące wiele ulg podatkowych. Z drugiej strony były to przymusowe przesiedlenia. W latach 1771–1773 przesiedlono za Dniepr 1240 starowierskich rodzin z Mołdawii. W czasie wojny rosyjsko-tureckiej w latach 1787–1791 z Mołdawii na lewobrzeże przesiedlono 6529 starowierców. Zostali oni zaliczeni do chłopów państwowych.

W latach osiemdziesiątych XIX wieku na terenie Besarabii żyło około 20.000 staroprawosławnych w podziale na dwa segmenty: w północnej części i w południowej (Budziak).

Dystans wobec staroprawosławnych, tym razem jako obcych i Słowian, pojawił się w państwie rumuńskim, do którego Besarabia została przyłączona w 1918 roku¹². W latach trzydziestych XX wieku władze rumuńskie usiłowały przemocą, nie powstrzymując się nawet od represji w formie zamknięcia w więzieniach i obozach karnych, wprowadzić kalendarz gregoriański w miejsce juliańskiego. Niemniej w porównaniu z represjami radzieckimi była to wówczas kraina znacznej wolności religijnej. Doszło więc do nielegalnych migracji z ZSRR. We wsi Kunicza (Cunicea) od 1920 roku aż do 1940 roku,

¹¹ Od 1924 roku Naddniestrze weszło w skład kadłubowej Mołdawskiej Autonomicznej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej, której ideologią był *moldawianizm*. Było to według stalinowskiej inżynierii społecznej budowanie odrębnego od rumuńskiego narodu mołdawskiego. W celu powołania odrębnego języka użyto alfabetu cyrylicznego (*graždanka*), z którego po 1991 roku Mołdawianie zrezygnowali.

¹² Na fali wydarzeń rewolucyjnych, w 1917 roku Besarabia ogłosiła niepodległość jako Mołdawska Republika Demokratyczna i w czerwcu 1918 roku zjednoczyła się z Rumunią.

kiedy to Besarabia została zajęta przez ZSRR, mieszkał prominentny biskup Inokentij (Iwan Grigorjewicz Usow; 1870-1942), będąc dotąd biskupem niżegorodzkim i kostromskim. W 1920 roku został on biskupem kiszyniowskim a po ucieczce przed Armią Czerwoną w 1940 roku do Rumunii, metropolitą białokrynickim. Urząd ten sprawował tylko rok (1941–1942).

Gdy na mocy paktu Ribbentrop-Mołotow wymuszono na Rumunii oddanie Mołdawii (ewakuacja wojsk rumuńskich w dniach 28 czerwca – 3 lipca 1940 roku), to 2 sierpnia utworzono Mołdawską Socjalistyczną Republikę Radziecką ze stolicą w Kiszyniowie. Na bazie ustaleń między ZSRR a Rumunią, przeprowadzono pod koniec 1940 roku repatriację ludności słowiańskiej z Rumunii i Bułgarii do Mołdawii¹³. Wśród repatriantów byli starowiercy, tak zwani *żukowskije pieriesielency*¹⁴. Była to ostatnia fala staroprawosławnej emigracji do Mołdawii¹⁵.

W okresie II wojny światowej starowiercy zaczęli być traktowani przez rząd Rumunii i odpowiednio zmanipulowane społeczeństwo jako wrogowie i potencjalni zdrajcy. Mężczyzn rzadko wcielali do wojska, a jeżeli już to do jednostek odwodowych i służby granicznej. Zarówno fakt tych szykan jak i tradycja traktowania Rosji jako duchowej utraconej ojczyzny sprawia, że wkroczenie Armii Czerwonej na teren Mołdawii zostało przez staroprawosławnych przyjęte z entuzjazmem. Witano ich chlebem i solą. Młodzi ludzie wstępowali do radzieckiego wojska, aby walczyć na frontach kończącej się wojny.

Pięć głównych potoków migracyjnych na teren dzisiejszej Mołdawii sprawiło, że mamy obecnie pięć tradycji w tamtejszym staroprawosławiu, choć w niektórych ośrodkach są one mieszanane:

1. Wietkowsko-starodubsko-podolska (północna Mołdawia)
2. Nickrasowska (Naddniestrze i południowa Mołdawia z parafią w Kagule)
3. Wielkoruska
4. Inflancka (Jedince)
5. Rumuńska (1940 rok)

Nie sprzyja to spójności tej etnokonfesji, choć pozornie życie cerkiewne toczy się bez większych zakłóceń. Duża w tym zasługa biskupów kiszyniowskich oraz administracyjnych działań metropolii moskiewskiej.

Migracje wewnętrzne i emigracje

¹³ W celach uzupełnienia strat ludnościowych po II wojnie światowej ZSRR wymusiło w 1947 roku repatriację z rumuńskiej Dobruży między innymi na Kubań. Do repatriantów dobrożuckich przyłączyły się związane z nimi rodziny staroprawosławne z Mołdawii.

¹⁴ Generał Grigorij Konstantinowicz Żukow (1896–1974) był dowódcą Frontu Południowego Armii Czerwonej, który to front zajmował 28 czerwca 1940 roku Besarabię i Północną Bukowinę. Podczas i wkrótce po tej operacji do Rumunii deportowano ponad 100.000 osób, zaś z Rumunii do ZSRR prawie 150.000, głównie Żydów, którzy chcieli uciec przed oficjalnie popieranym w Rumunii brutalnym antysemityzmem. Wśród tej fali deportacyjnej było kilka tysięcy lipowan też obawiających się prześladowań, ale również pragnących połączyć się z rodzinami w Besarabii. Na mocy układów z III Rzeszą deportowano też blisko 150.000 Niemców besarabskich, osiedlając ich w okupowanej Polsce Zachodniej; I. Cașu, 2000, *Politica națională în Moldova Sovietică*, Kiszyniów, Cartdidact.

¹⁵ Władza radziecka traktowała Mołdawię jako kraj o zrusyfikowanej, choć posiadającej rudymenty własnej kultury, społeczności.

Migracje wewnętrzne zazwyczaj mają przyczyny ekonomiczne. Wynikają zazwyczaj z poszukiwania lepszych warunków bytowania, w tym pracy. W 1918 roku 127 młodych rodzin zdecydowało się opuścić wieś Pokrowkę (Pocrovca), aby wędrując na południe, pięć kilometrów na północ od Bielec założyć wieś Stara Dobrudża (Dobrogea Veche). Udało im się pozyskać tam znacznie większe działki niż w Pokrowce. Z czasem powstała obok zdominowana przez Ukraińców, Nowa Dobrudża (Dobrogea Noua), ale i w niej też zaczęli osiedlać się starowiercy. Obecnie obydwie wsie tworzą jeden organizm administracyjny. 13 rodzin z Pokrowki w 1919 roku założyło z kolei wieś Jegorowka 10 kilometrów na południowy zachód od Bielec. W 1922 roku część rodzin opuściło wieś Kunicza w celu założenia nowych gospodarstw na terenach gdzie można było nabyć ziemię. Tak powstała wieś Warszawka (Balica Radoaja) i Sakarowka 10 kilometrów na wschód od Bielec.

Radziecka industrializacja i urbanizacja Mołdawii wywołała z kolei, zindywidualizowaną raczej, migrację do miast, szczególnie dużych, jak Kiszyniów, Bielece (Bałti) czy Orgiejew (Orhei). Część „industrialnych” migrantów trafiło do tamtejszych parafii staroobrzędowych, bądź takie parafie założyło, część uległa laicyzacji i unifikacji z otoczeniem, choć przez jedno, dwa pokolenia zachowywała ona rodzime tradycje. Sekularyzację w ZSRR przyspieszyła systemowa ateizacja. Nic też dziwnego, że przy archaicznej samoizolacji wsi i sekularyzacji w miastach, po upadku ZSRR trzeba było włożyć wiele wysiłku, aby odrodzić życie religijne w staroprawosławnej diasporze w Mołdawii.

Po 1991 roku rozpoczęła się emigracja do Europy zachodniej, ale też do Rosji i na Ukrainę. Dominują w niej ludzie młodzi. Do 2021 roku, będąca dotąd starowierskim rezerwuarem wieś Kunicza, zmalała o połowę. Coraz więcej jest emigracji stałych, co wynika z braku perspektyw w Mołdawii.

Radziecka republika mołdawska była krajem o intensywnym rolnictwie z rozwiniętym systemem nawadniania oraz rozwijającym się przemysłem wysokich technologii (na przykład produkcja podzespołów do systemów rakietowych). Rozpad ZSRR rozbił cały układ powiązań gospodarczych, nastąpiło rozkradanie majątku narodowego, słaba klasa polityczna nie miała pomysłu na państwo, które zaczęło być porządkowane dopiero przez odrodzoną Partię Komunistów Republiki Mołdawii, ale okres ten nie był zbyt długi. Dojście do władzy liberalnych oligarchów ma powrót wprowadziło chaos i wywołało anomię społeczną.

Na emigracje decydują się także bogaci przedsiębiorcy, nie mogący sobie poradzić z niestabilnością polityczno-prawną i wszechobecną korupcją. Uwłaszczeni w 1994 roku rolnicy¹⁶, w tym lipowanie, też wyprzedają ziemię i emigrują. Na ich miejsce wkraczają firmy kapitalistyczne z Zachodu. 28 września 2011 roku cukrownię w Kupczyni (Kupciñ) wykupił Polski Cukier (obecnie Krajowa Spółka Cukrowa S.A.) tworząc firmę ÎCS „Moldova Sahăr” SRL. W Starej Dobrudży wydzierżawiono znaczną część ziemi niemieckiej firmie Wetrade Agro SRL, która zaczęła stosować pestycydy, herbicydy

¹⁶ Uwłaszczenie w Starej Dobrudży polegało na przyznawaniu na własność działek, tak zwanych kwot, po 1,76-2,15 hektarów w zależności od bonitacji ziemi na osobę, co w przypadku rodziny daje 4 hektarów ziemi uprawnej i od 15 do 100 arów ogrodów i sadów.

i frugnicydy, co bulwersuje lipowan szanujących naturalne środowisko i produkujących zdrową żywność.

Życie religijne

Życie religijne mołdawskich staroobrzędowców, tocząc się według tradycji poszczególnych wspólnot zależnych od kultury osadników, pozostawało w cieniu Białej Krynicy. To stamtąd przybywali kapłani, świadcząc w ukryciu posługi religijne. Część z duchownych białokrynickich przesiedliła się do Rosji centralnej, stanowiąc początek cerkiewnej struktury, która w 1853 roku stała się arcybiskupstwem, w 1871 roku uzyskała autokefalię, a w 1988 roku ogłosiła się metropolią.

Gdy prześladowania Cerkwi białokrynickiej ustały, to poszczególne wspólnoty same wybierały kapłanów, prosząc potem biskupów o ich wyświęcenie. Początkowo teren Besarabii podlegał diecezji w Izmaile (Ismail) na terenie Budziaku. Pierwszym biskupem wikariuszem z tytułem besarabskiego i podolskiego był nieokrużnicki biskup Piotr (Iwanow). Sprawował on ten urząd w latach 1907-1910, a po pojednaniu się z okrużnikami zamknął się on w klasztorze jako schimnik, czyli zakonnik poddany surowej regule, w tym rezygnujący z jakichkolwiek kontaktów ze światem zewnętrznym. Do 1919 roku eparchią izmailską zarządzał biskup odeski i bałtycki Kirył (Politow). Samodzielną eparchię kiszyniowską powołano w 1919 roku. Pierwszym biskupem został uchodźca z ZSRR Inokientij Usow, dotychczasowy biskup niżegorodzki i kostromski.

Po utworzeniu w 1944 roku Mołdawskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej powołano, w znacznym stopniu dla stworzenia pozoru tolerancji religijnej, gdyż Mołdawię, podobnie jak republiki bałtyjskie traktowano jako okno wizytowe na świat, biskupa kiszyniowskiego denominacji białokrynickiej. Został nim 9 września 1945 roku Iosif (Ioann Morżakow; 1886-1960), który sprawował ten urząd do śmierci w 1961 roku. Przez 10 lat przebywał on w łagrach, a potem ukrywał się. Diecezja przeżywała wiele problemów, między innymi zburzenie w 1945 roku drewnianej cerkwi katedralnej w Czasowiennom pierieułkie, co wynikało z projektów przebudowy stolicy i unowocześnienia jej według wzorów radzieckiego neoklasycyzmu. W zamian staroobrzędowcy otrzymali starą zabytkową rumuńską cerkiew w Mazarahijewskim pierieułkie, którą użytkują do dziś. Jest to najstarszy obiekt sakralny w Kiszyniowie, ma 370 lat. Od 1953 roku biskup Iosif został koadiutorem arcybiskupa moskiewskiego Fławiana, którego katedrę zajął w 1961 roku. Na katedrę w Kiszyniowie powołano wówczas, urodzonego w Starej Dobrudży, biskupa Nikodima (Łatyszew; 1916-1986). On, podobnie jak poprzednik, zarządzał sąsiednimi eparchiami i także został wybrany arcybiskupem moskiewskim. W 1969 roku objął katedrę moskiewską¹⁷, lecz z uwagi na stan zdrowia więcej czasu spędzał w Starej Dobrudży,

¹⁷ Władze radzieckie traktowały Mołdawię jako kraj zacofany i świadomie doprowadzały do wyboru na cerkiewne funkcje w Moskwie arcybiskupów z Mołdawii, uważając, że będą oni spolegliwi. W wielu przypadkach oczekiwania te nie spełniły się. Staroobrzędowcy w odróżnieniu od nowoobrzędowców bardzo cenili autonomię religii i szczerze poświęcali się życiu cerkiewnemu. Mołdawskie wsie żyły na co dzień chrześcijaństwem, choć coraz bardziej osłabionym przez instytucjonalną ateizację. Mimo utrzymywania w okresie radzieckim pozorów życia cerkiewnego liczba aktywnych staroobrzędowców drastycznie zmalała. Z 30 parafii do 1945 roku, w 1991 roku zostało tylko kilka.

a z Moskwy przyjeżdżali do niego członkowie konsystorza. Po jego śmierci, 18 maja 1986 roku, katedrę kiszyniowską objął biskup Timon (Domaszow; 1912-1991), pochodzący ze wsi Korżanka (Mirnoje) w rejonie izmailskim. Wyświęcił on 5 kapłanów i erygował 5 parafii, co rozpoczęło proces porządkowania mołdawskiej eparchii. W ZSRR rozpoczął się bowiem proces liberalizacji i władze odstąpiły od ograniczania życia religijnego, choć i tak z uwagi na masową, systemową ateizację było ono słabe.

