

MIROŚLAWA KAWECKA
Lublin

ŚWIAT RELIGIJNYCH PRZEŻYĆ BOHATERÓW IWANA NIECZUJA-ŁEWYCKIEGO

W pracy *Switohliad ukraińskoho naroda* Iwan Neczuj-Łewycki, charakteryzując religijność Ukraińców pisze: „Всі головні православні догмати віри і моралі перейшли до народа, котрий зрозумів їх конечно в огульнім начерку¹”. (podkr. M. K.). Cóż oznacza, ten огульний начерк – огульні загус?

W dziewiętnastowiecznej duchowości ukraińskiej dominującym typem religijności była tzw. religijność tradycyjna. Mykoła Kostomarow charakteryzował ją jako „міцне почуття Божої всеприсутності”, „душевна скруха”, „внутрішня розмова з Богом”, „тайне думання про Божу волю над собою”, „сердечний порив у світ невідомого”, „таємного, радісного”². Zaś polski badacz Daniel Olszewski, wypowiadając się na temat polskiej religijności tego okresu, podkreślając jej tradycyjność zaznacza: „Można ją uznać za reprezentatywną zarówno dla ziem polskich, jak i dla tych wszystkich regionów Europy (zwłaszcza wschodniej i centralnej), w których zachowała się do końca XIX i początków XX wieku przewaga kultury o charakterze ruralnym”³.

Kultura o charakterze ruralnym – charakterystyczna również dla Ukrainy – konserwatywna i zamknięta, bez wątplenia kształtowała własną koncepcję wiary i moralności, przepuszczając autorytet dogmatów i kanonów przez sito lokalnej tradycji, przesądów i wierzeń, rzec by można kreowała swą własną wizję chrześcijaństwa, ludową w ogólnym zarysie przystającą do oficjalnego

¹ І. Нечуй-Левицький, *Світогляд українського народу в прикладі до сьогочасності*, „Правда”, 1878, [Львів], т. II, с. 459.

² М. Костомаров, *Дві руські народності*, Київ-Ляйпціг, с. 89.

³ D. Olszewski, *Polska religijność na przelomie XIX i XX wieku*, w: *Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej*, t. II, red. J. Kłoczowski, Lublin 1990, s. 221.

nauczania Cerkwi, ale przecież, jak określa to prof. Ludwik Stomma, zeswojszczoną i usensualnioną⁴.

Dla jej zrozumienia kluczowym pojęciem staje się tradycja, ponieważ to ona, zgodnie ze spostrzeżeniami badaczy: „ukazywała obraz świata, objaśniała dziejące się w nim zjawiska, a równocześnie uczyła odpowiedniego do nich stosunku. Wchodzące w jej skład mity, podania i wierzenia, tłumacząc świat nadawały mu sens i łączyły z nim wieloma niemi wzajemnej zależności ludzkie życie”⁵.

Próbując przedstawić tradycyjną religijność bohaterów Iwana Neczuja-Łewyckiego musimy zwrócić się przede wszystkim do tzw. „wiejskich” powieści pisarza, a więc uwzględnić powieści *Mykoła Dżeria*, *Kajdaszewa simja*, *Staroswitski batuszky i matiuszky*, *Chmary* oraz opowiadania z cyklu *Baba Paraska ta baba Pałazka*. Krajobraz religijny, wyłaniający się z tych utworów jest głęboko archaiczny, konserwatywny, bowiem tradycja jest gwarantem jego stabilności.

Dominantą tegoż krajobrazu staje się oczywiście świątynia-cerkiew, sakralizująca i porządkująca całą przestrzeń powieści. Stanowi ona architektoniczny punkt odniesienia w kreowanym krajobrazie, a także centrum życia, wyznaczające i porządkujące rytm życia większości bohaterów. Cerkiewne dzwony co dnia wzywają wiernych na modlitwę, ich dźwięk jest istotnym elementem kompozycji utworów:

На дзвіниці вдарили в дзвін, і тонкий дзвінкий гук задрижав і розлився по селі на всі даліни. Він ударився об близьку гору, вкриту лісом, одскочив і залунав коло дальшого шпилья, а там далі розлився десь далко понад густим лісом та все лунав слабко та тихіше й замирав десь в тихих лісових западинах. Старий Кайдаш кинув струга і перехрестився. Він надів свиту й шапку, підперезався й пішов на гору до церкви.

