

RYSZARD ŁUŻNY
Lublin–Kraków

JAK PRZEKŁADAĆ ROSYJSKĄ LUDOWĄ PROZĘ LEGENDOWO-PODANIOWĄ?

Z DOŚWIADCZEŃ WARSZTATOWYCH
TŁUMACZA „BAJEK RELIGIJNYCH”

Systematyka bajki europejskiej i słowiańskiej, w tym oczywiście także rosyjskiej i polskiej, umieszcza wśród przejawów sztuki narracyjnej ludu w dziedzinie eposu bajkowego również utwory o treści religijnej, lokowane w odpowiednim dziale bajek-baśni o treściach i charakterze magicznym¹. Poza tą systematyką w praktyce twórczej i odtwórczej ludu, a także w badaniach nad tym gatunkiem folkloru oraz w sferze jego upowszechnienia poprzez edycje w wersji oryginalnej oraz w tłumaczeniach-przeróbkach różne odmiany gatunkowe eposu bajkowego funkcjonują jednak oddzielnie oczywiście i posiadają zarówno własną tożsamość, jak również specyfikację gatunkową jako struktury narracyjne samodzielne, autonomiczne. Jako też takie odrębne całości rodzajowo-gatunkowe rosyjskie ludowe legendy i podania wchodzą obecnie do naszej praktyki folkloroznawczo-badawczej oraz upowszechnieniowej i edytorskiej, a więc zaczynają również funkcjonować w świadomości odbiorców-czytelników².

Autor niniejszego artykułu przedstawia własne doświadczenia translatorsko-edytorskie w zakresie przekładania i upowszechniania w polskiej wersji językowej utworów tego typu, chcąc dorzucić w ten sposób do wspólnej refleksji polskich tłumaczy-praktyków oraz teoretyków sztuki przekładu tekstów religijnych efekty własnych przemyśleń opartych na praktyce transponowania na polszczyznę tekstów tego właśnie rodzaju. Miał zaś on z nimi do czynienia wtedy, kiedy przed kilku laty tłumaczył – dla potrzeb tomu legend i podań

¹ J. K r z y ż a n o w s k i. *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*. T. 2. Wrocław 1963. Por. dział IV: *Bajki ajtiologiczne* (T 2441-2999). Zob. również skorowidz wątków bajkowych w edycji rosyjskich bajek ludowych: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в трех томах. Указатель сюжетов. Т. 3. Москва 1958 с. 454-502.

² Por. A. E. W o ź n i a k. *Podanie i legenda. Z badań nad rosyjską prozą ludową*. Lublin 1988.

ludowych zatytułowanego jako *Opowieść o niewidzialnym grodzie Kitieżu* – zarówno autentyczne wytwory ludowej sztuki słowa wypowiedzianej się w danej formie gatunkowej, a zgromadzone i wydane jeszcze w połowie XIX wieku przez Aleksandra Afanasjewa, jak i stylizowane utwory niektórych pisarzy rosyjskich XIX i XX stulecia o charakterze „legendopodobnym”, a także wtedy, kiedy przekładał – dla kolejnej książki obejmującej inny rodzaj ludowego eposu narracyjnego prozą, ustną bajkę-baśń rosyjską, także według zbioru tegoż samego folklorysty XIX-wiecznego – kilka ciekawych a nietypowych dla całości baśniowego cyklu realizacji narracyjnych mniej lub bardziej charakterystycznych nie tyle dla bajki-baśni właściwej, ile dla legendy właśnie czy podania o tematyce, a przynajmniej z obecnością określonych motywów religijnych, a nawet wprost biblijnych czy żywotopisarskich³. Oczywiście, podobne doświadczenia autor ten zebrał jako przekładowca ludowej rosyjskiej pieśni religijnej, zgromadzonej i wydanej w oddzielnym tomie *Pieśń o niebieskiej księdze*, jako również tłumacz utworów stylizowanych na tzw. ludowy „wiersz duchowny”⁴, miały one jednak nieco inny charakter, a ponadto zestawione już zostały, omówione i wykorzystane w osobnym, wcześniej ogłoszonym drukiem studium o pokrewnej co niniejszy komunikat charakterze teoretyczno-praktycznym⁵.

Utworów odnośnych w zbiorze Afanasjewa było niewiele; wszystkich tego typu tytułów w czystej postaci nie zebrałoby się nawet na jedną dziesiątkę, stąd stanowią one w wielotytułowym i wielowątkowym, nie mówiąc już o różnorodności odmian gatunkowych i form podawczych, kompleksie ludowych bajek procent znikomy zupełnie, na tle całości ledwo zauważalny. Wydają się zresztą w stosunku do owej całości czymś zupełnie przypadkowym, jakby zagu-

³ Autor referatu zainicjował pomysł dokonania wyboru rosyjskich bajek ludowych według zbioru Afanasjewa, ich przełożenia na język polski i ogłoszenia drukiem przez Ludową Spółdzielnię Wydawniczą. Przekład zbiorowy (poza inicjatorem również Małgorzata Biernacka, Aleksander Barszczewski, Hanna Kowalska, Anna Woźniak) gotowy i złożony do druku wydawcy w latach osiemdziesiątych, dotychczas się nie ukazał, obecnie zaś tekst wyboru, w opracowaniu redakcyjnym autora referatu i w jego oprawie krytycznoliterackiej, zaproponowany został do ogłoszenia przez białostockie wydawnictwo „Łuk” Krzysztofa Tura. R. Łużny przełożył dla tej edycji określoną ilość bajek z trzeciego, końcowego tomu oryginału rosyjskiego.