Chirotonizowany 21 listopada 1993 roku biskup Zosima (Jeriemiejew), pochodzący ze wsi Syrkowo, spowodował kryzys cerkiewny z uwagi na przejście pod omoformę metropolity białokrynickiego w Braile. 11 lutego 2004 roku został on wycofany z Mołdawii, obejmując katedrę dońską i kaukaską w Rosji. Nowym lokalnym biskupem został 25 stycznia 2005 roku Jewmienij (Jewgienij Iwanowicz Michiejew). Kontynuuje on proces porządkowania diecezji.

Eparchia kiszyniowska wydaje co roku kalendarz, a okazjonalnie czasopismo „Jeparchialnyj Listok” (od września 2010 roku). Z racji tego, że staroprawosławie nie akceptuje drukowanych kopii czy powielanych w inny mechaniczny sposób ikon, koniecznym stało się powołanie pracowni ikonopisania. W Kiszyniowie prowadzi je Fiedor Kaunowij i Wasilij Lepiłow a w Kuniczy Nikołaj Podlesnowyj. Choć związki z Rosją są cały czas intensywnie przez moskiewską hierarchię utrzymywane, to jednak mołdawskie parafie nie tracą całkowicie lipowańskiego charakteru, zarówno w sferze obrzędowej, głównie śpiewu, jak i kulturowej, głównie ubioru. Świadczy to o poczuciu własnej – mimo procesów laicyzacyjnych i unifikacyjnych – tożsamości, która dzieli się w zależności od historycznego pochodzenia wspólnot, na subkultury religijno-społeczne.

Stosunek moskiewskiej centrali cerkiewnej do mołdawskiej prowincji nie zmienił się po rozpadzie ZSRR. Nadal traktuje się ją jako rezerwuuar kadr cerkiewnych, czemu sprzyja wzmożona od początku XX wieku emigracja do Rosji. W Krasnodarze powstała parafia w większości złożona z rosyjskich Mołdawian. Kapłanami i diakonami w Krasnodarze, Kałudze, Wielkim Nowogrodzie, Petersburgu i Moskwie są byli obywatele Mołdawii. Jeden z chórów w soborze na Rogożskim Osiedlu w Moskwie prowadzi emigrant ze Starej Dobrudży, ustawszczik Witalij Iwanowicz Moskwiniew. W parafii pw. Opieki i Zaśnięcia Bogarodzicy przy ul. Małyj Gawrikowij Pierieulok w Moskwie posługę sprawuje ks. Wasilij Andronikow, którego żona Marina pochodzi z Kuniczy. Mołdawianie studiuja w Moskiewskiej Staroobrzędowej Uczelni Duchownej (MSDU).

Biskupem nowosybirskim i całej Syberii był w latach 1992-2005 Siłujan (Simon Anfinogienowicz Kilin; 1939-2001, urodzony na Ałtaju), który w 1966 roku został wyświęcony przez biskupa kiszyniowskiego i całej Mołdawii Nikodima (Łatyszew) i ustanowiony proboszczem cerkwi katedralnej pw. Opieki Bogarodzicy w Kiszyniowie. Posługiwał tam do 1987 roku, kiedy został przeniesiony na stanowisko proboszcza parafii w Minusińsku w Kraju Krasnojarskim. Został równocześnie błagoczyнным (dziekanem) Syberii i Dalekiego Wschodu.

Mołdawskie kadry cerkiewne rozwijają się w Rosji, a w samej Mołdawii braku kadrowe, głównie kapłanów, po części pokrywają przybysze z ukraińskiego Budziaku. Można więc stwierdzić, że Mołdawia i Budziak traktowane są jako etapy początkowe i przejściowe w karierze cerkiewnej. Wierni przeprowadzający się do Rosji w tym na Kubań

(Kraj Krasnodarski) traktują kraj emigracji jako bardziej stabilny i o wyższym poziomie życia niż Mołdawia.



Mapa 1. Parafie Rosyjskiej Prawosławnej Staroobrzędowej Cerkwi oraz wspólnota pomorian (Jedince) w Mołdawii. Nazewnictwo rosyjskie w transliteracji polskiej.

Rumuński czy rosyjski kierunek?

Od 1918 roku do 1944 z roczną przerwą związaną z przyłączeniem Mołdawii do Rosji na mocy paktu Ribbentrop-Mołotow, mołdawscy popowcy przeszli pod omoformę metropolity białokrynickiego, co było konsekwencją zjednoczenia się z Rumunią, powstałej w 1917 roku Mołdawskiej Republiki Demokratycznej. Przyjęty w 1937 roku na soborze

w zachodniomołdawskim Vaslui statut Staroobrzędowej Cerkwi w Rumunii dekretował uznanie władzy króla wielkiej Rumunii, za którego modlono się, a w święta państwowe odprowadzono uroczyste nabożeństwa. Od 1944 roku po zagarnięciu Besarabii przez ZSRR arcybiskupstwo moskiewskie znów stało się zwierzchnością cerkiewną mołdawskich lipowan. Z racji systemowego bezbożnictwa państwa radzieckiego i agenturalnych związków arcybiskupstwa z władzą komunistyczną radykalni staroobrzędowcy unikali nabożeństw sprawowanych przez „moskwian”.

Po rozpadzie ZSRR, Republika Mołdawska formalnie istniejąca od 23 maja 1991 roku, szukała dla siebie miejsca w świecie. W przeprowadzonym na początku 1993 roku referendum 83 procent ludności wypowiedziało się przeciwko połączeniu z Rumunią, która również nie była zbyt chętna, aby przejąć biedną, pozbawioną perspektyw rozwojowych, Mołdawię. Wśród staroprawosławnych też nie było jedności co do kierunku przynależności cerkiewnej. W listopadzie 2003 roku biskup kiszyniowski i całej Mołdawii Zosima (Jeremiejew) przyjął – jak już wspomniano – kanoniczną zwierzchność Rosyjskiej Staroobrzędowej Cerkwi Prawosławnej w Rumunii (Biserica Ortodoxă Rusă de Rit Vechi din România) ze stolicą w Braile¹⁸. Wywołało to oburzenie większości wiernych; zwolenników „rumuńskiej przynależności” było bowiem znacznie mniej. 11 lutego 2004 roku biskup Zosima napisał więc oświadczenie o powrocie pod jurysdykcję moskiewską. Pozbawiony kiszyniowskiej katedry, został decyzją soboru RSPC biskupem dońskim i kaukaskim. Przejściowo, do 2 stycznia 2004 roku, katedrą kiszyniowską zarządzał biskup kijowski i całej Ukrainy Sawatij (Stiepan Pietrowicz Kozko; 1942-2016). Od 2 stycznia 2005 roku eparchią mołdawską zarządza biskup Jewmienij (Jewgienij Iwanowicz Michiejew).

Mimo przewagi „moskwian” („rusaków”) w sporze o przynależność cerkiewną cały czas istnieje wewnątrz Cerkwi orientacja rumuńska. „Moskwianie” podejmują szereg działań na rzecz umocnienia łączności z Rosją, z których część ma charakter polityczno-agenturalny, ostro krytykowany przez mołdawsko-rumuńską orientację europejską. Widocznym dowodem aktywności tej orientacji w sferach starowierskich jest nowowyprowadzona cerkiew pw. Michała Archanioła w Bielcach (Bălți), utrzymana w stylu tradycyjnej rumuńskiej architektury cerkiewnej. Orientacja rumuńska wzmogła się po przystąpieniu Rumunii do Unii Europejskiej i akcji wydawania Mołdawianom paszportów rumuńskich. Wystarczy udowodnić, że przodkowie byli mieszkańcami Królestwa Rumunii. Paszport taki daje swobodę podróżowania w całej strefie Schengen, co dla szukających zarobku na Zachodzie Mołdawian, w tym rosyjskich lipowan, ma kapitalne znaczenie. Kryzys gospodarczy w drugim dziesięcioleciu XXI wieku wzmógł zainteresowanie koncepcją zjednoczenia się z Rumunią. Wzrosła prawie do 25 procent liczba Mołdawian opowiadających się za zjednoczeniem. Słowiańscy obywatele Mołdawii chcą, podobnie jak ich pobratymcy, w Rumunii być silną, ale niezależną od Rosji mniejszością narodową, tym bardziej, że po wejściu do Unii Europejskiej polityka wewnętrzna Rumunii stwarza mniejszościom wiele szans rozwoju.

¹⁸ Jest to Cerkiew w randze metropolii. Decyzją soboru w 2014 roku metropolita nosi tytuł: „Arcybiskup Białokrynicki i Bukaresztański i wszystkich staroprawosławnych chrześcijan metropolita”, co wynika z bizantyjskiej tradycji tytułów metropolity od miasta stołecznego państwa, w którym metropolia funkcjonuje.

Rosja jako duchowa ojczyzna

Mołdawscy staroobrzędowcy w celu umocnienia swojej tożsamości korzystają z różnych okazji do kontaktów z duchową ojczyzną – Rosją, choć czasami bywają to kontakty przypadkowe. Na przykład w maju 1996 roku weszli w skład delegacji RPSC z metropolitą moskiewskim i całej Rosji Alimpijem (Gusiew), która odwiedziła miejsca pochówku męczenników Konstantina i Arkadija Szamarskich, zamordowanych w 1857 roku w sąsiedztwie wsi Gurianowka w rejonie Krasnoufimowskim obwodu Permskiego na Uralu. Przez świątobliwy Sobór RPSC w 1997 roku zostali oni zaliczeni do świętych lokalnych (*miestocztimyje swiatyje*). Staroobrzędowcy w Kuniczy z Konstantinem Afanasjewiczem Makarowym podczas tej pielgrzymki pobrali ziemię wraz ze szczątkami świętych z miejsca pochówku świętych i zanieśli ją do żeńskiego klasztoru w Kuniczy. Relikwie, zwane „ziemielką” wywołały cudowne wydarzenia. Walentina Afanasjewna (Фролова 2004: 122–127) zeznała, że przyłożenie „ziemielki” do bolącej ręki uzdrowiły ją. Od tego czasu rozpoczął się kult Arkadija i Konstantina, nie potwierdzony jednak przez eparchię kiszyniowską.

Generalnie rzecz biorąc Rosja traktowana jest już nie jak ziemia-macocha, w której króluje antychryst, tylko jako Święta Ruś dążąca do duchowej przemiany. Dominujący obecnie liderzy mołdawskiego staroprawosławia poparli putinowską koncepcję rosyjskiego państwa narodowego z silną światową diasporą. W 2001 roku zorganizowano w Moskwie Światowy Kongres Rodaków (*Wsiemirnyj Kongriess Sootieczestwiennikow*), gromadzący Rosjan z kilkudziesięciu krajów. Kongres ten zaczęto powtarzać co roku. Kontynuując tę inicjatywę, 29 maja 2017 roku, w Dniu Narodowości zorganizowano w Moskwie staroprawosławny „okrągły stół”, który jednak z uwagi na poważne rozbieżności doktrynalne i kulturowe niczego konkretnego nie wniósł.

Odrębna diaspora rosyjska w Mołdawii rozwija się głównie na bazie staroprawosławia, przede wszystkim staroobrzędostwa popowskiego, bowiem prawosławie nowoobrzędowe tkwi w bardziej uniwersalnym czteronarodowym tyglu kiszyniowskiej metropolii należącej do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Płaszczyzną współdziałania obu społeczności religijnych jest, powstała w 2000 roku, Rada Koordynacyjna Rosyjskich Rodaków (*Koordinacionnyj Sowiet Rossijskich Sootieczestwiennikow*)¹⁹, którego od 2009 roku przewodniczącym jest, wywodzący się z Kuniczy, działacz społeczno-polityczny, radny miasta Kiszyniowa Piotr Artimowicz Doncow, emerytowany podpułkownik milicji. Zadbano o stały program w telewizji pn. *Russkij mir*, wychodzi gazeta *Russkoje slowo*.

1 września 2000 roku w celu wspierania struktur cerkiewnych powołano stowarzyszenie Rosyjska Jedność Duchowa (*Russkoje duchownoje jedinstwo*),

¹⁹ Jest to stowarzyszenie o charakterze politycznym opowiadające się za ściślejszymi związkami z Rosją. Bardziej apolityczny jest Związek Staroobrzędowców Miasta Kiszyniowa (Sojuz Staroobriadcew Municipija Kiszyniowa). RJD organizuje takie przedsięwzięcia jak *Dzień Zwycięstwa* i *Dzień Rosji*, upamiętniający mołdawskich starowierców walczących w szeregach Armii Czerwonej Biessmiertnyj Połk (od 2015 roku), coroczny *Rosyjski Bal*, *Jesienińską Dekadę*, *Dni Muzyki Rosyjskiej*. Tego typu aktywność kierunku rosyjskiego wynika zarówno z agenturalnej działalności ambasady i służb specjalnych Rosji, wspartych obecnością 14. Armii Rosyjskiej w Naddniestrzu, formalnie należącej do Mołdowy, a w istocie będącym hybrydową, zagraniczną kolonią Rosji. Armia ta mieni się siłami pokojowymi, a jest w istocie czynnikiem destabilizującym region, bowiem celem polityki zagranicznej Rosji jest permanentnym destabilizacja państw sąsiednich.

współpracujące z Centrum Kultury Rosyjskiej w Republice Mołdowy, utworzonym z kolei przez władze państwowe Rosji. Wspólnie organizuje się *okrągłe stoły*, poświęcone problemom rosyjskiej diaspory (trzy razy w roku). Finansuje je i organizuje ambasada Rosji, lansując z zamian swoje interesy. RJD, którego przewodniczącym jest również P.A. Doncew, posiada oddziały we wszystkich 16 staroobrzędowych parafiach.

Znaczną część dochodów budżetu Mołdawii wiąże się z okresową emigracją zarobkową. Kieruje się ona nie tylko do krajów zachodniej Europy (głównie romańskojęzycznych, ale też i do Rosji i Ukrainy). W Rosji zdobywa się wykształcenie, choćby wspomnieć Wiktora Dibolskiego, który po latach pobytu w Petersburgu wrócił do wsi Kunicza, aby objąć tam stanowisko dyrektora domu kultury.

W czasach radzieckich, a szczególnie w okresie transformacji rozwijały się indywidualne kontakty ekonomiczne z Rosją. Do pracy, ale też na handel, jeżdżono nie tylko do Moskwy, ale też na Ural i Syberię. Część mołdawskich lipowan już na stałe pozostała w Rosji, traktując ją jako państwo stwarzające lepsze warunki do życia.