(*Kajdaszewa simja*, 271)⁶.

O znaczeniu świątyni Paul Evdokimow pisał:

⁴ *Polska kultura ludowa XIX wieku*, w: *Uniwersalizm i swoistość kultury*.

⁵ J. i R. T o m m i c s y, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Białystok 1975, s. 140.

⁶ Ten i następne cytaty z powieści J. Neczuja-Łewyckiego z wydania *Зібрання творів у десяти томах*, Київ 1965.

Najbardziej wyróżnia ją od otoczenia fakt, że jest to przede wszystkim przestrzeń zorganizowana. Rytuał poświęcenia świątyni mówi o tym bardzo dobitnie. Odcina on pewną powierzchnię, oddziela od świeckiej przestrzeni, oczyszcza ją, i w epiklezie poświęcenia przyzywa zejście Ducha Świętego, który przemienia wszelkie miejsce w określone miejsce teofanii, w górę świętą, w centrum kosmiczne i w drabinę Jakubową⁷.

Pielgrzymi, bohaterowie Nieczuja, już na sam jej widok padają na kolana, oddając cześć Bogu:

З могили було видно на горах високі лдвіниці, церкви з золотими верхами [...]. В лісі блищали золоті хрести монастирів, неначе дорогі камінці, розкидані зверху на бору. Сонце світило на київські гори; золоті верхи сяли й неначе горіли. Баба Палажка припала до землі головою, а за нею й молодиці почали бити поклони.

(*Kajdaszewa simja*, 340)

Tak jak dźwięk dzwonów określa porządek dnia bohaterów powieści, tak porządek czasu w ogóle wyznaczają tu cerkiewne święta i posty. Stają się one punktami orientacyjnymi w całej przestrzeni roku. Czas liczy się od święta do święta, od postu do postu. „Настав Великий піст. Вже до Великодня було недалеко...” (*Kajdaszewa simja*, 299), albo: „Настала пилипівка. Потяглися довгі, як море, ночі. Молодиці на селі почали вставати вдосвіта прясти” (*Kajdaszewa simja*, 290), – umiejscawia w czasie narrator wydarzenia. Jest to czas święty, lecz nie w tym znaczeniu, o którym pisał Mircea Eliade, jako czas odwracalny, powtarzany bez końca, lecz w znaczeniu rozumianym przez teologię prawosławną, o którym Paul Evdokimow pisze: „Jest to czas, w którym przeszłość jest całkowicie zachowana i teraźniejszość otwarta na nieskończoność przyszłych eonów [...] Należy więc odróżniać skażony czas świecki, będący negatywem upadku, i czas święty, odkupiony i skierowany ku zbawieniu”⁸. Osią tego czasu jest Chrystus, jest on otwarty, a każde liturgiczne czytanie Ewangelii ustanawia wiernych w przytoczonym wydarzeniu. „Kalendarz świętych i świąt inaczej ocenia wszelki podział czasu, czyniąc z niego czas sakralny i odpowiada na tej ziemi naszej tęsknocie za wiecznością”⁹.

⁷ *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 272.

⁸ Tamże, s. 262.

⁹ Tamże, s. 264-269.

Czas historyczny rzadko kiedy nabiera jakiegoś znaczenia w świecie przedstawionym utworów. Muszą zaistnieć w nim wydarzenia szczególnej rangi, by mogły stać się punktami odniesienia, będzie tak np. w wypadku zniesienia pańszczyzny. Ale i tak nie zdoła on zdominować czasu świętego.