⁴ *Pieśń o niebieskiej księdze. Antologia rosyjskiej ludowej poezji religijnej*. Wybrał, przełożył i opracował R. Łużny. Warszawa 1990. Por. rozdział: „Wiersz duchowny” w *folklorze i piśmiennictwie* s. 279-318, jak również tegoż autora prace: *Wiaczesława Iwanowa pieśń o Świętej Rusi*. „W drodze” 1988 nr 8 s. 28-33 (tu również przekład z ros. utworu W. Iwanowa *Pieśń o Świętej Górze*); *Sergiusza Awierincewa „Pieśń o świętym Piotrze Apostole”*. „Religioni et Litteris”. Pismo teologiczno-kulturalne 1992 nr 1 s. 22-26.

⁵ Zob. R. Ł u ż n y. *Z doświadczeń warsztatowych polskiego tłumacza rosyjskiej pieśni ludowej*. „Ruch Literacki” 29:1988 z. 1-2 s. 1-14; t e n ż e. *Z zagadnień przekładu rosyjskiej literatury ludowej na język polski*. W: *Z polskich studiów slawistycznych*. Seria VII. Warszawa 1988 s. 411-421.

bionym w gąszczu właściwych utworów bajkowych, figurującym w nim i funkcjonującym bez jakiegokolwiek uzasadnienia czy logiki kompozycyjnej, przy czym, co ciekawe, zgrupował je badacz i wydawca tekstów folklorystycznych głównie w tej części tomu trzeciego, ostatniego zbioru, która objęła bajki-baśnie nie magiczno-fantastyczne czy zwierzęce, lecz opowieści o charakterze nowelistycznym, społeczno-obyczajowym, wręcz satyryczno-anegdotycznym. Dla jasności obrazu wymieńmy je tu po kolei wszystkie, odkładając na później ich szczegółowsze skomentowanie tak od strony typologiczno-kompozycyjno-gatunkowej i stylowej, jak i pod względem problematyki translatorskiej.

Otóż w całym trzytomowym oraz liczącym ponad pół tysiąca tytułów zbiorze Afanasjewowskich bajek wszystkich możliwych odmian typologiczno-gatunkowych, utworów o tematyce, a przynajmniej o poszczególnych motywach religijnych, kościelnych czy sakralnych, choćby ukazujących jakieś zainteresowania czy może perspektywy „metafizyczne” – jest zaledwie około 30 (mowa tu oczywiście wyłącznie o zasobie bajek rosyjskich *sensu stricto* zebranych w tym właśnie kompleksie rosyjskiego folklorysty, nie uwzględnia się natomiast ani zbioru legend Afanasjewa, wydawanych osobno, a także utworów umieszczonych w systematyce bajki rosyjskiej pod numerami bieżącymi od 750 do 849), które – w różnym zresztą stopniu zasadności – można by zaliczyć do utworów, jeśli nie wprost legendowych, to przynajmniej im pokrewnych czy powstałych pod niewątpliwym wpływem oddziaływawczym tego gatunku literatury religijnej. Są to w porządku układu kompozycyjnego całości zbioru oraz jego numeracji ciągłej, przestrzeganej także przy wszelkich operacjach badawczych czy systematyzacyjnych dokonywanych na tym materiale, utwory następujące: 1. *Głupi wilk*, I, 56⁶; 2. *Prawda i Krzywdą*, I, 115-122; 3. *Trzy kopiejski*, II, 117-118; 4. *Car podwodny i Wasylisa Przemądra*, II, 119-126; 5. *Nieostrożne słowo*, II, 227-229 oraz III, 568; 6. *Czarodziejska fujarka*, II, 244-246 oraz III, 569; 7. *Skarb*, II, 258; 8. *Carówna Niesmiejana*, II, 297; 9. *Biedak*, III, 347; 10. *Opowiadania o umrzykach*, III, 359, właściwie cały cykl od nr 351 do 362; 11. *Śmierć skapca*, III, 370; 12. *Krzyż jako poręka*, III, 450; 13. *O świętym*

⁶ Tytuły wymienionych tu bajek opatrzone są numeracją pozwalającą zlokalizować odnośne utwory w oryginalnej edycji rosyjskojęzycznej; w wymienionej tu w przypisie 1 edycji dzieła Aleksandra Afanasjewa każdy tytuł bajki nosi podwójną numerację: cyfra rzymska oznacza liczbę porządkową tomu (całość liczy trzy tomy), cyfra arabska po przecinku to numer bieżący bajki, przy czym numeracja ta jest ciągła, przechodzi przez wszystkie tomy. Oczywiście, w nie ogłoszonym jeszcze przekładzie polskim, który powstał w wyniku wyboru z całości oryginału około 2/3 bajek, numeracja poszczególnych tytułów jest podwójna: pierwsza cyfra arabska oznacza numer porządkowy bajki, druga, w nawiasie – numer występujący w oryginale rosyjskim, stąd będzie możliwa łatwa stosunkowo identyfikacja tytułu oraz danej pozycji bajkowej w obu wersjach językowych.