Współczesność staroprawosławnej diaspory

Po rozpadzie imperium radzieckiego ustała prowadzona przez państwo walka z religią a w Mołdawii, w zasadzie pozostawionej samej sobie jako kraj o nikłym znaczeniu geopolitycznym i ekonomicznym, nastąpiły – jak już wspomniano – stosunki graniczące czasem z anarchią. Niestabilność polityczną wzmogło odseparowanie się Naddniestrza i wyłonienie się autonomii gagauskiej. Oprócz rozkradania majątku społecznego rozpoczęły się spory między poszczególnymi społecznościami narodowymi. Główna linia podziału przebiega między rumuńskojęzycznymi (65 procent) a słowiańskojęzycznymi (blisko 30 procent) blokami. W związku z tym mołdawska diaspora staroprawosławna zmuszona została do samodzielnych działań mających na celu utwierdzenie własnej tożsamości.

Podjęto więc działania w czterech kierunkach:

1. Odrodzenie życia religijnego ściśle związanego z pielęgnacją kultury rosyjskiej
2. Edukacja
3. Współdziałanie z innymi społecznościami rosyjskimi w Mołdawii
4. Oparcie duchowe i organizacyjne w Rosji na zasadzie zewnętrznej diaspory związanej z państwem rosyjskim (putinowska koncepcja hybrydowego imperium).

Efektom tych poczynań było wyjście staroprawosławia z dotychczasowej samoizolacji i stagnacji, publiczna walka o swoje prawa, uczestnictwo w pracy samorządów terytorialnych i aparacie administracyjnym. Postawiono na własną edukację, która w latach dziewięćdziesiątych XX wieku przeżywała w całej Mołdawii głęboki kryzys. W staroobrzędowych centrach, jak w Kuniczy, Starej Dobrudży i Pokrowce opanowano kierownictwo szkół lokalnych, konsekwentnie podnosząc ich poziom. Przy większości parafii założono szkoły niedzielne zajmujące się edukacją religijno-kulturalną. Do programu nauczania wprowadzono wątek dziejów i perspektyw staroprawosławia światowego. Służbę kościelną (*priczt*) zaczęto kierować na dokształcanie do uczelni duchownej na Osiedlu Rogożskim w Moskwie. Zaczęto wzmacniać poczucie dumy z przynależności do tak ekskluzywistycznego fenomenu etnokonfesjonalnego. W efekcie tych poczynań, ale też w oparciu o przywołane z przeszłości wzorce zachowań, odrodziła się charakterystyczna dla

staroprawosławia korporacyjna działalność gospodarcza w takich tradycyjnych dziedzinach jak sadownictwo i ogrodnictwo.

Oprócz drobnych, współpracujących ze sobą gospodarstw rodzinnych, wyłoniły się wielkie, typowe dla współczesnego kapitalizmu na wsi, specjalistyczne farmy. Ich istnienie zgodne jest z historycznie utrwaloną staroobrzędowną etyką pracy. Najważniejsza jest bowiem uczciwość i rzetelność oraz dzielenie się swoim bogactwem z biednymi a przede wszystkim z Cerkwią, która z kolei reguluje stosunki w społecznościach lokalnych. I. Sołomin badający stosunki społeczno-ekonomiczne w typowo starowierskiej wsi Staraja Dobrudża stwierdził, że choć większość wielkich przedsiębiorców nie mieszka na wsi, tylko w Bielcach, Kiszyniowie, a nawet na Ukrainie i w Moskwie, to jednak nie tracą oni kontaktu z życiem wsi, przede wszystkim składając wysokie ofiary na rzecz parafii. Prace przy utrzymaniu i remontach cerkwi realizowane są wysiłkiem społecznym. Udział w tym czynie społecznym, zwanym „kłak”, jest dla bogatych przedsiębiorców zaszczytem (Sołomin 2016: 203–204).

W Kuniczy Anatolij Sierieznikow gospodaruje na 1000 hektarów, a Nikołaj Podlesnow i Siergiej Fiedoruszkow na arealach po 500 hektarów. Dimitrij Łatyszew prowadzi we wsi Pokrowka chłodnię na 1000 ton owoców i warzyw. Wasilij Bieriezow (ur. 1967 r.) i Auriel Babienko posiadają we wsi Staraja Dobrudża plantację róż. Bogatsi, aby nie rzucić się w oczy, jeśli decydują się na zamieszkanie na wsi, to urządzają swoje okazałe posesje na obrzeżach wsi. Spotykają się ze współwyznawcami na nabożeństwach albo na *trapezach*, czyli środowiskowych posiłkach z okazji świąt cerkiewnych. Podczas takiej *trapezy*, urządanej w specjalnym domu obok cerkwi, w centrum siedzi proboszcz wraz ze służbą liturgiczną (*priczt*), a obok zamożni parafianie. Taka hierarchia nikogo nie dziwi, gdyż zgodna jest ze staroprawosławna tradycją.

Dotychczasowe terytorialne, izolujące się wspólnoty, charakteryzujące się wybiórczym przejmowaniem obcej kultury przy zachowaniu pryncypiów własnej, przekształciły się we wspólnoty otwarte, współpracujące z innymi społecznościami, ale też budujące z innymi wspólnotami współwyznawców cerkiewną strukturę na poziomie diecezji. Nastąpił proces utożsamiania się z przestrzenią państwa mołdawskiego, którego granice pokrywają się z granicą eparchii kiszyniowskiej. Spór między kierunkiem rumuńskim a kierunkiem moskiewskim nie zakłóca procesu umacniania mołdawskiej Cerkwi. W życiu religijno-społecznym prym wiodą wykształceni wierni mieszkający w miastach, głównie w Kiszyniowie, ale też nie tracący kontaktu z wsiami swego pochodzenia, jako wiecznie żywymi rezerwuarami prawdziwej wiary.

Dominuje Rosyjska Prawosławna Staroobrzędowa Cerkiew z diecezją kiszyniowską, w skład której wchodzi parafie: Kiszyniów, Bielce, Kunicza, Orgiejew, Pokrowka, Syrkowo, Stara Dobrudża, Jegorowka, Kaguł, a na terenie Naddniestrza, z którym kontakt z racji wspólnej promoskiewskiej orientacji nie jest utrudniony, parafie: Bendery, Tyraspol, Byczok. Ze względu na małą liczbę kapłanów posługę świadczą też kapłani z Ukrainy głównie z Budziaku oraz z Rosji: metropolia moskiewska dba o intensywne kontakty duchowieństwa i wiernych z różnych państw, między innymi poprzez organizację pielgrzymek na święta patronalne poszczególnych parafii. Na obrzeżach Kuniczy istnieje staroprawosławny klasztor żeński pw. Matki Bożej Kazańskiej, który też jest celem pielgrzymek.

W Jedincach (Edinet) istnieje silna bezpopowska wspólnota pomorców²⁰. Bliższych relacji między popowcami i bezpopowcami nie ma, choć od czasu do czasu obserwuje się, jak w całym zresztą świecie staroprawosławnym, dyktowane pragnieniem pełni życia sakramentalnego, konwersje z pomorianizmu do Cerkwi białokrynickiej; rzadsze są konwersje bezpopowców do Cerkwi patriarszej.

Staroprawosławna diaspora w Mołdawii narażona jest na dezintegrację i utratę swoich walorów zarówno ze względu na innowiercze otoczenie, z dobrze zorganizowanym nowoobrzędowym prawosławiem na czele, jak i ze względu na globalizacyjne procesy laicyzacyjne i konsumeryczne. Ogromną rolę w zachowaniu tożsamości odgrywają zakazy i nakazy z sankcją religijną. Według Jeleny Borisownej Smiljanskiej, „dla rozsiansych po świecie i nie posiadających silnego centrum staroobrzędowców zakaz wziął na siebie część funkcji organizacji kościelnej, budując struktury religijnej i kulturowej tożsamości” (Смильнянская 2003: 143).

Jeden z ważniejszych zakazów dotyczący ograniczenia kontaktów społecznych, a szczególnie z innowiercami zwanymi „poganami”, realizowany jest wybiórczo. Wprawdzie zazwyczaj przestrzega się zakazu spożywania posiłków z „poganami”, dla których trzyma się osobne naczynia, a które po posiłku myje się święconą wodą a nawet opala się w ogniu, to jednak nie ogranicza się poczęstunków a nawet darowizn, lecz nie vice versa. Obowiązuje bowiem nie pisana zasada, że innowiercom „dawać można, ale brać od nich nie” (Душакowa 2017). Nie dotyczy to jednak zakupów, gdyż „transakcja handlowa oczyszcza”. Trzeba jednak tę transakcję omodlić, a przekroczenie zakazu bliższych kontaktów z „poganami” konieczne musi omodlić kapłan w cerkwi (*molitwa ot skwrierny*). Choć obecnie do tego typu kontaktów podchodzi się bardziej liberalnie niż w przeszłości, to jednak ogranicza się je do niezbędnego minimum w okresach postu (*w post czużich nie primimajet*). Osobliwością pomorskiej wspólnoty w Jedincach jest zakaz wspólnej kąpieli z innowiercami w bani. Można im udostępnić łaźnię, lecz potem trzeba ją okopcić opaloną szmatą. Do innych osobliwości tej bardzo rygorystycznie przestrzegającej staroprawosławnych zasad wspólnoty, należy podział molenny na dwie części: przednia część dla mężczyzn, tylna dla kobiet. Wzdłuż ścian ulokowane są półki (*tiaboły*), na których stawia się ikony.

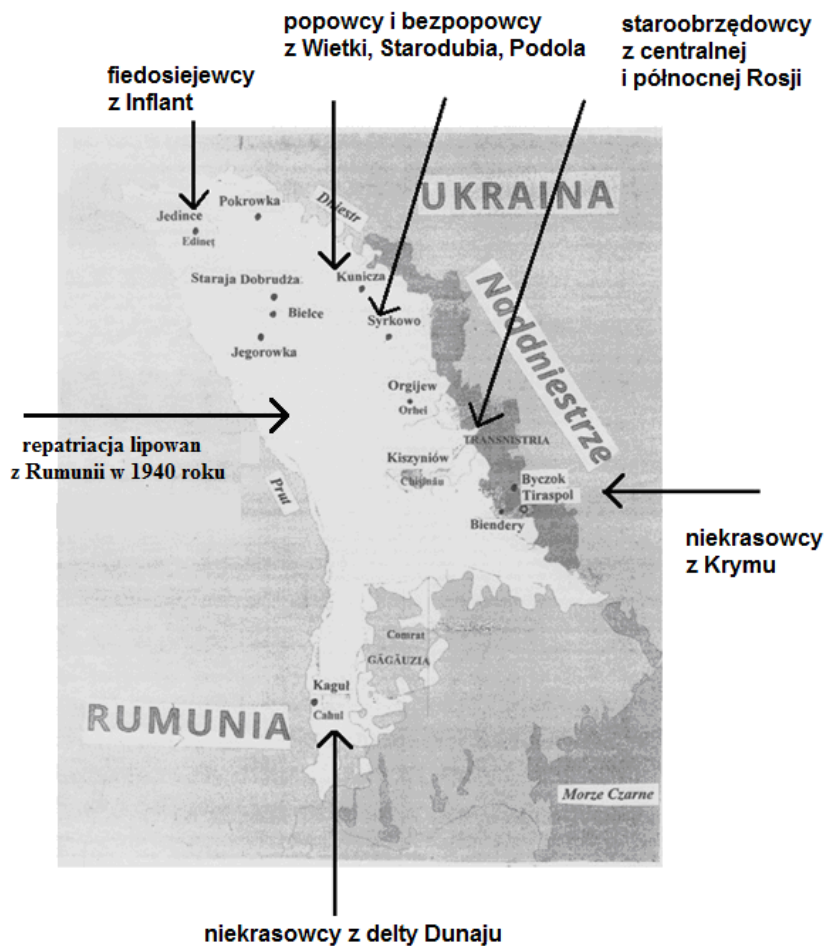
W Mołdawii do lat osiemdziesiątych XX wieku nie było małżeństw mieszanych, lecz obecnie są one dopuszczalne z wyjątkiem małżeństw z Żydami. W przypadku małżeństw mieszanych²¹ innowierca musi jednak prędzej czy później przejść na staroprawosławie. Wielowyznaniowość w Mołdawii, ale też mobilność społeczna, powodują szereg bliższych, sąsiedzkich i przyjacielskich związków. Stosuje się więc zasadę, że po śmierci bliskiego innowiercy można za niego modlić się, ale tylko w domu a nie w cerkwi.

Nie ulega wątpliwości, że takie wybiórcze, adaptacyjne podejście do nakazów i zakazów o proveniencji religijnej pozwala starowiercom zachować tożsamość a równocześnie nie odstawać zbytnio od nowoczesnego społeczeństwa.

²⁰ Pod koniec XIX wieku wspólnota liczyła około 1300 wiernych obecnie – włączając pomorców mieszkających w innych rejonach Mołdowy – liczy ona około 700 osób. Nastawnikiem w 2021 roku był Wasilij Iwanowicz Fokow.

²¹ Małżeństwa mieszane w przypadku małych, odizolowanych osad stają się koniecznością zapobiegającą, rodzącej szereg wynaturzeń i chorób, endogamii

Swoistą formą adaptacji jest korzystanie z posług religijnych w świątyniach innych wyznań. Liczni mołdawscy emigranci zarobkowi na Zachodzie nie mają tam własnych parafii, więc albo udają się na modlitwę do Cerkwi nowoobrzędowej albo tworzą wspólnotę modlitewną popowców i bezpopowców. W 2010 roku w Londynie powstała wspólnota pomorców, zorganizowana głównie przez wiernych z krajów bałtyjskich. Wynajmuje ona pomieszczenie na nabożeństwa; za każdym razem wierni przynoszą ikony i przedmioty liturgiczne. W nabożeństwach uczestniczą nie tylko pracujący w Londynie pomorianie z Jediniec, ale też mołdawscy białokryniczanie. W hiszpańskim Bilbao (prowincji Baskonia) powstała wspólnota staroobrzędowa złożona głównie z emigrantów z Rumunii i Mołdawii.



Mapa 2. Migracje staroobrzędowców na teren Mołdawii

Podsumowanie

Mołdawska diaspora staroprawosławna nie jest wyraźnie wyodrębniona przede wszystkim z uwagi na bardzo silny, sięgający 30 procent ludność, jeśli do Rosjan i Ukraińców dodać Bułgarów, segment słowiański charakteryzujący się zbliżoną mentalnością, a nawet i kulturą²². Nie zmusza to do zdecydowanej obrony swojej tożsamości, która w wielu zakresach nawet zespala się z tożsamością słowiańskiego otoczenia. Różni jedynie wyznanie i związane z nim reguły życia, chociaż są one coraz bardziej unifikowane przez wpływy globalistyczne.