Otwartość czasu dawała możliwość ciągłego odnawiania duszy, ciągłego jej uświęcania. Dlatego tak istotnym jego elementem stają się posty i pielgrzymki, poprzez które bohaterowie powieści szukają pojednania z Bogiem. Ich powtarzalność ciągle od nowa stwarza szansę oczyszczenia z grzechów. Oczywiście najważniejsze miejsce w tym procesie zajmuje spowiedź, ale musi ona być poprzedzona aktem skruchy wobec bliskich i otrzymaniem ich przebaczenia. Józef Keller, teolog prawosławny, podkreśla, że „Celem pokuty jest przywrócenie człowiekowi wiary w miłość Bożą i przebaczenie win przez pojednanie go z społecznością, której wyrządził zło swymi grzechami”¹⁰. Tak więc, syn i synowa Baby Paraski, aby móc przystąpić do komunii św. muszą najpierw uzyskać przebaczenie ze strony matki, podobnie jak i synowa Pałażki: „Грицько вбирається до церкви, вбирається й Марина. Параска сіла коло столу під образами й ждала, поглядаючи на їх обох. Грицько взяв шапку в руки, вдарив три поклони перед образами, приступив до матері, тричі поклонивсь низенько й попросивсь. Нехай тебе Бог простить, – сказала мати, і тричі поцілувала сина”. (*Bida Babi Parasci Hryszysi*, VIII, 224). Oczywiście zupełnie inny problem stanowi szczerowość tego pojednania, jednak formalnie musiało ono nastąpić, by Hryćko uzyskał przebaczenie grzechów.

Teologiczny wymiar pokuty był niezwykle istotny, ale równie ważne, a być może nawet ważniejsze miejsce zajmuje tu uświęcony tradycją rytuał.

Kultura ludowa – twierdził prof. Stefan Czarnowski – wypracowała przez wieki takie bogactwo form rytualnych, że przyćmiły one najważniejszą, teologiczną część obrządków. Rytuał oderwał się od swych teologicznych znaczeń, stając się niezwykle często sam w sobie przedmiotem wiary¹¹.

Prawda tego stwierdzenia doskonale uwidacznia się właśnie w stosunku bohaterów *Neczuja do postu*. Stary Dżeria, nawet stojąc już w obliczu śmierci przestrzega nakazu spożywania w tym okresie wyłącznie postnego pożywienia, choć *batiuszka* zwalnia go z tego, z powodu ciężkiej choroby. Inne po-

¹⁰ *Prawosławie*, Warszawa 1982, s. 200.

¹¹ Cyt. za: S t o m m a, *Polska kultura*, s. 211.

staci są przekonane, że poprzez samo dotrzymanie określonych zasad postu mogą osiągnąć pewne łaski:

Палажка оберталась до Кайдаша. Вона знала, що він богобоящий. – А хто постить двадцять п'ятниць на рік, той не піде просто в рай? Чи не чула ти, Палажко, чого про те на печерах або в лаврі? – спитав Кайдаш. – Ні, – сказала з повагом Палажка, – хто постить у ті п'ятниці та носить при собі сон богородиці, той не буде в воді потопати, в огні горіти, од наглої смерті помирати...

(*Kajdaszewa simja*, 337).

Podobnie ważne miejsce w rytuale uświęcenia życia zajmują pielgrzymki. Tradycja pielgrzymowania związana była na Ukrainie szczególnie z dwoma ośrodkami życia religijnego – Ławrą Poczajowską i Ławrą Kijowską¹². Udział w nich wynikał z pobudek wewnętrznych i przekonania o szczególnej mocy takiej wędrówki dla uzdrowienia ducha. Paul Evdokimow pisze:

Kiedy Chrystus powiedział do Samarytanki: „wierz mi, że nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jeruzalem nie będziecie czcili Ojca” (J. 4,21) – mówi On sam o sobie, jako o miejscu świętym i wszechobecnym, które obala eksklusywność każdego miejsca empirycznego. Odtąd każde nawiedzenie świątyni jest już pielgrzymką do miejsca świętego. To właśnie tłumaczy wielość miejsc będących ośrodkami kultu, co jest możliwe dlatego, że nie są to ośrodki geograficzne, ale kosmiczne, położone nie w przekroju poziomym, ale pionowym, który jednoczy każdy punkt ziemi z niebem¹³.