Mikołaju, III, 451; 14. bajka-anegdota bez tytułu, III, 523; 15. bajka-anegdota bez tytułu, III, 524.

W naszym natomiast przeglądzie wybieramy do szczegółowszego omówienia jedynie te utwory, które rzeczywiście były obiektem zabiegów translatorskich na warsztacie polskiego tłumacza i wydawcy rosyjskich bajek ludowych, czyli mniej więcej 1/3 tej całości, jaka równocześnie także w należyty sposób reprezentuje całą skalę możliwości funkcjonowania w tworzywie z zasady i z definicji baśniowym treści wyraźnie religijnych, tak biblijnych wprost czy hagiograficznych, jak i poddanych przetworzeniu, przełożeniu na język prawd dogmatyczno-teologicznych lub zasad moralnych; pomija się natomiast całą resztę, w której obecność owych treści jest mniej zauważalna, zaś ich funkcja, rola w budowaniu świata przedstawionego bajki-legendy i ewokowaniu jego sensu ideowego jest mniej wyrazista, czasami zresztą aż do zupełnego zatarcia, wyciszenia. Ponadto wzięte do analizy przykłady – jedenaście samodzielnych tekstów narracyjno-fabularnych – dostarczają wielu „sytuacji” translatorskich i „translatorologicznych”: spraw, problemów, skomplikowań i trudności występujących przy próbie transponowania tego typu tekstów na inną niż oryginał materię językową, a tym samym kulturową, co pozwala na zorientowanie się w całości tytułowej problematyki i dostatecznie dobrze ilustruje zakres warsztato-językowych operacji tłumacza bajek tego typu, umożliwiając równocześnie oddzielenie tego, co stanowi specyfikę wyłączną przekładania bajek-legend, od ogólnych zagadnień teorii i praktyki przekładania literatury rosyjskiej w ogóle, a poezji i prozy ludowej, ustnej w szczególności.

Zacznijmy nasz przegląd „legendopodobnych” bajek ludowych od przykładu najprostszego, najbardziej równocześnie w swojej istocie czytelnego, od bajki *Głupi wilk* (I, 56). W tej normalnej, klasycznej bajce zwierzęcej – a jest to jeden z kilku wariantów-redakcji wątku o tytułowym, „niewydarzonym” i ustawicznie „bitym” bohaterze eposu zwierzęcego – pojawia się, zupełnie zresztą nieoczekiwanie i bez dodatkowych uzasadnień, Pan Jezus, pełniąc przy tym rolę rzadziej obecnego w bajkach tego typu człowieka, osoby władczej, dysponującej mocą i możliwością przeciwstawienia się bohaterowi zwierzęcemu. Akcja dzieje się w dawnych czasach, kiedy Chrystus wędrował jeszcze po ziemi wraz z apostołami; wilk zwraca się do tego jedyne w toczącym się wydarzeniu-scenie bohatera ludzkiego ze skargą, iż chce mu się jeść. Pan Jezus wskazuje mu pierwszą ofiarę: kobyłę. Kolejne skargi wciąż głodnego, a coraz bardziej poniewieranego wilka kwitowane są dalszymi propozycjami zaspokojenia głodu – baran, potem krawiec; ostatecznej rozprawy nad tytułowym nieudacznikiem dokonują jego własni współbracia, siedem wilków. Imię Chrystusa, tytułowanego przez wilka „Panem”, „Panem Bogiem” to jedyny, czysto formalnie użyty i pełniący wyłącznie funkcję kompozycyjną, nie mający żadnego ideowego

znaczenia element *sacrum* w tym utworze, jego właściwie „ozdobnik”. Pewno został przeniesiony mechanicznie przez twórcę czy odtwórcę ludowego z innego zupełnie tworu ustnej sztuki słowa. Stąd też i jego przełożenie na polszczyznę nie stwarza żadnych problemów, zwłaszcza że i w oryginale, i w wersji innojęzycznej tak sama postać, jak i jej desygnat imienny odbierane są jako ciało zupełnie w kontekście całości obce, nie na miejscu.