Brak poważniejszych przeszkód w rozwoju mołdawskiego staroprawosławia sprawia, że – nie napotykać na opór – nie dopracowało się one własnej specyfiki, a tym samym zwartości i wyraźnej tożsamości. Historia staroprawosławia dowodzi, że prześladowania i niechęć otoczenia integrują i pobudzają do rozwoju ten fenomen etnokonfesyjny.

Lipowanie mołdawscy trzeźwo oceniają swój marginalny status i złożoną tożsamość. Oni są i kacapami (*lipowanie*), i Rosjanami (*rusaki*) i Mołdawianami zarazem. Niemniej uznają się za część wielkiego rosyjskiego narodu, a niektórzy nawet mówią, że „Putin to nasz ojczulek” (Христофорова 2019: 219).

Specyfiką mołdawskich lipowan jest też transhistoryczność, czyli duża zmienność formacji politycznych w jakich funkcjonowali oni na przestrzeni dziejów. Zaczęło się od przynależności do Gospodarstwa Mołdawii, potem Imperium Rosyjskiego, Rumunii, ZSRR, a po 1991 roku do samodzielnej, choć słabej, bez wyraźnych cech odrębności, Republiki Mołdowy. Te dezintegrujące procesy, w tym zmiana przynależności kościelnej, a potem ponad 45 lat fala nacisków ateizacyjnych, zaś obecnie rozchwianie polityczne i słabość gospodarcza państwa rzutują na słabość, żyjącej przecież w symbiozie z całym społeczeństwem diaspory lipowskiej. Bliskie sąsiedztwo silnych ośrodków starowierskich w Bukowinie, Mołdawii Zachodniej (rumuńskiej), w Dobrudży i Budziaku nie mobilizowało i nie mobilizuje obecnie do budowy własnej, oryginalnej i etnokonfesyjności, tylko do korzystania z walorów i instytucji współwyznawców z sąsiedztwa. Nie sposób bowiem do własnego ośrodka promieniowania zaliczyć klasztor żeński położony w trudno dostępnym miejscu poza wsią Kunicza czy ośrodek diecezjalny „zatopiony” w wielkim blokowisku na wzgórzach nad rzeką Byk w Kiszyniowie, tym bardziej, że stolica jest dość odległa od położonych na północy kraju skupisk lipowańskich. Dochodzi do tego „imperialna” polityka metropolii moskiewskiej, dążącej do budowy silnej, zunifikowanej, transgranicznej Cerkwi. Integracji i wyraźnej tożsamości nie sprzyjały liczne, z różnych terenów, migracje na przestrzeni dziejów oraz ekonomicznie motywowany boom emigracyjny. W rezultacie lipowanie mołdawscy są najsłabszym i najmniej samoistnym ogniwem subetnicznym wielkiej rodziny lipowskiej, jeśli posłużyć się terminologią A.A. Prigarina.

Jaki charakter mają więc współczesne lipowańskie skupiska w Mołdawii?

Trudno zakwalifikować je do popularnej w socjolingwistyce kategorii *wysp językowych i kulturowych*. Według Michała Głuszkowskiego tożsamość tych wysp buduje

²² Swoista wspólnota językowa i etniczna narodów zamieszkujących Besarabię była dla ZSRR argumentem w ultimatum, które 26 czerwca 1940 roku przedstawił rządowi Rumunii, żądając przyłączenia Besarabii i północnej Bukowiny (z większością ukraińską) do ZSRR.

się wokół takich składników tożsamości, jak wyznanie, język, dziedzictwo kulturowe (Głuszkowski 2013: 271-280). Wskazuje się tu na wyraźną odrębność w tych trzech sferach. W istocie w mołdawskim Międzyrzeczu, a przez długi czas pustkowiu, od co najmniej 300 lat lokowały się różne grupy, między którymi dochodziło do interferencji. Bardzo silna była obecność szeroko pojętej wschodniej Słowiańszczyzny (obecnie blisko 30 procent ludności), posługującej się różnymi, ale o wspólnym korzeniu, językami i gwarami.

Tak więc bardziej zasadne w tym przypadku jest posługiwanie się terminem wyspy *konfesyjnej*, przez którą Aleksandr Wasiljewicz Czernych rozumie straoprawosławne osadnictwo w otoczeniu prawosławnych z Cerkwi oficjalnej (Черных 2015: 48-59). Wierni tej Cerkwi posługiwali się na co dzień bądź gwarami ruskimi bądź językiem rumuńskim, lecz do dziś językiem sakralnym w Cerkwi mołdawskiej jest język cerkiewnosłowiański, podobnie jak w staroprawosławiu. Tak więc główne różnice występują w sprawach wiary i obyczaju, choć ten drugi w wyniku interferencji też się unifikuje, również za sprawą konsumeryczno-technologicznej globalizacji. Otoczeniem jest również, coraz bardziej zlaicyzowane a nawet zateizowane społeczeństwo poddane unifikacji globalizacyjnej. Tak jak w Europie, tak i we wspólnotach lipowanskich w Mołdawii obserwuje się odchodzenie młodzieży od religii.

W ostatnich latach za sprawą apatii i anomii społecznej, które dotknęły nie mającą szerszych perspektyw ludność Mołdawii – włączanie w ogólnopaństwowy system, głównie za pośrednictwem środków społecznego przekazu, oświaty i pracy w mołdawskich przedsiębiorstwach, jest mniej efektywne. Staroprawosławne wspólnoty, choć już nie enklawy, żyją swoim życiem. Są zmarginalizowanym elementem w postępującej fragmentaryzacji i dezintegracji społeczeństwa Republiki Mołdowy.

Literatura:

- Głuszkowski M., 2013, *Asymilacja wyspy językowo-kulturowej. Przypadek młodego pokolenia polskich staroobrzędowców* [w:] *Słowiańskie wyspy językowe i kulturowe*, red. M. Głuszkowski, E. Nowicka-Rusek, Toruń, s. 271–280.
- Lipiński W. (red.), 2015, *Kultura religijna i tożsamość naddunajskich staroobrzędowców*, Warszawa.
- Гром А., Кушко А., Таки В., 2012, *Бессарабия в составе Российской Империи (1812–1917)*, Москва.
- Донцов П., 2016, *Единые духом*, Кишинев.
- Душакова Н., 2017, *Бытовое взаимодействие старообрядцев с иноверцами: запреты и предписания в текстах и практиках*. Доклад на Международной конференции Центра «Сэфер» и Института славяноведения РАН «Запреты и предписания в славянской и еврейской культурной традиции» Москва, 6–8 декабря 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=4iEEdAP6fig> [28.12.2019].
- Пригарин А., 2010, *Липоване: «старые» русские в «новой» Европе*, Одесса.
- Смильянская Е., 2003, *Роль запрета в сохранении идентичности конфессиональной группы по материалам старообрядческих общин*, [в:] *Проблемы идентичности:*

человек и общество на пороге третьего тысячелетия, А. Алексеева (ред.), Москва, с. 143–152.

Соломин И., 2016, *Современное экономическое положение Добруджи*, [в:] *Современное старообрядчество Молдавии: кичность, традиции, хозяйство*, Литвина Н. (ред.), Москва, с. 153–164.

Фролова И., 2004, *О почитании старообрядцами Молдовы уральских святых*, [в:] *Старообрядчество Украины и России: прошлое и современность*, Петров С. (ред.), Киев, с. 122–127.

Христофорова О., 2016, *Устная традиция старообрядцев Молдавии и Приднестровья*, [в:] *Современное старообрядчество Молдавии: кичность, традиции, хозяйство*, Литвина Н. (ред.), Москва, с. 219–256.

Черных А., 2015, «Русские осторова» в русском окружении: модели локальных традиций Пермского Прикамья, «Этнографическое обозрение» № 2, с. 48–59.

References:

Chernykh A., 2015, «Russkiye ostrova» v russkom okruzhenii: modeli lokal'nykh traditsiy Permskogo Prikam'ya, «Etnograficheskoye obozreniye» № 2, pp. 48–59.

Dontsov P., 2016, *Yedinye dukhom*, Kishinev.

Dushakova N., 2017, *Bytovoye vzaimodeystviye staroobryadtsev s inovertsami: zaprety i predpisaniya v tekstakh i praktikakh*. Doklad na Mezhdunarodnoy konferentsii Tsentra «Sefer» i Instituta slavyanovedeniya RAN «Zaprety i predpisaniya v slavyanskoy i yevreyskoy kul'turnoy traditsii» Moskva, 6–8 dekabrya 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=4iEEdAP6fig> [28.12.2019].

Frolova I., 2004, *O pochitanii staroobryadtsami Moldovy ural'skikh svyatykh*, [in:] *Staroobryadchestvo Ukrainy i Rossii: proshloye i sovremennost'*, Petrov S. (ed.), Kiyev, pp. 122–127.

Głuszkowski M., 2013, *Asymilacja wyspy językowo-kulturowej. Przypadek młodego pokolenia polskich staroobrzędowców* [in:] *Słowiańskie wyspy językowe i kulturowe*, red. M. Głuszkowski, E. Nowicka-Rusek, Toruń, pp. 271–280.

Grom A., Kushko A., Taki V., 2012, *Bessarabiya v sostave Rossiyskoy Imperii (1812–1917)*, Moskva.

Khristoforova O., 2016, *Ustnaya traditsiya staroobryadtsev Moldavii i Pridnestrov'ya*, [in:] *Sovremennoye staroobryadchestvo Moldavii: knichnost', traditsii, khozyaystvo*, Litvina N. (ed.), Moskva, pp. 219–256.

Lipiński W. (ed.), 2015, *Kultura religijna i tożsamość naddunajskich staroobrzędowców*, Warszawa.

Prigarin A., 2010, *Lipovane: «staryye» russkiye v «novoy» Yevrope*, Odessa.

Smil'yanskaya Ye., 2003, *Rol' zapreta v sokhranении identichnosti konfessional'noy gruppy po materialam staroobryadcheskikh obshchin*, [in:] *Problemy identichnosti: chelovek i obshchestvo na poroge tert'yego tysyachiletiya*, A. Alekseyeva (ed.), Moskva, pp. 143–152.

Solomin I., 2016, *Sovremennoye ekonomicheskoye polozheniye Dobrudzhi*, [in:] *Sovremennoye staroobryadchesvto Moldavii: knichnost', traditsii, khozyaystvo*, Litvina N. (ed.), Moskva, pp. 153–164.

Załącznik (fotografie)



Fot. 1. Cerkiew białokrynicka pw. św. św. Flora i Ławra przy ul. Stiepanowskoj 4 w Kuniczy. Fot. Bronisław Pastuszewski.



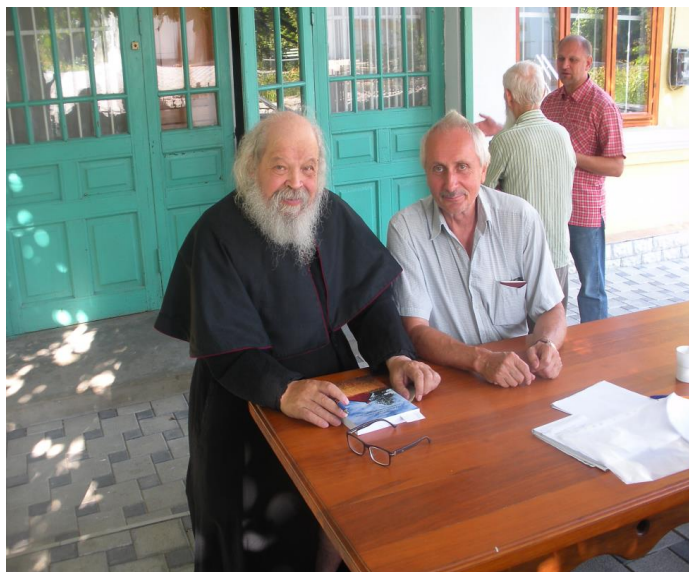
Fot. 2. Cerkiew białokrynicka pw. Michała Archaniola przy ul. Mircea cel Batrin 75 w Bielcach. Fot. Stefan Pastuszewski.



Fot. 3. Cerkiew białokrynicka pw. Zaśnięcia Bogarodzicy w Starej Dobrudży wybudowana w 1993 roku. Na pierwszym planie, po lewej stronie, stara cerkiew służąca obecnie jako dom parafialny wraz z trapięzną. Fot. Stefan Pastuszewski.



Fot. 4. Budująca się nowa cerkiew w Benderach. Fot. Bronisław Pastuszewski.



Fot. 5. Autor w rozmowie z biskupem kiszyniowskim i całej Mołdawii Jewmieniem.
Fot. Bronisław Pastuszewski.



Fot. 6. Molenna pomorska pw. Opieki Bogarodzicy w Jedincach. Fot. Jacek Ludwiczak.



Fot. 7. Wnętrze molenny pomorskiej pw. Opieki Bogarodzicy w Jedincach. Zwraca uwagę wyraźny podział na część dla mężczyzn i część dla kobiet. Fot. Jacek Ludwiczak.



Fot. 8. Finansowana przez ambasadę rosyjską akcja „Biesmiertnyj Polk” w Kuniczy w 2015 roku. Fot. Piotr Atriomowicz Doncow.

Filip Świerczyński

(Uniwersytet Warszawski, Polska)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0027-332X>

Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej „Bunin vs Gorki: między dwoma jubileuszami”

Bunin vs. Gorki: Between Two Anniversaries – A Conference Report

Streszczenie: Zorganizowana na Uniwersytecie Warszawskim międzynarodowa konferencja „Bunin vs Gorki: między dwoma jubileuszami” odbyła się w dniach 10–11 października 2019 r. Powodem spotkania polskich i rosyjskich uczonych były dwie sto pięćdziesiąte rocznice urodzin: Maksyma Gorkiego (w 2018 r.) i Iwana Bunina (w roku 2020). W wystąpieniach poddawano analizie przekrojowej twórczość obu autorów i ich recepcję, także w ujęciu komparatystycznym.

Słowa kluczowe: Bunin, Gorki, socrealizm, komparatystyka, literatura rosyjska, emigracja

Summary: The international conference “Bunin vs Gorky: Between Two Anniversaries” organised at the University of Warsaw was held on October 10–11, 2019. The reason for the meeting of Polish and Russian scholars was two 150th birth anniversaries of Maxim Gorky (in 2018) and Ivan Bunin (in 2020). The presentations included a cross-sectional analysis of the work of both authors and their reception, also from a comparative perspective.