Bohaterowie *Chmar*, czy *Kajdaszowej simji* udają się do Kijowa całymi rodzinami, by – jak powiadają – „ohowity”, czyli, by odbyć pielgrzymkowe rekolekcje, co oznaczało udział w liturgii, spowiedź i przyjęcie komunii św., ale także kult ikon i relikwii. Wybierają się do Ławry w chwilach, gdy nie układa im się życie (Mełaszka, gdy nie może dogadać się z teściową – *Kajdaszewa simja*; w *Mykole Dżeri* matka Mykoły proponuje mu, by udał się na pielgrzymkę, gdy ten popada w konflikt z panem), ale również dlatego, że taka po prostu jest tradycja. Pałażka Sołowijicha szczyli się tym, iż odbyła już dwadzieścia takich wędrówek i wybiera się w kolejną.

Przekonanie o cudownej mocy pielgrzymek jest równie silne jak i w odniesieniu do postu. Pałażka, która namawia do uczestnictwa w nich sąsiadów,

¹² Wspomina o tym również J. Bystron w *Kulturze ludowej* (Warszawa 1947, s. 99).

¹³ E v d o k i m o w, *Prawosławie*, s. 269.

zachęca ich, mówiąc: „А хто піде в Єрусалим, або щороку в Києві в лаврі паску їстиме, або вмере на самий Великдень, той спасеться, того душу янголи понесуть просто до Бога” (*Kajdaszewa simja*, 337). Oczywiście, aby dostać takich łask, trzeba odbyć wiele rytuałów:

– Треба в Києві на великому тижні висповідатись, в чистий четвер одговіться, треба молебень на печерах найнять, на часточку дати, на святі моці по шагу покласти, то тоді Господь і помилує нас – навчала баба Палажка, піднявши в гору палець.

(*Kajdaszewa simja*, 338)

Istotnym elementem pielgrzymek była ich zbiorowość i reprezentatywność. S. Czarnowski pisał:

Pielgrzymi nie są niemal nigdy przedstawicielami samych siebie. Z reguły są jednocześnie pośrednikami nabożności szerszego lub szczuplejszego grona, które powierzało im zanieśenie próśb do Boga przed cudownym obrazem Jego Matki, dokonanie w imieniu mandatariuszów i za nich określonych ćwiczeń nabożnych [...]. Pielgrzym nawet samotny jest zawsze czymś posłem¹⁴.

Dlatego Pałażka Sołowijicha zabiera ze sobą „pół wsi”, argumentując przy tym, że jeśli chociaż jedna osoba z rodziny zje święconkę w Kijowie, to Bóg błogosławić będzie całemu domowi i nie zabraknie w nim chleba.

Z ideą pielgrzymowania ściśle związany był kult świętych i ikon, tak bardzo charakterystyczny dla duchowości prawosławia. Kult ten w świecie powieści Neczuja bardziej wydaje się wynikać z konkretyzmu religijnej wyobraźni ludowej, jak określa to Stomma¹⁵, niż rzeczywistego zrozumienia teologii ikony. Sołowijicha elektryzuje swych słuchaczy opowieścią o cudownym obrazie Św. Mikołaja, który przycisnął do ściany złodzieja, chcącego okraść cerkiew:

Авжеж притиснув, ще й рукою ухопив та й держав, доки ченці з усього Києва не походились. А од образа пішов світ на всю церкву, не наче од сонця. Ченці думали, що в церкві пожежа, та й позбігались. Коли глянуть на те чудо, та мерщій на себе ризи, та зараз вдарили в дзвони, та позабирали в руки свічки, та давай перед Миколаєм пра-

¹⁴ Cyt. za: S t o m m a, *Polska kultura*, s. 210.