Na cykl bajek *Prawda i krzywda* (I, 115-122) składa się kilka wielce niekiedy różniących się między sobą wariantów-redakcji przypowieści o tym, co w życiu bardziej popłaca: postawa konsekwentnie etyczna, bezkompromisowość życiowa i naturalna, ogólnoludzka, ale poparta także sankcjami i normami religijnymi moralność, czy zachowania wyłącznie egoistyczne, hedonizm i praktycyzm życiowy, cyniczny pragmatyzm przeradzający się w ewidentną cudzą krzywdę. Najciekawsze w sensie tworzywa fabularno-narracyjnego oraz charakterologiczno-psychologicznego ujęcia tytułowego konfliktu zawiera bajka pod numerem 115 oraz jej redakcja przedostatnia, nr 121. W pierwszej, utworze wystylizowanym świadomie na gawędę ludowego bazarza z licznymi kolokwializmami słowno-narracyjnymi (leksyka i składnia), co stwarza dodatkowe skomplikowanie stylowe niebagatelne również dla przekładacza, do tego najobszerniejszej i najbardziej materiałowo, fabularnie rozbudowanej oraz kompozycyjnie rozwiniętej, dowodzą prawdziwości swoich z gruntu przeciwstawnych racji dwaj biedni chłopci, którzy po kolei indagują napotykanych w drodze: chłopka pańszczyźnianego, kupca oraz popa. W dalszym toku akcji rzecznik prawdy przechodzi kolejne doświadczenia z winy swego adwersarza: traci oboje oczu i jako wędrujący ślepiec spotyka się z przejawami interwencji sił wyższych, tak dobrych (głos wieszczy usłyszany po kornej modlitwie, duchy nieczyste), jak i złych. Przechodzi też pomyślnie próbę trzyletniej ofiarnej pracy za zapłatę w postaci obrazu Przeczystej Bogarodzicy Smoleńskiej, wcześniej jeszcze zostaje cudownie uleczony, odzyskując wzrok. Leczy obrazem i wodą od opętania córkę cara, potem się z nią żeni, wreszcie sprawia, że jego były przeciwnik, nie wytrzymałszy tej samej co on próby, kompromituje się do reszty i ponosi zasłużoną karę, ilustrując tym swoim haniebnym końcem własną „nieprawdę” oraz słuszność wszystkiego tego, co mówił i czynił ten, któremu się w życiu, mimo tylu doświadczeń i klęsk, powiodło.

Bajka druga, nr 121, rzecznikami dwóch przeciwstawnych „praw” czyni dwóch sąsiadów-krawców, którzy również jak tamci z bajki pierwszej przeprowadzają te same eksperymenty na potwierdzenie własnych przekonań. Akcja opowieści jest znacznie bardziej zwarta, skondensowana, a jej etapy zredukowane są do minimum, rozbudowaniu natomiast oraz „przekwalifikowaniu” ideowemu ulega materia fabularna oraz ideowa scen końcowych; nocne rozmowy podsłuchiwane przez niewidomego bohatera wiodą starcy-mnisi, a dotyczą one

rzeczy nobliwych, wprost świątobliwych (chorą carównę wyleczyć może ponowne spożycie przez nią wyronionej przez nieuważnego czy niedbałego duchownego cząsteczki-prosfory-komunikantu, zjedzonej przez żabę). Naprawienie sytuacji dokonuje się dzięki zneutralizowaniu świętokradztwa, a bohater nie tylko przywraca zdrowie fizyczne i duchowe swojej przyszłej żonie-carównie, ale osiąga powodzenie osobiste, wzrok oraz udowodnienie własnych racji moralnych. Ta wersja – jak widać ze streszczenia – bajki-legandy w większym stopniu jest przesycona treściami religijno-etycznymi (realia personalne i przedmiotowe, bliższy kontakt – poprzez modlitwy bohatera czy udział osób działających w życiu liturgiczno-obrzędowym, związki świata ludzi z rzeczywistością nadprzyrodzoną – ze sferą *sacrum* chrześcijańskiego jako całością). Treść, sytuacje, tok narracji i dramaturgizacja akcji, a także wyposażenie postaci wspomagane są jeszcze ideowymi wypunktowaniami narratora, stąd całość nabiera charakteru przypowieści-paraboli o jednoznacznej wymowie światopoglądowej. Tłumacz musi tu umiejętnie wypośrodkować swoje zabiegi w zakresie stylu, aby – zachowując charakterystyczną różnorodność konwencji bajki nowelistycznej (część pierwsza) oraz bajki-legandy, a właściwie przypowieści (część końcowa) – nie dopuścić do destrukcji, demontażu jednolitego ostatecznie wystroju stylowo-językowego.

Jest w tym zespole bajek kilka utworów należących do fabularyzacji czysto magiczno-fantastycznych wprawdzie, ale wzbogaconych wyraźnie „inorodnymi” dla tego gatunku wtrętami legendowymi. Tak ma się rzecz w historii pt. *Trzy kopiejki* oraz cyklu opowieści o *Carze morskim i Wasylisy Przemądrej*. W pierwszej (II, 217) perypetie chłopaczka-sieroty, bohatera o kryształowym charakterze i wyłącznie etycznym postępowaniu, nagradzanego ostatecznie za takie życie „baśniowymi” sukcesami z piękną a mądrą żoną włącznie, wiąże się z działaniami „dobrych” mocy nadnaturalnych wspierających bohatera za jego chrześcijańską pobożność. W drugiej – (II, 226) – bohater, młodzian „sprzedany” nieopatrznie przez własnego ojca jeszcze przed urodzeniem diabłu, odkupuje w zaświatach, w podwodnym państwie księcia ciemności, winę ojca oraz swój los, zwyciężając przy pomocy podarowanej mu na żonę zaklętej dziewczyny samego biesa i wyswabdzając swojego nieszczęsnego ojca, zamienionego na klacz pociągową za pijaństwo. Elementy te jednak nie mają istotnego znaczenia dla warstwy poetycko-językowej i nie wymagają jakichś istotniejszych „osobnych” zabiegów adaptacyjnych przy przekładzie tego typu utworów. Podobnie trzecia bajka, *Nieostrożne słowo* (II, 229), rozwijająca pokrewny wątek mimowolnego skazania na potępienie – tu poprzez przekleństwo – dziecka przez matkę we własnym jeszcze łonie, pokazuje konflikt rozgrywający się na granicy dwóch rzeczywistości – doczesnej, ludzkiej, i „metafizycznej”, dziejącej się w zaświatach (zaginiony dorosły i żonaty już syn odbywający swoją