Key words: Bunin, Gorky, socialist realism, comparative studies, Russian literature, emigration

W dniach 10 i 11 października 2019 roku w auli gmachu Instytutu Lingwistyki Stosowanej Uniwersytetu Warszawskiego na ulicy Dobrej odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa pod nazwą „Bunin vs Gorki: między dwoma jubileuszami”. Okazję do spotkania stanowiły dwa bliskie sobie jubileusze – miniona już, bo przypadająca na rok 2018, sto pięćdziesiąta rocznica urodzin Maksyma Gorkiego oraz sto pięćdziesiąta rocznica urodzin Iwana Bunina (w roku 2020). Za organizację konferencji odpowiadała Katedra Rusycystyki Uniwersytetu Warszawskiego wspólnie z Domem Rosyjskiej Emigracji im. Aleksandra Solżenicyna (ros. Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына) oraz Instytutem Literatury Światowej Rosyjskiej Akademii Nauk (ros. Институт мировой литературы имени А. М. Горького РАН; dalej: ILŚ) przy wsparciu finansowym ze strony Fundacji „Rosyjsko-Polskie Centrum Dialogu i Porozumienia” oraz Rosyjskiego Ośrodka Nauki i Kultury w Warszawie (dalej: RONiK). Celem konferencji, zgodnie z intencją samych organizatorów, był „namysł nad jednymi z najbardziej różniących się postaciami literatury rosyjskiej XX wieku w kontekście jej podziału na sowiecką i emigracyjną, nad

recepcją czołowych przedstawicieli i zjawisk życia literackiego”¹. Spotkanie zgromadziło licznych uczestników świata nauki, przede wszystkim zaś znamienitych rosyjskich, polskich i włoskich akademików i gości, również studentów.

Podczas uroczystego otwarcia konferencji, dyrektor Katedry Rusycystyki Uniwersytetu Warszawskiego dr hab. Magdalena Dąbrowska przedstawiła gości honorowych – w tym ambasadora Federacji Rosyjskiej w Polsce Siergieja Andriejewa wraz z żoną – oraz podziękowała dr. Piotrowi Głuszkowskiemu za inicjatywę organizatorską i ideę spotkania, a zebrany – za tak liczne przybycie, podkreśliła ponadto znaczenie literatury i badań literaturoznawczych w Katedrze Rusycystyki. Następnie głos zabierali zastępca dyrektora ILS RAN prof. Daria Moskowskaja, dyrektor RONI-u dr Igor Żukowski, prof. Tatiana Marczenko oraz dr Piotr Głuszkowski.

Inauguracyjną prelekcję zatytułowaną *Lew Tolstoj w zwierciadle Gorkiego i Bunina*² wygłosił pisarz, biograf i literaturoznawca Paweł Basinski; referent wskazywał, jak dalekim od prawdy było nierzadko odczytywanie Tolstoja w kraju i za granicą, konstatując jednocześnie, że obaj, zarówno Bunin, jak i Gorki, znacząco wykrzywili obraz i recepcję jego osoby, próbując odnajdywać w nim określone pierwiastki im samym jedynie właściwe; wspomniano ponadto o wzajemnych stosunkach całej trójki nie tylko ze sobą wzajem, ale i innymi pisarzami (jak choćby, szczerzątkowo, relację Tolstoja z Iwanem Turgieniem).

Wielu referentów zwróciło się w stronę analizy komparatystycznej. Prof. Wasilij Szczukin (*„Miasteczko” Gorkiego i „Wieś” Bunina*³) zaprezentował kompleksową paralelę między *Miasteczkiem Okurów* (ros. *Городок*) Gorkiego a *Wsią* (ros. *Деревня*) Bunina jako najbardziej „gorkowskim” z jego utworów. Prof. Dmitrij Nikolajew (*Bunin przeciw Gorkiemu w latach 1920–1923: poetyka i ideologia*⁴) przedstawił nie tylko wykazane na określonych przykładach (przede wszystkim z rosyjskiej prasy emigracyjnej) napięcie w stosunkach między pisarzami na początku lat dwudziestych, ale i znaczenie owej polemiki na płaszczyźnie estetyczno-artystycznej. Prof. Uniwersytetu Mediolańskiego Elda Garetto (*Amfiteatrow – Bunin – Gorki: materiały z historii stosunków na podstawie niewydanej korespondencji A. W. Amfiteatrowa i I. A. Bunina*⁵) przedstawiła fragmenty korespondencji Aleksandra Walentinowicza Amfiteatrowa z Buninem z roku 1924 oraz nakreśliła historię rosnącej we Włoszech popularności Gorkiego (mając na względzie jego pobyt na Capri i lata późniejsze). Podążając tropem komparatystycznym, dr hab. Anna Jędrzejkiewicz (*Z rozmyślań nad „pysznym człowiekiem”. Gorki. Czechow. Bunin*⁶) zaprezentowała sposoby realizacji motywu „pysznego człowieka” w utworach i recepcji Maksyma Gorkiego, Antona Czechowa i Iwana Bunina. Prof. Michał Bohun przyjrzał się *Przeklętym dniom* (ros. *Окаянные дни*) Bunina i publicystyce Gorkiego z łamów gazety „Nowe Życie” (ros. „Новая жизнь”), ogniskując swą uwagę na ukrytych siłach rewolucyjnej destrukcji prowadzących do

¹ Oficjalna informacja konferencyjna na stronie Katedry Rusycystyki Uniwersytetu Warszawskiego [Online: <http://www.ir.uw.edu.pl/pl/tresci/Bunin%20vs%20Gorki%20PL.pdf> – data dostępu: 18.05.2020].

² Ros. *Лев Толстой в зеркале Горького и Бунина*; oryginalne tytuły wystąpien w języku rosyjskim zamieszcza się w dalszej części w przypisach.

³ Ros. *«Городок» Горького и «Деревня» Бунина*.

⁴ Ros. *Бунин против Горького в 1920–1923 гг.: поэтика и идеология*.

⁵ Ros. *Амфитеатров – Бунин – Горький: материалы к истории отношений по неизданной переписке А. В. Амфитеатрова с И. А. Буниным*.

⁶ Ros. *Из размышлений над «годыным человеком». Горький. Чехов. Бунин*.

aksjologicznego rozpadu. Sylwetki obu pisarzy – oczami F. Stieputa – zaprezentował dr Marcin Ziomek (*Bunin i Gorki oczami Fiodora Stieputa*). Dr Marina Arias-Wichil (*Gorki, Bunin i Rolland w rok dziesięciolecia rewolucji październikowej*⁷) przestawiła przede wszystkim znaczącą rolę Romaina Rollanda wśród inteligencji francuskiej emigracji rosyjskiej oraz jego głębokie fascynacje rosyjską literaturą (w szczególności zaś Fiodorem Dostojewskim, Maksymem Gorkim i Lwem Tołstojem), a także zarysowała obraz jego korespondencji z Buninem. Częściowo komparatystyczne podejście było prezentowane także w referacie dra Piotra Głuszkowskiego (*M. Zdziechowski i M. Gorki w roku 1917*⁸) omawiającym m.in. recepcję osoby Gorkiego przez Mariana Zdziechowskiego. Paralelną w swej istocie prezentację przedstawiła prof. Walentyna Sobol (*Wzajemne relacje Kociubynskiego i Gorkiego. Filozoficzny kontekst komunikacji*⁹) – skupiając się na kontaktach ukraińskiego prozaika Mychajła Kociubynskiego z Gorkim. Zwracając się w stronę intertekstualności, studentka Uniwersytetu Dalekowschodniego we Władywostoku Jekatierina Zwieriewa (*Intertekst w zbiorze poetyckim L. W. Łosiewa „Posłowie”*¹⁰) przeanalizowała zbiór wierszy Lwa Łosiewa (Loseffa) *Posłowie* z punktu widzenia konstruowanych w nich konceptów „życia” i „śmierci”, odnosząc się przy tym do twórczości Josifa Brodskiego.

Pośród referentów zajmujących się osobą, życiem, twórczością i poglądami Gorkiego lub Bunina *in concreto* jako pierwsza wystąpiła Daria Moskowskaja (*Instytucjonalny dyskurs Gorkiego: historia jego ustanawiania*¹¹), dowodząc trafności mówienia o Gorkim jako o człowieku-instytucji i nakreślając pokrótce historię tworzenia się jego legendy jako pisarza – ze znaczącą rolą pobytu na Capri. Prof. Marina Urtmincewa (*Krytycznoliteracki dyskurs M. Gorkiego (na podstawie materiałów archiwalnych pierwszego dziesięciolecia XX wieku)*¹²) zaprezentowała między innymi sposób recepcji Gorkiego na samym początku dwudziestego wieku w oparciu o rozliczne materiały archiwalne. Studentka Uniwersytetu Warszawskiego Anna Bors (*Neo-chrześcijańska koncepcja świata i bohaterów w socrealistycznej powieści Maksyma Gorkiego „Matka” – nowe spojrzenie na ikonografię*) rozpatrzyła *Matkę* Gorkiego przez pryzmat ikonograficzny, starając się ukazać archetypiczny chrześcijański paradygmat obecny w powieści. Łotewskimi kontekstami biograficznymi Gorkiego zajęła się mgr Ērika Kuzmina (*Maksym Gorki na ryskim wybrzeżu*¹³). Odchodząc od osoby Gorkiego, prof. Roman Mnich (*Iwan Bunin i ukraińska emigracja*¹⁴) zwrócił się w stronę opisu kontaktów Bunina z emigracją ukraińską oraz jego recepcji i roli w jej środowisku; kontynuując temat Bunina, Tatiana Marczenko (*„Cud Iwana Bunina”: opowiadanie „Syn” (1916) i jego kontekst kryminalno-literacki*¹⁵) omówiła egzotykę i mistyczno-psychopatologiczne motywy Buninowskiego *Syna*, wskazując ponadto na jego wpływ na literaturę francuską owego okresu. Znaczną część

⁷ Ros. Горький, Бунин и Роллан в год десятилетия Октябрьской революции.

⁸ Ros. Мариан Здоховский и Максим Горький в 1917 г.

⁹ Ros. Взаимоотношения Кочиубинского и Горького. Философский контекст коммуникации.

¹⁰ Ros. Интертекст в поэтическом сборнике Л. В. Лосева «Послеловие».

¹¹ Ros. Институциональный дискурс Горького: история становления.

¹² Ros. Литературно-критический дискурс М. Горького (по архивным материалам 1900-х гг.).

¹³ Ros. Максим Горький на Рижском взморье.

¹⁴ Ros. Иван Бунин и украинская эмиграция.

¹⁵ Ros. «Чудо Ивана Бунина»: рассказ «Сын» (1916) и его криминально-литературный контекст.

referatów poświęcono kwestiom teatrologicznym i kinematograficznym. Prof. Anna Kuligowska-Korzeniewska z Akademii Teatralnej im. Aleksandra Zelwerowicza w Warszawie („*Niech żyje Gorki!*”. *Holdy składane „zwiastunowi Burzy” w roku 1905 (Kraków, Lwów, Warszawa)*) nakreśliła rys historyczny rewolucji roku 1905 i jej rozumienie w Polsce, prezentując jednocześnie atmosferę w środowiskach teatralnych i aktorskich wraz z rosnącą na fali rewolucyjnej popularnością Gorkiego wśród polskich artystów. Dr Anastasija Płotnikowa (*Dramat M. Gorkiego „Na dnie”: ekranizacje jako rozszerzenie znaczeń*¹⁶) opisała historię rosyjskich i zagranicznych ekranizacji *Na dnie*, przywołując między innymi kino węgierskie, japońskie, francuskie i chińskie¹⁷. Zinaida Krawczenko („*Miłość Miti*” I. A. Bunina w Centrum Gogola¹⁸) zaprezentowała spis związanych z Buninem spektakli odgrywanych w Rosji, ponadto skupiła się na nieustannie i od pięciu lat wystawianej w Centrum Gogola *Miłości Miti*¹⁹, zaznaczając jej aktualność i popularność, szczególnie wśród młodych widzów. Zinaida Gafurowa („*Bez słońca*” albo „*Na dnie*”: *zrozumienie tematyki kryminalnej w dramacie A. M. Gorkiego*²⁰) dokonała możliwie kompleksowej wiwisekcji charakterologicznej bohaterów *Na dnie*, rozpatrując jednocześnie aspekty kryminalistyczne manifestujące się w dramacie Gorkiego.

Okrągły stół *Jak pisać o Buninie i Gorkim w XXI wieku* zaowocował ciekawą dyskusją, w której nie tylko podkreślono wielokrotnie trudności związane z upowszechnieniem mniej znanych utworów i postaci literatury rosyjskiej w ramach dyskursu, ale i wskazano możliwe sposoby ich popularyzacji i przybliżania masowemu odbiorcy (jako jej „nośniki” wymieniając między innymi choćby komiksy, musicale i seriale). Ostatecznym podsumowaniem i zamknięciem konferencji było krótkie przemówienie Piotra Głuszkowskiego i Magdaleny Dąbrowskiej.

¹⁶ Ros. Пьеса М. Горького «На дне»: экранизации как расширение смыслов.

¹⁷ Patrz: Radmirov Katalin, reż. Deésy Alfréd, 1917, *Rojō No Reikon* (pol. *Dusze na drodze*), reż. Murata Minoru, 1921, *Les bas-fonds* (pol. *Ludzie z zaułka*), reż. Renoir Jean, 1936, *Donzoko* (pol. *Na dnie*), reż. Kurosawa Akira, 1957 i inne.

¹⁸ Ros. «Митина любовь» И. А. Бунина в Гоголь-центре.

¹⁹ Patrz: *Miłość Miti* na stronie Centrum Gogola [Online: <https://gogolcenter.com/events/mitina-lyubov/> – data dostępu: 18.05.2020].

²⁰ Ros. «Без солнца» или «На дне»? осмысление криминальной тематики в пьесе А. М. Горького.

Noty o autorach

Jolanta Brzykcy [ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9563-0723>] – doktor habilitowany nauk humanistycznych, prof. UMK, adiunkt w Katedrze Literatur Słowiańskich Wydziału Humanistycznego UMK. Zainteresowania naukowe: poezja i ego-dokumenty rosyjskiej „białej” emigracji, twórczość literacka rosyjskich emigrantek „pierwszej fali”. Ostatnie publikacje: *Ars memoria – ars oblivionis в поэзии „первой волны” русской эмиграции*, „Вопросы литературы” 2021, № 1, s. 79–99; „Чудесный уголок земли”. *Ла Фавьер как locus amoenus в литературе русского зарубежья*, „Проблемы исторической поэтики” 2021, № 2, s. 251–281; *Na życiowym szlaku. Motyw drogi w poezji Gizelli Lachman*, „Slavia Orientalis” 2021, № 2, s. 385–400.