¹⁵ Tamże.

вить ті молитись. Тоді образ і пустив злодія. А той злодій зараз постригся в ченці та й став святим (338).

Poprzez ikony i relikwie usensualnienia nabierało to, co niepojętne dla ludowej wyobraźni. Ludwik Stomma pisze:

[...] w celu udostępnienia chłopom nowych treści bez naruszania binarnej struktury mitycznej, w kulturze ludowej dokonał się uwieńczony pełnym powodzeniem wysiłek zmiany kontekstu „tamtych zdarzeń”, przeniesienia ich bohaterów w tutejsze, swojskie, zrozumiałe realia¹⁶.

Niemniej, niezależnie od tego, jak postaci utworów pojmują głębię ikony, jej obecność bez wątpienia służy sakralizacji ich świata. Obrazy świętych są nieodzowną częścią wystroju wnętrza, a gdy ich zabraknie (jak w jednym z domów, do którego trafia Łekeria Petriwna z Radiukiem, próbującym wynająć w Kijowie mieszkanie) budzi to oburzenie. Hala Masiukiwna urządzając swoje nowo założone gniazdo rodzinne zabiera ze sobą do Kijowa obrazy święte, poprzez które rodzice udzielali jej błogosławieństwa na nową drogę życia. Są one nieodzowną częścią miejsca modlitwy, nie tylko w domu, ale także w drodze.

W krąg chrześcijańskiego *sacrum* włączane były wszystkie sprawy, a każde przedsięwzięcie zaczynało się i kończyło modlitwą, lub przynajmniej znakiem krzyża. „Напившись чаю та влаштувавши й навантаживши повозки, усі стали перед образами й почали хреститись та молитись на дорогу, щоб Бог дав добру путь” (*Chmary*, 305).

Bohaterowie Łewyckiego to bez wątpienia ludzie bardzo pobożni. Lecz ich wrażliwość religijna nie tyle wspiera się na głębi indywidualnego spotkania z Bogiem, ile kształtowana jest przez świat wierzeń, przesądów i myślenia mitycznego, o czym Ludwik Stomma pisze: „Kultura ludowa wielu krajów Europy [...] osiągnęła między świadomością mityczną a nauką Kościoła swoisty kompromis niezależnej dwutorowości – podziału na deklarowane i realizowane, powierzchowną ideologię i praktykę”¹⁷. Nieprawdą jednak byłoby stwierdzenie, iż rytuał, ta wspomniana „praktyka”, przesłania Boga. Nie można odmówić postaciom głębokiej wiary, przekonania, iż to Bóg ma całkowity wpływ na ich zamierzenia i losy. Przyjmują, że to, co dzieje się w ich świe-

¹⁶ Tamże, s. 214.

¹⁷ Tamże, s. 219.

cie, jest wynikiem Bożej woli, imię Boże przywołują w trudnych chwilach, pozdrawiają się Bożym imieniem. Ich wiara jest prostoduszna i naiwna, ale pozbawiona wątpliwości (nawet zbuntowany Mykoła Dżeria, odrzucając autoritet cerkwi, nie odrzuci wiary, stwierdzając, że modlić można się wszędzie). Poprzez pielgrzymki i posty, aż do skrajności („Палажка сіла на лаві й скорчилась в три погибелі. Вона за Великий піст так спостилась, що в неї тільки очі блищали” (*Kajdaszewa simja*, 337) próbują „przeciagnąć” Boga na swoją stronę, uczynić go przychylniejszym, jednak nadzieja na to, że Bóg wysłucha tych próśb, jest dość słaba. Łewycki w cytowanej wcześniej pracy pisał:

В царстві натури погляд нашого народу віддає всю безмежну владсть Богові. Без Волі Божої й огонь не горить і море не топить. Бог повеліває погодою, сонцем і дощами [...]. В огулі треба сказати, що в нашому народі велика любов до Бога, велике чуття релігії, а за те слабка надія на Бога і віра в Божу поміч¹⁸.