wieczną karę w podwodnym państwie szatana) jako tragicznie splecenie losów człowieka i drogi jego ocalenia (ani ojciec, ani matka, sprawczyni nieszczęścia, lecz wierna i odważna żona potrafi skłonić diabła do zdjęcia kary z nieszczęsnego potępieńca), rozgrywające się niemalże zupełnie świeckiej, doczesnej konfiguracji (leśna chatka opuszczona, gdzie potępieniec pokutuje i gdzie odnajdują go najbliżsi, przerębla w wiejskiej rzece, przez którą bohater wraca do piekła na koniu). Jedyne elementy, także jakby czysto „zdobniczo” sakralne, to wzmianki o roli modlitwy i praktyk pokutnych (błagania i wysiłki samego potępieńca), szczegół z krzyżykiem noszonym na szyi (żona bohatera musi go zdjąć zanim uda się za mężem do podwodnego państwa szatana), wreszcie rezygnacja księcia ciemności z dalszego egzekwowania swych praw wobec przeklętego młodziana w sytuacji, kiedy upomina się o niego „władza” czy „instancja” ostateczna – ślubna żona. Ale i te wszystkie szczegóły oraz sytuacje, a także ich desygnaty językowe da się przełożyć – zgodnie z oryginałem – w konwencji właściwej dla całości bajki, czyli obyczajowo-nowelistycznej, a nawet anegdotycznej.

Są jednak wśród wymienionych tu utworów również takie, które mimo swego zaszerogowania formalnego do bajek o charakterze magicznym czy obyczajowym (lokują się one zresztą wyraźnie, tak kompozycyjnie jak i pod względem swojej poetyki, struktury-faktury, w cyklu Afanasjewowskim na granicy tych dwóch wielkich grup baśniowych) powinny być uznane za realizacje narracyjno-fabularne legendowe w czystej niemal postaci. Do takich zaliczyć wypada cztery niewielkie opowieści, przy czym dwie pierwsze nie utraciły jeszcze do końca swojej baśniowej tożsamości gatunkowej, dwie natomiast dalsze wyglądają jak legendy klasyczne, jak utwory o charakterze wyłącznie religijnym.

„I pomyśleć, jak wielki i różnorodny jest ten świat Boży! Żyją sobie na nim ludzie i bogaci, i biedni, a dla wszystkich nich starczy miejsca, nad każdym Pan Bóg się pochyla, o każdym myśli, nie zapomina. Jedni żyją w dostatkach – i nie muszą się trudzić, inni – klepią biedę i ciężko pracują: każdemu pisana jest jego dola!” – tak właśnie, od filozoficznego uogólnienia i mądrościowej konstatacji religijnej zaczyna się baśniowa opowieść o carównie Nieśmieszce, której nic i nikt nie potrafił rozweselić. Dokonał tego dopiero człowiek „maluczki”, skromny, bezinteresowny, pracowity i skrupulatny w sensie moralnym aż do przesady sługa, popychadło wiejskie, będący stale na posyłkach, który przez trzy lata nie chciał korzystać z godziwej oraz zasłużonej w pełni zapłaty, a do tego jeszcze rozdał ostatnie zarobione ciężko trzy grosze. Ale też opłaciło się mu być cichym, skromnym i naiwnym, maluczki właśnie, bo tylko tacy bywają już za życia nagrodzeni, wyniesieni, uhonorowani, oczywiście po bajkowemu, ręką królowny-carówny, jaka się wreszcie roześmiała serdecznie, z głębi uradowanego serca, po zobaczeniu tego, co baśniowe, ale całkiem realne

zwierzęta, stworzenia Boże: mysz, żuk i sum, wcześniej przez bohatera obdarowane, wyczyniały z młodzieńcem, ostatecznie poniżonym w oczach tego świata, aby mu nadać postać godną carskiego zięcia.

„Jakby tu uniknąć grzechu, nie zawinić przed Panem Bogiem” – myśli z bojaźnią młodzian, kiedy ma do dyspozycji sowną nagrodę za swoją ciężką pracę; gdzie indziej stwierdza: „Pan Bóg daje nam wszystko, sam wie najlepiej, komu czego potrzeba: jednemu da w nadmiarze, innemu zabierze ostatni grosz”. A narrator, w tym wypadku szczególnie aktywny w modelowaniu wizji świata i snuciu opowieści, kończy całość wyjątkową „autokrytyczną” w sensie twórczym pointą-kodą: „Car dotrzymał danego słowa, co obiecał, to uczynił [oddał córkę temu, kto na to zasłużył]. Ja natomiast powiem: czy nie przyśniło się to przypadkiem wszystko naszemu zuchowi? Ludzie zapewniają, że nie, że wszystko to zdarzyło się naprawdę – i tak też musimy w to uwierzyć”.