Stefan Grzybowski [ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-7683-0911>] – doktor habilitowany nauk humanistycznych, emerytowany profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Autor podręczników, monografii i artykułów omawiających problemy fonetyki rosyjskiej oraz konfrontatywną analizę fonologiczną języka polskiego i rosyjskiego, jak również monografii i artykułów o fonologicznej typologii języków słowiańskich. W dorobku są opracowania nt. historii jerów w języku staroruskim i języka nowogrodzkich gramot brzozowych. Część publikacji dotyczy problematyki rosjoznawczej, m.in. przekłady haseł w trójjęzycznym Leksykonie pod red. A. de Lazari *Idee w Rosji* (t. 1–6). Ostatnie zainteresowania dotyczą rosyjskiej gwary staroobrzędowców zamieszkałych w Polsce. Członek Towarzystw Naukowych (PTJ, PTFon i PTRus) oraz Komisji Badań Staroobrzędowców przy Międzynarodowym Komitecie Sławistów.

Jankowiak Mirosław [ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6212-1463>] – doktor w zakresie językoznawstwa, pracownik naukowy Instytutu Słowiańskiego ANRCz (fellowship 2018–2022), absolwent Filologii Białoruskiej i Filologii Białoruskiej UW, studiował w Studium Europy Wschodniej UW. Jego zainteresowania naukowe dotyczą pograniczy językowych Białorusi (głównie j. białoruski w państwach bałtyckich), polszczyzny północnokresowej oraz dziejów i tożsamości narodowej Białorusinów i Polaków na Łotwie. Członek Polskiego Towarzystwa Białorutenistycznego, autor 5 monografii (w tym 1 współautorskiej), współredaktor 2 monografii wieloautorskich, oraz autor ok. 90 artykułów w zakresie językoznawstwa, kulturoznawstwa, historii i politologii.

Bronisław Kodzis [ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9474-880X>] – emerytowany profesor Instytutu Sławistyki Uniwersytetu Opolskiego, członek Komitetu Słowianoznawstwa PAN, Członek Zarządu Komisji Emigrantologii Słowian przy Międzynarodowym Komitecie Sławistów, redaktor naczelny czasopisma „Emigrantologia Słowian”. Zainteresowania naukowe: współczesna literatura rosyjska i białoruska, literatura i kultura rosyjskiej emigracji. Autor i redaktor 16 pozycji książkowych oraz około 150 artykułów poświęconych w większości spuściźnie literackiej i kulturalnej pierwszej fali rosyjskiej emigracji.

Helena Krasowska [ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0904-5814>] – językoznawca, profesor w Instytucie Sławistyki Polskiej Akademii Nauk oraz w Studium Europy Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego. Specjalizuje się w problematyce związanej z dialektologią, socjolingwistyką, etnologią, folklorystyką. Jej zainteresowania naukowe

koncentrują się wokół zagadnień mniejszości narodowych i językowych, biografii językowych, pogranicz kulturowych, pamięci społecznej i jednostkowej, a w szczególności interesuje się Bukowiną Karpacką. Prowadzi badania terenowe na Ukrainie, w Mołdawii, Rumunii oraz Gruzji. Jej projekty naukowe były wspierane przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej, Narodowe Centrum Nauki, Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego, Studium Europy Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego, Fundację Lanckorońskich, Fundację „Pomoc Polakom na Wschodzie” oraz Kancelarię Prezesa Rady Ministrów. Jej dorobek obejmuje m.in. 7 monografii autorskich i 8 współautorskich.

Stefan Pastuszewski [ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-7931-2629>] – doktor nauk humanistycznych z zakresu historii. Specjalizuje się w historii najnowszej, w tym przede wszystkim historii chrześcijańskich mniejszości wyznaniowych, dziejach kultury, w tym środków społecznego przekazu, najnowszych dziejach społeczności lokalnych, wielokulturowości i wieloetniczności oraz historii niezależnych ruchów politycznych w PRL, historii Inflant i Bałkanów. Jest autorem 16 książek i 113 artykułów naukowych. W 1988 roku otrzymał nagrodę imienia Andrzeja Frycza Modrzewskiego za całokształt publikacji poświęconych mniejszościom religijnym.

Олексій Миколайович Сухомлинов [ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9657-8699>] – доктор філологічних наук, професор, професор кафедри англійської філології Маріупольського державного університету, Наукові дослідження автора стосуються проблем прояву форм пограничності та багатокультурності в культурі та колективній свідомості. У наукових працях досліджуються літературознавчі й антропологічні аспекти культурної, мовної та релігійної інтерференції, розглядаються складні питання польсько-українських лімінільних текстів, аналізуються виміри цивілізаційно-культурного порубіжжя сучасної Туреччини та особливості толерантності поліетнічної Буковини. Автор понад 150 наукових публікацій та 7 монографій.

Filip Świerczyński [ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0027-332X>] – student II roku II stopnia filologii rosyjskiej na Uniwersytecie Warszawskim, absolwent Katedry Rusycystyki UW. Zainteresowania badawcze obejmują twórczość Stanisława Lema, Aldousa Huxleya oraz Franza Kafki, zakres literaturoznawstwa rusycystycznego i anglojęzycznego, a także komparatystykę i narratologię. Członek międzynarodowego stowarzyszenia literaturoznawczego Aldous Huxley Society (AHS, Westfalski Uniwersytet Wilhelma w Münsterze), towarzystwa The International Academic Forum (IAFOR, Osaka University) oraz Koła Naukowego Współpracy i Dialogu ze Wschodem w Katedrze Rusycystyki UW, a ponadto kolegów redakcyjnych serii naukowych Ad Fontes (IKRiBL, Siedlce) oraz Spicilegium Slavicum (IKRiBL, Siedlce).

PROCEDURY WYDAWNICZE

Zasady zgłaszania i przesyłania manuskryptów

Procesy zgłaszania rękopisów, recenzowania i redakcji są w „Emigrantologii Słowian” bezpłatne. Przesłanie tekstu i jego publikacja w naszym czasopiśmie nie powodują utraty praw autorskich. Autorzy zgadzają się na publikację tekstów na stronie internetowej czasopisma, a także we współpracujących z nim bazach. Ponieważ czasopismo „Emigrantologia Słowian” (jeden numer na rok) ukazuje się w otwartym dostępie (open access), czytelnicy mają swobodny dostęp do całej jego zawartości, bez potrzeby uzyskiwania dodatkowych zgód od autorów i wydawnictwa (na mocy licencji CC BY).

Manuskrypty wysyłane do „Emigrantologii Słowian” powinny być zgodne z profilem tematycznym czasopisma i odpowiadać jego działom (zob. sekcja „**O czasopiśmie**”). Zgłaszając manuskrypt, autorzy powinni wskazać sekcję czasopisma, odpowiadającą charakterowi ich tekstu: Artykuły; Recenzje; Sprawozdania; Inne (artykuły przeglądowe, autoreferaty, komunikaty, nekrologi, listy i in.).

Przesłanie manuskryptu jest jednoznaczne z potwierdzeniem autorstwa i zgodą na przestrzeganie etyki wydawniczej „Emigrantologii Słowian”. Przesyłając rękopis, autor informuje o wsparciu finansowym i instytucjonalnym w badaniach. W przypadku prac wieloautorских wszyscy współautorzy powinni być wymienieni wraz z informacją o charakterze ich wkładu w przygotowanie tekstu i przeprowadzenie badań (zob. sekcja „**Etyka wydawnicza**”).

Autorzy zgłaszają swoje manuskrypty za pośrednictwem poczty elektronicznej: emigra@interia.eu

Autorzy są zobowiązani do stosowania się do wymagań technicznych czasopisma i współpracy z redakcją w procesie recenzji, a także redagowania i korekty tekstu (zob. sekcja „**Proces recenzji**”). Przed wysłaniem manuskryptu autorzy powinni zweryfikować zgodność swojego tekstu ze stylistycznymi i bibliograficznymi standardami czasopisma (zob. sekcja „**Wymagania techniczne**”). Ponieważ w „Emigrantologii Słowian” publikowane są oryginalne prace, autorzy są zobowiązani do potwierdzenia, że ich materiały nie były do tej pory opublikowane i nie są aktualnie rozpatrywane w celu publikacji w innym czasopiśmie.

Proces recenzji

1. Zgłaszając prace do czasopisma, autorzy wyrażają zgodę na ich opublikowanie w wersji elektronicznej. Do tekstów należy dołączyć podpisaną przez autora deklarację, że nadesłany tekst jest całkowicie oryginalny, nie narusza praw osób trzecich i nie jest aktualnie rozpatrywany pod kątem publikacji w innym czasopiśmie lub opracowaniu zbiorowym (zob. <http://emigrantologia.uni.opole.pl/oswiadczenie-autora-autorow/>).

2. W pierwszej kolejności nadesłane teksty poddawane są przez redakcję weryfikacji pod względem zgodności z tematyką i profilem czasopisma oraz spełnienia wymagań formalnych. Prace niespełniające wymienionych kryteriów są odsyłane do autorów z prośbą o dostosowanie do „Wymagań technicznych” czasopisma. Rękopisy, które nie są zgodne

z powyższymi wymaganiami, mogą zostać odrzucone na tym etapie, bez wyznaczania recenzentów zewnętrznych.

3. Teksty, które przeszły pierwszy, techniczny etap kwalifikacji kierowane są do dwóch zewnętrznych recenzentów afiliowanych w innej jednostce niż jednostka macierzysta autora (autorów) artykułu. Sekretarz redakcji zwraca się do ekspertów w danej dziedzinie z prośbą o napisanie recenzji lub, w przypadku odmowy, o wskazanie specjalistów, którzy mogliby się tego zadania podjąć.

4. Proces recenzji ma charakter poufny i anonimowy zarówno dla recenzentów, jak i dla autorów. W czasopiśmie „Emigrantologia Słowian” stosowana jest zasada tzw. podwójnej ślepej recenzji (double-blind review): redakcja nie ujawnia recenzentom nazwisk autorów, ani nie informuje autorów, kto był recenzentem ich artykułów. Recenzentom nie wolno wykorzystywać wiedzy na temat artykułów przed ich publikacją. Lista recenzentów dostępna jest na stronie internetowej czasopisma (zob. sekcja „**O czasopiśmie**”).

5. Recenzenci (przy pomocy specjalnego formularza załączonego do artykułu i dostępnego na stronie internetowej czasopisma) oceniają manuskrypt i przedstawiają rekomendację jego przyjęcia lub odrzucenia. Możliwe są także zalecenia poprawek (wraz określeniem ich charakteru – drobne lub istotne).

6. Na podstawie recenzji redakcja podejmuje decyzję o przyjęciu lub nieprzyjęciu tekstu do publikacji. Sprzeczne opinie w recenzjach (oraz inne uzasadnione sytuacje) mogą stanowić dla redakcji powód do powołania dodatkowego recenzenta.

7. Po otrzymaniu dwóch opinii recenzentów redakcja przekazuje ich treść (bez ujawniania nazwiska recenzenta) autorowi (autorom) w celu ustosunkowania się do ewentualnych uwag krytycznych. Autorzy, którzy nie zgadzają się ze zdaniem recenzentów, proszeni są o przedstawienie adekwatnych kontrargumentów. Jeśli rezultat polemiki nie satysfakcjonuje autorów, mogą oni na tym etapie wycofać swój tekst i zrezygnować z jego publikacji.

8. Po naniesieniu poprawek tekst oceniany jest przez redaktora naczelnego lub wyznaczonego przez niego członka redakcji. W uzasadnionych przypadkach możliwa jest powtórna recenzja. Ostateczną decyzję o przyjęciu tekstu do druku lub jego odrzuceniu podejmuje redaktor naczelny, o czym sekretarz redakcji niezwłocznie informuje autora z konkluzją, że rękopis został: przyjęty do druku; przyjęty, ale jego publikacja jest uwarunkowana wniesieniem sugerowanych poprawek; odrzucony.

9. Autorzy, którzy zgadzają się z sugestiami recenzentów i redakcji, są zobowiązani do naniesienia poprawek w ciągu 21 dni. Artykuły nadesłane po tym terminie zostaną opublikowane w kolejnych numerach czasopisma.

Etyka wydawnicza

Redakcja czasopisma „Emigrantologia Słowian” oraz Komisja Emigrantologii Słowian przy Międzynarodowym Komitecie Sławistów dbając o wysoki poziom merytoryczny czasopisma, i stosując się do zaleceń MNiSW oraz rekomendacji Komitetu Etyki Wydawniczej (Committee of Publication Ethics’ [Code of Conduct](#)), wdrożyła procedury przeciwdziałające zjawiskom „ghostwriting” (przypadki braku ujawnienia nazwiska osoby, która wniosła istotny wkład w powstanie publikacji i była jej faktycznym autorem lub współautorem) oraz „guest (honorary) authorship” (przypadki uwzględnienia konkretnej osoby jako autora lub współautora pracy, mimo że jego wkład w publikację był znikomy albo w ogóle nie miał miejsca). W przypadku wykrycia plagiatów, zjawisk „guest-authorship” i „ghostwriting”, fałszowania danych lub podwójnych publikacji, redakcja „Emigrantologii Słowian” żąda od autorów wyjaśnień i podejmuje odpowiednie kroki zgodnie ze wskazaniami [Publishing Ethics Resource Kit \(PERK\)](#).

Tego typu działania będą demaskowane i dokumentowane przez redakcję, ponieważ są przejawami nieuczciwości naukowej, podważają oryginalność i rzetelność publikacji naukowych, a także zaprzeczają jakościowym podstawom uprawiania nauki. O wykryciu przypadków „ghostwriting” i „guest authorship” powiadamiane będą odpowiednie podmioty (instytucje naukowe zatrudniające autorów, inne ośrodki naukowe i czasopisma). W celu zapobiegnięcia przypadkom nieuczciwości naukowej redakcja prosi autorów o ujawnianie wkładu poszczególnych osób w powstanie publikacji (z podaniem ich afiliacji oraz określenia rodzaju wkładu; kto jest autorem koncepcji, założeń, metod, itp. wykorzystywanych przy przygotowaniu tekstu). Należy również podać informacje o źródłach finansowania badań i samej publikacji („financial disclosure”), wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów, np. jeśli publikacja powstała w ramach grantu lub projektu naukowego. W związku z koniecznością złożenia wraz z tekstem deklaracji o prawach autorskich i oryginalności tekstu, główną odpowiedzialność za tekst ponosi autor zgłaszający manuskrypt, ale wszystkie zasady dotyczą także współautorów.