Dlatego też, choć Omelko Kajdasz całe życie pości w piątki, aby nie umrzeć nagłą śmiercią, to i tak zginie, topiąc się w strumyczku, w którym niemalże nie ma wody. „Постив батько дванадцять п’ятниць, щоб не вмерти наглою смертю та в воді не потопати, а проте втопився. І п’ятници нічого не помогли” (*Kajdaszewa simja*, 368) – stwierdza z ironią jego syn Karpo. Neczuj przytacza w powyższym eseju ludowe przysłowia, dobrze oddające ten stan rzeczy: „Обіцяв Бог дати, та казав заждати!; Роби небоже, то й Бог поможе!”¹⁹.

Nie można zakwestionować pobożności bohaterów utworów, przestrzegają oni wszelkich ustanowionych norm, obyczajów, ale nie ma tu przeżycia mistycznego, cały ich świat włączony jest w krąg chrześcijańskiego *sacrum*, ale ważniejsze od głębi przeżycia jest przestrzeganie utartych obyczajów czy wierność tradycji. Uznają przy tym grzeszność i słabość natury ludzkiej, bez popadania w nadmierną skruchę, czy wręcz ascetyzm. Łekeria Petriwna podczas pielgrzymki w Kijowie odbywa spowiedź, ale po powrocie do swych towarzyszy nie może powstrzymać się od żartów i plotek:

От з вас істинно була б шира та богобояща черниця! – говорив з жартом Масюк. – Ой не грішть! Ой не вводьте мене в гріх та споку-

¹⁸ Нечуй - Левицький, *Світогляд*, с. 461.

¹⁹ Тамże.

су, хоч до вечора, хоч до першої зірки! [...], коли б мене хоч до вечора способив быть без гріха. Але за вами не втерпиш: якось таки нагрішиш, як не ділом, то словом, – бідкалась Лекерія Петрівна з острахом за свою праведність.

(*Chmary*, 294)

Ta akceptacja ludzkiej słabości znajduje swe odzwierciedlenie również w postawach innych bohaterów. Trudno nazwać to jakimś moralnym relatywizmem, ale faktem jest, że przy całej swej pobożności rzadko kiedy żyją oni cnotliwie i bezgrzesznie. Zgodnie zresztą z tym, co pisał Neczuj w eseju:

там де діло зайде до людської волі, там народ не відступається від права вольного діяння. Народ думає, що Бог сильний, могучий, далеко сильніший від чоловіка [...] але при тому зоставляє вповні чоловікові свободу діяння. Український народ не зрозумів вчення віри о попсутості злом людської природи і дав ширший простор людському діянню і волі від того, котрий відмежувало йому Св. Письмо²⁰.

Dlatego, choć bardzo boją się grzechu, rzadko kiedy próbują ukorzyć swą naturę, by go nie popełnić. O. Kajdasz, wracając z cerkwi, nie potrafi powstrzymać się przed wstąpieniem do karczmy: „Треба випити хоч одну чарку горілки, одна чарка не гріх [...] – подумав Кайдаш і зайшов в шинок” (*Kajdaszewa simja*, 272), zaś Baba Paraska, nie może powstrzymać się przed kłótnią z synową: „Вже була перша неділя посту: баба змовчувала, щоб не нагрішить; вона боялась гріха. Але другого тижня баба не видержала й знов почала навчати Марину та настирчатися”. (*Bida babi Parasci Hryszysi*, 221). Postawę taką doskonale obrazują cytowane przez Łewyckiego w eseju przysłowia: „Чоловік не янгол, щоб не согрішив!; Прости Боже сей раз, та ще десять разів, а там побачимо”²¹.