Tworzywo czysto baśniowe zostało tu maksymalnie skondensowane, przetworzone na użytek budującej, o wyraźnym wydzźwięku moralnym, opowieści. Wyeksponowana została za to rola narratora, który jest nie tylko kreatorem, a raczej organizatorem świata, ale i jego komentatorem, „oceniaczem”, sędzią. Umie wyciągnąć wyraźne wnioski moralne i stara się je przekazać, zasugerować słuchaczowi-czytelnikowi zarówno pośrednio, poprzez akcję i zachowania bohatera, jak i wprost, przez odautorskie komentarze, przy czym w obu wypadkach są to formy czy sposoby ideowo nośne, w swoim religijnym i etycznym przesłaniu jednoznaczne.

Z podobnymi przesunięciami w sferze identyfikacji gatunkowej co w bajce-legendzie o nie śmiejącej się nigdy carównie-królowie (II, 297) mamy do czynienia w opowieści *Biedak* (III, 347). Tu również uwidoczni się mocniejsza niż zazwyczaj kreatorsko-narracyjna rola opowiadacza (stylizacyjno-gawędziarski „zaczyn” opowieści z rymującymi się zakończeniami zdań inicjalnych, narratorska świadoma kondensacja akcji), a także nasycenie fabuły, zresztą niezwykle oszczędnej, sprowadzonej do niezbędnego kośćca akcji, jej właściwie jedynie zarysu, rekapitulacji, i realiami życia religijnego (spożywanie prosfory, pieczywa liturgicznego, przez rodzinę biedaka-bohatera, beznogi dziad wzięty z litości na wóz, który – być może osoba święta „incognito” – kieruje dyskretnie czynami bohatera jako bezapelacyjny autorytet, prowadząc go ku „baśniowemu” życiowemu sukcesowi), i wydzźwiękami religijno-moralizatorskimi, jakie jednoznacznie akcentują oraz eksponują sens ideowy dziełka, iż wina musi być ukarana, zaś cnota, zasługa – nagrodzona. W obu jednak utworach konwencja baśni – tak w sferze fabuły i narracji, jak i stylistyki – dominuje, stąd próba transpozycji planu treści i osobliwości językowych na język polski nie stwarza żadnych problemów i pozwala na utrzymanie translacji w tym samym kluczu stylistycznym co reszta bajek tak magicznych, jak i nowelistycznych.

Sytuacja się natomiast gruntownie zmienia w wypadku dwóch pozostałych utworów wymienionej wyżej grupy, czyli przy bajkach: *Krzyż jako poręka* (III, 450) oraz *O świętym Mikołaju* (III, 451). Właściwie mamy tu do czynienia z legendami *sensu stricto* nawet, tylko jakby dla kamuflażu odzianymi w zewnętrzny wystrój bajki nowelistyczno-obyczajowej, wśród której zresztą w całości cyklu Afanasjewowskiego funkcjonują w sposób jakby zupełnie naturalny, oczywisty. Wszystko w nich zresztą, przynajmniej na pierwszy rzut oka i przy powierzchownej lekturze, na taką a nie inną identyfikację gatunkową wskazuje: niewielki rozmiar, szczególnie bajki-legendy drugiej, niemalże anegdotyczny charakter tematu i akcji, wielka oszczędność w prowadzeniu narracji i dramaturgizacji głównego wątku, wreszcie zastanawiająca asceza w eksponowaniu treści religijnych i etycznych oraz wyrażaniu *explicite* sensów ideowych.

W bajce pierwszej, o krzyżu-poręczycielu, budująca historia rozgrywa się w całkowicie zwykłej, codziennej, z gruntu świeckiej i ziemskiej, przyziemnej wprost sytuacji: „W pewnym mieście, nad samą rzeką, żyło dwóch kupców, jeden Rosjanin, drugi – Tatar, obaj ludzie majątni...” – tak rozpoczyna się baśniowa relacja, w dalszym ciągu zaś mowa jest o bankructwie tego pierwszego, o próbie odbudowy stanu majątkowego za pomocą środków dobrego sąsiada, o pomyślnych podróżach kupieckich i dochodowych transakcjach, wreszcie o wywiązaniu się przez byłego bankruta z przyjętych zobowiązań, zwrocie długu Tatarzynowi i dalszym pomyślnym bytowaniu obu sąsiadów. Ale pod tą zewnętrzną zwyczajnością kryją się rzeczy głębsze; obaj kupcy to ludzie wyjątkowo porządni, kierujący się wymogami etyki. Rosjanin do tego jest tak skrupulatny w swoich zawodowych i życiowych rozliczeniach, że rywalizuje wprost pod tym względem z godnym siebie sąsiadem-konkurentem. Na tę moralną sielankę i etyczną modelowość postaw, postępowania, zachowań nakłada się jeszcze polor chrześcijańskiej pobożności, wprost „wyznaniowości”: „Kupiec-Rosjanin zamówił i odprawił nabożeństwo dziękczynne, zaś Tatarzyn zaraz na drugi dzień przyjął chrzest wraz z całą swoją rodziną. Rosjanin został jego chrzestnym ojcem, na chrzestną zaś matkę wybrano kupcową gospodynię. Po tych wydarzeniach żyli obaj sąsiedzi długo i szczęśliwie, dożyli głębokiej starości i odeszli w pokoju” – tak głosi zakończenie bajki, nadające całości (wcześniej w toku opowieści, poza samym krzyżem, właściwie krzyżykiem jako poręką-poręczycielem wybranym przez obu kontrahentów, a także jego cudowną w istocie, choć rozegraną w realiach zwyczajności i prawdopodobieństwa, rolę, funkcją – cudowne dopłynięcie beczki z powierzonymi falam rzeczonym pieniądze do miejsca przeznaczenia i „oddanie się” skarbu w ręce właściwego adresata – brak innych akcesoriów znamienych dla bajki religijnej) wyraźne piętno przypowieści legendowej.