Prawa autorskie i dostęp:

„Emigrantologia Słowian” jest publikowana w otwartym dostępie (open access), co oznacza, że wszyscy czytelnicy mają swobodny dostęp do całej jego zawartości, bez konieczności uzyskiwania dodatkowych zgód od autorów i wydawcy (na mocy licencji CC BY). Przesyłając swoje teksty do „Emigrantologii Słowian”, autorzy zgadzają się na publikację na zasadzie otwartego dostępu na stronie czasopisma oraz we współpracujących z nim bazach danych. Niezależnie od licencji udzielanej „Emigrantologii Słowian”, autorzy zachowują pełnię praw autorskich i wydawniczych, a także dzięki systemowi open access mogą samodzielnie publikować końcową (wydawniczą) wersję swoich tekstów w internecie, np. w repozytoriach, bazach danych i na własnych stronach.

Języki:

Czasopismo „Emigrantologia Słowian” przyjmuje do publikacji manuskrypty we wszystkich językach słowiańskich oraz w języku angielskim. Obecnie podstawowymi językami na stronie czasopisma są rosyjski, polski i angielski, w których dostępne są wszystkie

informacje o „Emigrantologii Słowian”, procedurach i etyce wydawniczej. Niezależnie od języka publikacji w każdym z tekstów zamieszczane są dwa warianty streszczeń i słów kluczowych – w języku artykułu i po angielsku, a w przypadku artykułów anglojęzycznych – w języku artykułu oraz polskim lub rosyjskim. Bibliografia i wykazy źródeł, które nie są zapisane alfabetem łacińskim (cyrylica i inne alfabety), w treści publikacji przytaczane są w oryginalnej formie, ale w bibliografii końcowej są dodatkowo transliterowane (zob. „Wymagania techniczne”, sekcja „Transliteracja”).

Archiwizacja:

Zawartość „Emigrantologii Słowian” oprócz własnego archiwum na stronie czasopisma jest archiwizowana także w bazach danych: CEEOL, Academia.edu.

Oplaty:

„Emigrantologia Słowian” nie pobiera od autorów opłaty za zgłaszanie manuskryptów, proces recenzji, publikację, archiwizację i pełnotekstowy otwarty dostęp.

Ochrona prywatności:

Nazwiska i adresy mailowe autorów wykorzystywane są wyłącznie w celu publikacji tekstów i nie są udostępniane innym instytucjom. Członkom redakcji ani nikomu spośród osób zaangażowanych w proces redakcyjny i wydawniczy nie wolno przekazywać recenzentom danych autorów, a autorom – danych recenzentów.

Wydawca i administrator:

Wydawcami czasopisma „Emigrantologia Słowian” są Uniwersytet Opolski oraz Komisja Emigrantologii Słowian przy Międzynarodowym Komitecie Sławistów.

Częstotliwość publikacji:

Kolejne numery publikowane są raz w roku (1 numer na rok).

Adres strony internetowej: <http://emigrantologia.uni.opole.pl/>

WYMAGANIA TECHNICZNE

Redakcja przyjmuje teksty w językach słowiańskich oraz w języku angielskim. Ze względu na potencjalnych odbiorców sugerowane języki to rosyjski, polski i angielski. Teksty prosimy przygotowywać według poniższych zaleceń. Dla ułatwienia na stronie czasopisma został zamieszczony szablon artykułu:

<http://emigrantologia.uni.opole.pl/wp-content/uploads/2016/06/template-POL.doc>

1. Objętość artykułu:

Sugerowana objętość tekstów:

- artykuły – do 40.000 znaków ze spacjami;
- recenzje – do 12.000 znaków ze spacjami;
- autoreferaty – do 25.000 znaków ze spacjami;;
- krótkie informacje bibliograficzne, sprawozdania – do 5.000 znaków ze spacjami.

2. Manuskrypt powinien spełniać następujące wymagania formalne:

- pliki .doc lub .docx
- program Word 97-2003,
- format B5 (18,2 cm x 25,7 cm), marginesy: lewy, prawy, górny i dolny po 2,5cm,
- czcionka Times New Roman, wielkość 10 pkt, odstępy między wierszami 1,15,
- strony maszynopisu należy ponumerować,
- nazwy plików powinny być czytelne – nazwisko autora i tytuł artykułu (może zawierać tylko pierwsze wyrazy),
- należy unikać wyróżnień w tekście. Dopuszczalne są jedynie następujące typy wyróżnień w tekście:

- *kursywa* – dla tytułów publikacji, wyrażeń obcojęzycznych oraz dla wyrazów i wyrażeń stanowiących przykłady,

- **pogrubienie** – dla tytułów, terminów i partii tekstów wymagających wyróżnienia,

- podkreślenie – dla terminów i wyrażeń wymagających wyróżnienia (w ten sposób oznaczamy tekst, gdy ma być on spacjiowany).

W całym tekście głównym i w przypisach należy wyróżnić wszystkie tytuły dzieł zwartych czy artykułów opublikowanych w dziełach zbiorowych pismem pochyłym bez używania cudzysłowów, np.:

Роман Газданова *Вечер у Клэр* был опубликован в 1929 г.

Natomiast przy zapisie czasopism należy używać cudzysłowów, np.:

W serii artykułów publikowanych na łamach czasopisma „Archiwum Emigracji” poruszano problemy życia literackiego Polonii (Kowalski 1987: 24).

3. Prawidłowo przygotowany tekst powinien zawierać:

- imię i nazwisko autora (autorów)
- numer ORCID (pełny adres)
- afiliację autora (autorów)
- tytuł artykułu w języku tekstu oraz w języku angielskim
- streszczenie w języku tekstu oraz w języku angielskim (ok. 800 znaków)
- słowa kluczowe w języku tekstu oraz w języku angielskim
- tekst zasadniczy
- wykaz literatury (**Literatura:**)
- notkę o autorze (autorach) – ok. 700–800 znaków

4. Cytaty i powołania na źródła:

W tekście głównym należy stosować odniesienia do literatury poprzez ujęcie w nawias nazwiska autora pracy, roku wydania i stron, np. (Nowak 1985: 65-70), a jeśli cytowana jest praca zbiorowa, to w nawiasie należy zamieścić początkową część tytułu i rok wydania, np. (Даниленко 1980: 184).

5. Wykaz i opis pozycji literatury:

Należy umieszczać na końcu całej pracy w porządku alfabetycznym.

Opis pozycji literatury:

a) Pracy autorskiej – musi zawierać: nazwisko i inicjał imienia autora, rok wydania, tytuł pracy (kursywą), miejsce wydania.

Przykład: Бердяев Н., 1985, *Смысл творчества. Опыт оправдания человека*, Paris.

b) Pracy zbiorowej (tzn. co najmniej trzech autorów lub pod redakcją naukową): tytuł pracy (kursywą), rok wydania, nazwisko i inicjał imienia redaktora, miejsce wydania.

Przykład: Cymborska-Leboda M., Gozdek A. (red.), 2008, *Kobieta i/jako inny. Mit i figury kobiecości w literaturze i kulturze rosyjskiej XX-XXI wieku (w kontekście europejskim)*, Lublin.

c) Rozdziału w pracy zbiorowej: nazwisko i inicjał imienia autora rozdziału, rok wydania, tytuł rozdziału (kursywą), przecinek [w:], tytuł pracy (kursywą), nazwisko i inicjał imienia redaktora, miejsce wydania, numery stron.

Przykład: Szymonik D., 2008, *Od Pięknej Damy do Jawnogrzezniczcy. O „srebrnowiecznej” koncepcji kobiety i kobiecości*, [w:] *Kobieta i/jako inny. Mit i figury kobiecości w literaturze i kulturze rosyjskiej XX-XXI wieku (w kontekście europejskim)*, red. Cymborska-Leboda M., Gozdek A., Lublin, ss. 187-194.

d) Artykuły w czasopismach lub seriach naukowych: nazwisko i inicjał imienia autora, rok wydania, tytuł artykułu (kursywą), tytuł czasopisma (w cudzysłowie) lub serii naukowej, numer zeszytu (lub tomu), numery stron.

Przykład: Зверев А., 1989, „Глубокий колодец свободы..”. *Над страницами [прозы] Юрия Домбровского*, „Литературное обозрение” № 4, s. 14.

e) Publikacje ze źródeł internetowych w zależności od typu publikacji – jak w a), b), c) lub d) wraz z adresem strony i datą dostępu.

Przykłady:

Зверев А., 1989, „Глубокий колодец свободы..”. *Над страницами [прозы] Юрия Домбровского*, „Литературное обозрение” № 4, s. 14,
<https://depot.ceon.pl/handle/123456789/1233> [29.03.2015].

Бердяев Н., 1985, *Смысл творчества. Опыт оправдания человека*, Paris,
<https://repozytorium.umk.pl/handle/item/2609> [23.03.2015].

6. Transliteracja – dodatkowy wykaz literatury:

Jeśli w tekście artykułu odwoływano się do źródeł zapisanych cyrylicą lub innym niełacińskim alfabetem, należy dokonać ich transliteracji. Redakcja poleca skorzystanie z automatycznych systemów transliteracji, np. <https://transliteration.pro/bgn-pcgn> lub <https://www.ushuaia.pl/transliterate>, w których należy wybrać wariant: rosyjski BGN-PCGN. Cytowana literatura, która w oryginale była zapisana alfabetem łacińskim (np. po polsku, po angielsku, po czesku), nie podlega transliteracji, ale jest umieszczana w wykazie.

Bibliografię transliterowaną (**References:**) należy umieścić w artykule po oryginalnej i wypisać w niej w porządku alfabetycznym (zgodnie z alfabetem łacińskim) wszystkie cytowane w tekście pozycje (również te, których nie transliterowano).

Wzór sporządzania bibliografii:

Literatura:

Бродский И., 1965, *Зофья. Стихотворения и поэмы*, Нью-Йорк.

- Ульянов Н.И., 1967, *Басманный философ (Мысли о Чаадаеве)*, [w:] *Диптих*, Нью-Йорк, <http://oboguev.narod.ru/images/niubas.htm> [29.09.2015].
- Урвиллов В., 2010, *Поэтика композиции романов о революции 20-х гг. XX в. («В тупике» В.В. Вересаева, «Сивцев Вражек» М.А. Осоргина, «Мирская чаша» М.М. Пришвина)*: rozprawa doktorska obroniona na uniwersytecie w Niżnym Nowogrodzie.
- Фингель В., 2011, *И. Бродский об эмиграции и свободе*, «Семь искусств» № 9 (22), s. 12–19.
- Suchanek L., 2008, *Emigrantologia: osiągnięcia i nowe perspektywy. Między Kongresem w Krakowie a w Ochrydzie. 1998–2008*, [w:] *Z polskich studiów slawistycznych. Literaturoznawstwo. Kulturologia. Folklorystyka*, red. Suchanek L., Wrocławski K., Warszawa, s. 159–169.

References:

- Brodskiy I., 1965, *Zof'ya. Stikhotvoreniya i poemy*, N'y-York.
- Fingel' V., 2011, *I. Brodskiy ob emigratsii i svobode*, «Sem' iskusstv» № 9 (22), pp. 12–19.
- Suchanek L., 2008, *Emigrantologia: osiągnięcia i nowe perspektywy. Między Kongresem w Krakowie a w Ochrydzie. 1998–2008*, [in:] *Z polskich studiów slawistycznych. Literaturoznawstwo. Kulturologia. Folklorystyka*, Suchanek L., Wrocławski K. (eds.), Warszawa, pp. 159–169.
- Ul'yanov N.I., 1967, *Basmannyy filosof (Mysli o Chaadayeve)*, [in:] *Diptikh*, N'yu-York, <http://oboguev.narod.ru/images/niubas.htm> [29.09.2015].
- Urvilov V., 2010, *Poetika kompozitsii romanov o revolyutsii 20-kh gg. XX v. («V tupike» V.V. Veresayeva, «Sivtsev Vrazhek» M.A. Osorgina, «Mirskaya chasha» M.M. Prishvina)*: PhD dissertation, University in Nizhny Novgorod.

ИЗДАТЕЛЬСКИЕ ПРОЦЕДУРЫ

Правила представления и отправки рукописей

Представление рукописей, рецензирование и редактирование текстов в «Эмигрантологии славян» бесплатно. Отправка рукописи и ее публикация в данном журнале не связаны с потерей авторских прав. Авторы выражают согласие на публикацию текста на веб-сайте журнала и сотрудничающих с ним баз данных. Поскольку журнал «Эмигрантология славян» (один выпуск в год) публикуется в открытом доступе (Open access), всем читателям предоставляется свободный доступ к его содержанию, без специального разрешения авторов и издательства (на правах лицензии CC BY).

Рукописи, отправляемые в «Эмигрантологию славян», должны соответствовать тематике журнала и его разделов (см. секция «**О журнале**»). При подаче рукописи авторы должны выбрать секцию журнала, соответствующую характеру их текста: Artykuły (научные статьи); Recenzje (рецензии); Sprawozdania (отчеты конференций); inne (обзоры, авторефераты, сообщения, некрологи, письма и др.).

Отправка рукописи равносильна подтверждению авторства текста и согласию автора соблюдать публикационную этику «Эмигрантологии славян». Высылая текст, автор заявляет о финансовой и институциональной поддержке в проведении исследования. Если работа написана более чем одним автором, необходимо указать всех соавторов с полной информацией о характере их участия (см. секция «**Публикационная этика**»).

Авторы представляют свои рукописи, отправляя их по электронной почте emigra@interia.eu

Авторы обязаны соблюдать технические требования журнала и сотрудничать с редколлегией в процессе рецензирования, правки и редактирования текста (см. секция «**Порядок рецензирования рукописей**»). Перед отправкой текстов авторы должны проверять их на соответствие стилистическим и библиографическим требованиям журнала (см. секция «**Технические требования**»). Принимаются только оригинальные статьи, поэтому их авторы обязаны подтвердить, что материал ранее не был опубликован и его издание в других изданиях не планируется.

Порядок рецензирования рукописей

1. Присылая свои статьи, авторы выражают согласие опубликовать их в электронной форме. Вместе с текстом необходимо прислать расписку в том, что данная статья полностью оригинальна, не нарушает авторских прав и в настоящее время не рецензируется с целью издания в других журналах и сборниках (см. <http://emigrantologia.uni.opole.pl/oswiadczenie-autora-autorow/>).

2. Присланные тексты сначала проходят оценку редколлегии (на предмет соответствия проблематике журнала и соблюдения [«Технических требований»](#) журнала).

Редколлегия также оставляет за собой право не публиковать тексты, не отвечающие этим критериям.