Jeszcze najwyraźniej, w sposób najbardziej zauważalny legenda majoryzuje i modyfikuje bajkę-baśń w opowieści o świętym Mikołaju, w której postać historyczna, święty biskup z Miry Likijskiej, a wraz z nią jeden z wątków bogatego w szczegóły i urozmaiconego różnymi dobrymi dziełami żywotu tego hierarchy kościelnego zostają wprowadzone w realia miejscowe, czysto rosyjskie: swojski złodziej-zbój okrada bogacza, ucieka przed pogonią lasem, w momencie kiedy ma przebiec przez otwarte stepowe miejsce i zostać zauważony, modli się do Boga ze skrucą i prosi świętego biskupa, skądinąd przecież patrona i orędownika m.in. również złodziei, o wstawiennictwo, obiecując jako ofiarę grubą świeczkę aż za „grzywnę”, czyli 10 kopiejek. Święty modlitwy wysłuchuje, jak to on zawsze, ale przy okazji udziela złoczyńcy pogłądowej lekcji i pokory, i moralnego postępowania oraz umiejętności modlitwy; każe mu się skryć mianowicie w kupie śmierdzącej zwierzęcej padliny, a kiedy pogoń się oddaliła w bezskutecznym pościgu, a święty orędownik znowu stał się widzialny pod postacią staruszka-wędrowcy, złoczyńca usłyszał, co następuje: „Nigdy nie proś Pana Boga oraz świętych Pańskich w sprawach niedobrych, grzesznych, bo nie ma błogosławieństwa i łaski Bożej dla ludzi i dzieł złych. Pamiętaj więc sam oraz powiedz to także innym podobnym do ciebie, żeby nigdy w modlitwach nie zwracali się do Pana Boga z takiego powodu”. I hagiograficzna proveniencja pomysłu tematyczno-sytuacyjnego, i „łopatologiczne” wyłożenie moralnego sensu utworu, i wyraźnie moralizatorski, dydaktyczny, a właściwie kaznodziejsko-katechetyczny charakter wypowiedzi literackiej, przy równoczesnym zachowaniu atrybutów czysto literackiego, artystycznego wyposażenia opowieści (anegdotyczność, wartka akcja i narracja nie pozbawiona elementów ironiczno-komicznych, postać negatywnego bohatera rodem z bajki satyrycznej, właśnie z anegdoty-kawału) – wszystko to sprawia, iż całkiem „świecki” epizod z życiorysu świętego biskupa, nie tracąc swoich związków z kontekstem bajkowo-nowelistycznym, przerasta prawie całkowicie ramy swojego gatunku i nabiera cech identycznych z legendą chrześcijańską, tu ze względu na osobę biskupa Mikołaja w sposób szczególnie „identyfikowalną”, rozpoznawalną, które także z kolei od tłumacza oryginału rosyjskiego wymagają stosownego uwzględnienia oraz praktycznej aplikacji.

Już tylko na zakończenie naszego przeglądu – dla porządku oraz celem wyczerpania wszystkich występujących w omawianym materiale źródłowym przykładów dodajmy, że wśród rzeczywistych, wieńczących cały zbiór bajek Afanasjewa utworów o charakterze anegdotycznym, w istocie wśród „kawałów”, facecji, „żartów” opowiadanych przez ludowych twórców znaleźć można jedynie dwa niewielkie utwory wprowadzające poszczególne motywy religijno-kościelne, użyte w celach oczywiście prześmiewczych, komicznych, ale bynajmniej nie antyklerykalnych czy zgoła antyreligijnych. Grają one w owych miniaturach

kilkudzaniowych rolę zwykłych obyczajowo-środowiskowych realiów, za pomocą których i przy umiejętnym wykorzystaniu ich wartości semantycznej czy sytuacyjnej osiąga się zamierzony, przy tym wcale nie „gruby”, prymitywny efekt komizmu, zabawy, „zgrywy”.