3. Тексты, одобренные редколлгией, подлежат оценке двух внешних рецензентов, не являющихся сотрудниками автора/авторов статей. Секретарь редакции обращается к экспертам в данной области с просьбой написать рецензию, либо, в случае отказа, рекомендовать других специалистов.

4. В журнале «Эмигрантология славян» осуществляется так называемая двойная анонимная система рецензирования (double-blind review): редколлегия удаляет фамилии авторов из файлов, передаваемых рецензентам, и не сообщает авторам, кто рецензировал их статьи. Рецензенты не могут распространять информацию о статьях и каким-либо образом использовать ее до момента публикации. Список рецензентов доступен на сайте журнала (см. секция «О журнале»).

5. Рецензенты оценивают рукопись с рекомендацией принять или отклонить текст (см. формуляр на сайте журнала). Возможны также рекомендации исправлений (с пометами «небольшие» или «серьёзные»).

6. На основании рецензий редколлегия принимает решение о публикации текстов. Противоречивые рецензии (и другие обоснованные случаи) могут причиной передачи текста третьему, дополнительному, рецензенту.

7. После того как текст получит две рецензии, их содержание (без информации о рецензентах) передается автору (авторам), чтобы они могли оценить и исправить сделанные замечания. Авторы, которые не согласны с мнением рецензентов, имеют право представить обоснованные контраргументы. Если результат полемики не удовлетворит авторов, они могут на данном этапе отозвать присланный текст и отказаться от его публикации.

8. Исправленный текст оценивается главным редактором или назначенным им членом редколлегии. В исключительных случаях допускается повторное рецензирование исправленного манускрипта. Окончательное решение о публикации текста принимает главный редактор, о чём секретарь редакции незамедлительно сообщает авторам с формулировкой: «текст принят к печати», «текст будет напечатан при условии устранения замечаний рецензентов», «текст не принят к печати».

9. Авторы, согласившиеся с замечаниями рецензентов, обязаны прислать исправленный вариант текста в редакцию в течение 21 дня. Статьи, присланные позже указанного срока, будут опубликованы в последующих номерах журнала.

Публикационная этика

Издатель, редколлегия журнала «Эмигрантология славян» и Комиссия эмигрантологии славян Международного комитета славистов с целью обеспечения

высокого научного уровня журнала, а также соблюдения стандартов Министерства науки и высшего образования Республики Польша и рекомендаций Комитета по публикационной этике ([Committee of Publication Ethics' Code of Conduct](#)) придерживаются требований, противодействующих практикам «ghostwriting» (случаям, когда не указывается фамилия лица, внесшего значимый вклад в подготовку публикации и фактически являющегося ее автором или соавтором) и «guest (honorary) authorship» (случаям, когда в числе авторов указано лицо, не писавшее данный текст и не проводившее исследования или проводившее их в весьма ограниченной форме). При выявлении плагиата, случаев «guest-authorship» и «ghostwriting» (фальсификации данных или повторной публикации) редколлегия «Эмигрантлогии славян» требует от Авторы выяснения и предпринимает соответствующие действия согласно нормам [Publishing Ethics Resource Kit \(PERK\)](#).

Вышеописанные практики, как примеры нечестной и незаконной деятельности, будут обнаруживаться и документироваться редколлекцией, так как они нарушают подлинность публикаций и честность их авторов, а также противоречат основным стандартам науки. О случаях «ghostwriting» и «guest authorship» редколлегия будет сообщать соответствующим органам (учреждения, в которых работают авторы, и другие научные центры и журналы). Во избежание нечестных практик редколлегия обращается к авторам с просьбой указывать соавторов данной публикации (указывать их место работы и определять вклад: т.е. отмечать кто был автором концепции, гипотезы, анализа и т.д.). Необходимо также сообщать об источниках финансирования исследований и публикации («financial disclosure»), вкладе научно-исследовательских институтов, обществ и других организаций: например, в случаях, когда статья написана в рамках гранта или научного проекта. Присланная вместе с текстом расписка об авторских правах и подлинности текста перекладывает ответственность на автора. Основную ответственность несёт автор, представляющий текст, но все требования распространяются и на соавторов.

Авторские права и доступ:

Журнал «Эмигрантлогия славян» публикуется в открытом доступе (open access), т.е. всем читателям предоставляется свободный доступ к его содержанию, без специального разрешения авторов и издательства (на правах лицензии CC BY). Присылая свои тексты в журнал «Эмигрантология славян», авторы тем самым выражают согласие на публикацию в режиме открытого доступа на сайте журнала, а также других сайтов и научных баз данных, с которыми журнал сотрудничает. Независимо от лицензии «Эмигрантлогии славян», авторы полностью сохраняют свои авторские права и права на публикацию, а благодаря системе open access, могут самостоятельно публиковать окончательную (издательскую) версию своих текстов в интернете, напр., в репозиториях, базах данных и на личных веб-сайтах.

Языки:

Журнал «Эмигрантология славян» принимает к публикации материалы на всех славянских языках и английском языке. В настоящее время основными языками на сайте журнала являются русский, польский и английский, на которых доступна вся

информация о научном издании «Эмигрантологии славян», издательских процедурах и публикационной этике. Независимо от языка публикации каждый текст снабжается двумя аннотациями и списками ключевых слов на двух языках (языке оригинала и английском), а в случае англоязычных статей – на трёх языках (языке оригинала и польском или русском. Библиография и источники, записанные кириллицей (и другими нелатинскими алфавитами) в тексте статьи, приводятся в оригинальной форме, а в списке использованной литературы дополнительно транслитерируются (см. «Технические требования», секция «транслитерация»).

Архивизация:

Журнал «Эмигрантологии славян», помимо собственного архива на веб-сайте журнала, архивизируется базах данных CEEOL, Academia.edu.

Оплата:

«Эмигрантлогия славян» не взимает с авторов оплату за подачу рукописей, рецензирование, публикацию, архивизацию и открытый доступ к полным текстам.

Защита информации личного характера:

Фамилии и электронные адреса авторов используются исключительно с целью публикации текстов и не предоставляются в распоряжение других институций. Редколлегия и другим участникам редакционно-издательского процесса запрещается предоставлять рецензентам данные авторов, а авторам — рецензентов.

Издатель и администратор:

Издателем журнала «Эмигрантология славян» являются Опольский университет (Uniwersytet Opolski) и Комиссия эмигрантологии славян Международного комитета славистов.

Периодичность издания:

Очередные номера журнала публикуются один раз в год (1 выпуск в год).

Адрес веб-сайта: <http://emigrantologia.uni.opole.pl/>

ТЕХНИЧЕСКИЕ ТРЕБОВАНИЯ

Журнал «Эмигрантология славян» принимает статьи на славянских и английском языках, однако рекомендуются русский, польский и английский языки. Требования к оформлению статей см. ниже. Рекомендуется использовать шаблон статьи на сайте журнала:

<http://emigrantologia.uni.opole.pl/wp-content/uploads/2016/06/template-RUS.doc>

1. Объём текстов:

Предполагаемый объём:

- статьи – до 40.000 знаков с пробелами;
- рецензии – до 12.000 знаков с пробелами;
- авторефераты – до 25.000 знаков с пробелами;

- краткая библиографическая информация, отчёты – до 5000 знаков с пробелами.

2. Текст должен соответствовать следующим техническим требованиям:

- файлы .doc или .docx
- формат B5 (18,2 x 27,5 см), все поля: 2,5см
- шрифт Times New Roman, 10, интервал 1,15
- страницы с нумерацией
- в названии файла следует указать фамилию автора и название статьи (можно ограничиться первыми словами)
- следует избегать специальных форматов в тексте. Допускаются только следующие форматы выделений:
 - *курсив* – названия публикаций, иноязычные слова, а также выражения и слова, используемые в качестве примеров,
 - **жирный шрифт** – названия, термины и фрагменты текста, требующие выделения,
 - подчеркивания – термины и выражения, требующие выделения (таким способом выделяем текст с пробелами).

Названия книг и статей, публикуемые в основном тексте статьи, сносок и комментариев, выделяются курсивом без кавычек, напр.:

Роман Газданова *Вечер у Клэр* был опубликован в 1929 г.

Названия журналов записываются в кавычках, напр.:

В дискуссии, проведённой журналом «Наука и религия», критик Ирина Васюченко заявила, что «Авдий [...] ассоциируется с Христом» (Даниленко 1987: 24).

3. Правильно подготовленный текст должен содержать:

- Ф.И.О. автора (авторов)
- номер ORCID автора (полный адрес)
- место работы автора (авторов)
- название статьи на языке статьи и по-английски
- резюме (объём ок. 800 знаков) на языке статьи и по-английски
- ключевые слова на языке статьи и по-английски
- основной текст
- список использованной литературы (**Литература:**)
- краткое сведение об авторе (авторах) ок. 700–800 знаков

4. Цитаты и ссылки на источники:

В основном тексте следует использовать ссылки на литературу, указывая в скобках фамилию автора, год издания и страницы, напр. (Nowak 1985: 65–70). Если же цитируется сборник научных работ, то в скобках необходимо поместить фамилию редактора (редакторов), напр. (Даниленко 1980: 184).

5. Список используемой литературы:

Библиография помещается в конце статьи и располагается в алфавитном порядке:

а) Монография (один автор): фамилия и инициалы (имя) автора, год издания, *название (курсивом)*, место издания.

Пример: Бердяев Н., 1985, *Смысл творчества. Опыт оправдания человека*, Paris.

б) Монография (три или более авторов, а также сборники под редакцией): *название (курсивом)*, год издания, фамилия и инициалы (имя) редактора, место издания.

Пример: Cymborska-Leboda M., Gozdek A. (ред.), 2008, *Kobieta i/jako inny. Mit i figury kobiecości w literaturze i kulturze rosyjskiej XX-XXI wieku (w kontekście europejskim)*, Lublin.

в) Глава (раздел) в сборнике научных работ: фамилия и инициалы (имя) автора раздела (статьи), год издания, *заглавие статьи (курсивом)*, запятая, [в:], *название сборника (курсивом)*, фамилия и инициалы (имя) редактора, место издания, страницы.

Пример: Szymonik D., 2008, *Od Pięknej Damy do Jawnogroznicy. O „srebrnowiecznej” koncepcji kobiety i kobiecości*, [в:] *Kobieta i/jako inny. Mit i figury kobiecości w literaturze i kulturze rosyjskiej XX-XXI wieku (w kontekście europejskim)*, ред. Cymborska-Leboda M., Gozdek A., Lublin, с. 187-194.

г) Статьи в журналах или научных сериях: фамилия и инициалы (имя) автора, год издания, *название статьи (курсивом)*, заглавие журнала (в кавычках) или научной серии, номер тома, страницы.

Пример: Зверев А., 1989, «Глубокий колодец свободы...». *Над страницами [прозы] Юрия Домбровского*, «Литературное обозрение» № 4, с. 14.

д) Интернет-публикации – кроме информации из пунктов а), б), в), г) необходимо вписать адрес сайта и дату доступа.

Примеры:

Зверев А., 1989, «Глубокий колодец свободы...». *Над страницами [прозы] Юрия Домбровского*, «Литературное обозрение» № 4, с. 14,
<https://depot.ceon.pl/handle/123456789/1233> [29.03.2015].

Бердяев Н., 1985, *Смысл творчества. Опыт оправдания человека*, Paris,
<https://repozytorium.umk.pl/handle/item/2609> [23.03.2015].

6. Транслитерация – дополнительный список литературы (References):

Если в статье содержатся ссылки на источники, записанные кириллицей (или другими алфавитами, кроме латинского), то они должны быть дополнительно транслитерированы. Редколлегия рекомендует следующие автоматические системы транслитерации: <https://transliteration.pro/bgn-pcgn> или

<https://www.ushuaia.pl/transliterate>, в которых необходимо выбрать вариант: русский BGN-PCGN. Литература, записанная латинским алфавитом в оригинале (напр. польски, по-английски, по-чешски), не транслитерируется, но помещается в списке.

Транслитерированную библиографию (**References**:) следует поместить в статью после библиографии, записанной на языке оригинала, и внести в нее в алфавитном порядке (согласно латинскому алфавиту) всю литературу, цитируемую в тексте, в том числе и источники, которые не были транслитерированы.

Образец оформления библиографии:

Литература:

- Бродский И., 1965, *Зофья. Стихотворения и поэмы*, Нью-Йорк.
- Ульянов Н.И., 1967, *Басманный философ (Мысли о Чаадаеве)*, [в:] *Диптих*, Нью-Йорк, <http://oboguev.narod.ru/images/niubas.htm> [29.09.2015].
- Урвиллов В., 2010, *Поэтика композиции романов о революции 20-х гг. XX в. («В тупике» В.В. Вересаева, «Сивцев Вражек» М.А. Осоргина, «Мирская чаша» М.М. Пришвина)*: кандидатская диссертация, Нижегородский государственный педагогический университет.
- Фингель В., 2011, *И. Бродский об эмиграции и свободе*, «Семь искусств» № 9 (22), с. 12–19.
- Suchanek L., 2008, *Emigrantologia: osiągnięcia i nowe perspektywy. Między Kongresem w Krakowie a w Ochrydzie. 1998–2008*, [w:] *Z polskich studiów slawistycznych. Literaturoznawstwo. Kulturologia. Folklorystyka*, red. Suchanek L., Wrocławski K., Warszawa, с. 159–169.

References:

- Brodskiy I., 1965, *Zof'ya. Stikhotvoreniya i poemu*, N'y-York.
- Fingel' V., 2011, *I. Brodskiy ob emigratsii i svobode*, «Sem' iskusstv» № 9 (22), pp. 12–19.
- Suchanek L., 2008, *Emigrantologia: osiągnięcia i nowe perspektywy. Między Kongresem w Krakowie a w Ochrydzie. 1998–2008*, [in:] *Z polskich studiów slawistycznych. Literaturoznawstwo. Kulturologia. Folklorystyka*, Suchanek L., Wrocławski K. (eds.), Warszawa, pp. 159–169.
- Ul'yanov N.I., 1967, *Basmannyy filosof (Mysli o Chaadayeve)*, [in:] *Diptikh*, N'yu-York, <http://oboguev.narod.ru/images/niubas.htm> [29.09.2015].
- Urvilov V., 2010, *Poetika kompozitsii romanov o revolyutsii 20-kh gg.XX v. («V tupike» V.V. Veresayeva, «Sivtsev Vrazhek» M.A. Osorgina, «Mirskaya chasha» M.M. Prishvina)*: PhD dissertation, University in Nizhny Novgorod.

Komisja Emigrantologii Słowian
Międzynarodowego Komitetu Słowistów
Uniwersytet Opolski

ISSN 2543-5787