W jednym z nich (*Bajki-anevdoty*, nr 523) niemądra, naiwna baba domaga się na jarmarku, aby jej sprzedano obrazek Piątnicy-Paraskiewy Czasowej (w oryginale: „Wriemiennaja”). Na jej wåtpliwoći, dlaczego wciskany przez sprzedawcå-kpiarza zamiast chcianego obrazu wizerunek ze świętym rycerzem-wojownikiem na rumaku, Jegorem-Jerzym, przedstawia postać na koniu, otrzymuje odpowiedź, że właśnie dlatego święta postać niewiasty-cierpiętnicy i męczennicy nosi przydomek „Czasowej”, iż „czasami” wędruje „per pedes”, „na nogach”, kiedy indziej zaś przemieszcza się w przestrzeni konno. W drugim (nr 524) ten sam popularny na Rusi święty Gieorgij-Jerzy ma do czynienia z inną, nie mniej ograniczoną, upartą białogłową; pobożna czcicielka świętego wojownika i męczennika, depczåcego kopytami rumaka smoka-diabła i przebijajåcego rycerskå kopią bestię symbolizujåcå pogaństwo, miała zwyczaj kaźdorazowo, w momencie zapalenia świeczki przed ikonå świętego, wygrażać pięścią pokonanemu nieprzyjacielowi rodzaju ludzkiego i okazywać mu lekcewåżenie oraz pogardę przez znak „figi z makiem” zamiast wotum z wosku i światła. Siła nieczysta tak się tym gestem stałym rozsierdziła, że diabeł w sennym widzeniu objawiony nie omieszkał baby postraszyć: „O ty szelmo wstrętna, niech cię tylko dostanę w piekle w swoje łapy, już ja ci się odpłacę, będziesz miała za swoje”.

Poza pewnymi problemami z nazewnictwem (komplikacja z oddaniem po polsku imienia Paraskiewa-Piatnica; kłopot z polskim odpowiednikiem ludowej, potocznej wersji grecko-słowiańskiej imienia Gieorgij-Jegorij-Jegor) oraz z właściwym rozumieniem epitetu „wriemiennyj” w odniesieniu akurat do tej właśnie tajemniczej (bo jej imię oznacza dzień piątkowy, dzień męki Pańskiej) świętej niewiasty, osoby z własnym męczeńskim żywotem, ale i terminu na oznaczenie uroczystoći kościelnej, święta liturgicznego – tłumacz ma tu zadanie łatwe, raczej oczywiste w swoim nieskomplikowaniu, wystarczy bowiem, aby przy transportowaniu tekstu na polszczyznę nie uronić niczego z walorów humorystycznych pierwowzoru, nie zatrzeć jego „facecyjności”, specyficznego, wcale nie „grubego” ludowego komizmu, który – mieszczåc się w normach „przystojności” – wcale nie niweluje ani nie deprecjonuje pewnych dalekich zresztå odniesień tekstu do tradycji piśmiennictwa hagiograficznego, a tym samym także nawiåzań do chrześcijańskiego, ale tylko w punkcie wyjścia, nie dojścia, żywotopisarstwa.

I tyle swoich własnych „trzech groszy” translatorskich miałyby do dorzucenia do wspólnych doświadczeń, przemyśleń, rozterek oraz dokonań polskich tłumaczy rosyjskich tekstów religijnych filolog-przeładacz, parajåcy się „przepol-

szczaniem” bogatego dorobku rosyjskich bajkopisarzy ludowych oraz nie mniej interesujących, wartościowych poznawczo, ale równie mało jak bajki-baśnie znanych u nas religijnych, legendowo-podaniowych odmian epiki ludowej Rosjan, tworzonej, przekazywanej ustnie, a od XIX w. zapisywanej i wydawanej jako teksty oczywiście nie poetyckie, wierszowane, lecz prozatorskie.

КАК ПЕРЕВОДИТЬ РУССКИЕ НАРОДНЫЕ ЛЕГЕНДЫ И ПРЕДАНИЯ? ИЗ ОПЫТА ПОЛЬСКОГО ПЕРЕВОДЧИКА „РЕЛИГИОЗНЫХ СКАЗОК”

Р е з ю м е

Автор сообщения делится собственным опытом переводчика и издателя текстов названного типа. Он имел дело с такими текстами во время подготовки тома народных легенд и преданий, озаглавленного „Сказание о невидимом граде Китеже”, в ходе которой ему пришлось работать как с подлинными произведениями русского народного творчества, так и со стилизованными на данный народно-художественный жанр некоторыми произведениями русских писателей XIX и XX века „легендоподобного” характера. Кроме того, для очередной антологии, автор переводил устные волшебные сказки-басни из известного сказочного сборника XIX века Александра Афанасьева.

В статье обсуждаются следующие частные вопросы в области данной проблематики: содержательная и типологическая характеристика данного сказочного материала, диапазон писательских задач, стоящих перед переводчиком такого типа текстов, способы осуществления операций по транспонированию на польский язык языковых и стилистических, а также жанрово-композиционных особенностей сказок религиозного содержания, наконец, некоторые специфические лишь для данного жанра русского фольклора черты сказки-басни этого типа, существенные для перевода избранных произведений. В аспекте таких именно переводческих задач и путей их осуществления рассмотрены тексты пятнадцати русских народных сказок из сборника А. Афанасьева, включенных переводчиком-автором статьи в польское издание этого жанра прозы, сформировавшегося на почве русского устного народного творчества.

Перевод с польского Романа Левицкого