Przedstawiając stosunek bohaterów Łewyckiego do grzechu nie sposób pominąć również ich pojmowania diabła. Jeden z pierwszych ukraińskich antropologów Chwedir Wowk pisał o nim:

Український чорт, так само як і його західноєвропейські товариші, відповідно недавнього походження і уявлення про нього тісно зв'язані з біблейськими та середньовічними розуміннями, головню західноєвро-

²⁰ Tamże, s. 460-461.

²¹ Tamże, s. 472.

пейськими, а в багатьох рисах і з болгарськими, особливо апокрифічними [...]. На Україні – це не могутній дух, здатний вчинити якийсь грандіозне лихо; це просто істота, що змагає безнастанно тільки до того, щоб зробити якусь капость всім і кожному зокрема [...]. Чорт використовує кожну найменшу недбалість чи людську слабкість, щоб зробити якусь капость, – саме капость, а не поважну шкоду, що на неї йому бракує сили²².

Takiego diabła, nie bardzo szkodliwego, ale dokuczliwego, ciągle spotyka Omelko Kajdasz, gdy dręczą go wyrzuty sumienia po wyjściu z karczmy. Wodzi go on po miedzach, rozstajach, nie dając spokoju. Kajdasz nie tyle się go boi, ile usiłuje go przepędzić, zmusić do ucieczki:

Кайдаш прийшов до дому. Ввійшов він у двір, дивиться в той куток, де росли густі колючки, аж там замість колючок ростуть маленькі чортики з ріжками, схожими на цвяхи. Кайдаш махнув косою, і йому здалося, що ті чортики полягли покосами та тільки ніжками дригають. Він викосив усі колючки, коли гляне за двір, аж і там, замість кропиви та лопуху, ростуть чортики. Кайдаш давай косити кропиву

(*Kajdaszewa simja*, 362).

Podkreślić należy, że postać diabła w kulturze ukraińskiej nie ma nic demonicznego, zakorzeniona głównie w folklorze, bardziej uosabia ludzkie słabości, (łatwe zresztą do wybaczenia), niż mroczną kwintesencję zła. Lewycki w *Switohladi ukraińskoho narodu* zaznacza:

Віруючи в бування темних духів, народ одначе має на неї свій власний погляд не зовсім згодний з православним. Народ не дає темній силі великої влади над людьми і не має шкідливого страху бісів, перелякуючого і без того темний народ. Смутне християнське – восточне вчення об злих духах народ прияснив своїм поглядом, в котрому напечатався ясний, гумористичний дух українця. „Чорт не такий страшний як його малюють”. Він з’являється фантазії українця веселим німчиком, або панком – ляшком, в купецькому сурдугі, в брилику на голові. Тільки невеличкий хвостик з під хвалд, та ріжки, нагадують про його восточне походіння під європейською одежиною²³.

²² Х. В о в к, *Студії з української етнографії та антропології*, Київ 1995, с. 182-183.

²³ Н е ч у й - Л е в и ц ь к и й, *Світогляд...*, с. 40.

Dotychczasowe rozważania dotyczyły religijności środowiska wiejskiego, przedstawionego w twórczości autora *Staroswitskich batuszok i matuszok*. Ale obraz religii w życiu bohaterów pisarza nie byłby pełny, gdyby ominąć świat religijnych wartości mieszczan, których postaci przewijają się przez karty powieści *Chmary* (kupiec Suchobrus), czy *Kajdaszewa simja* (Proskurnyia). Szczególną uwagę dla przedstawienia problemu skupić należy na postaci Sydora Petrowycza Suchobrusa. Typ religijności, którą uosabia ta postać, również sklasyfikować można jako religijność tradycyjną, ale jest to tradycja o zupełnie innych źródłach, niż omawiana wyżej. Zakorzeniona jest ona w duchowości „starej” Ukrainy, związanej z Ławrą Kijowsko-Pieczerską, a przede wszystkim kozackim Monasterem Brackim. Kupiec Suchobrus utrzymuje siebie i swe dwie córki z malowania obrazów świętych na potrzeby pielgrzymów. Ale jest to tylko dodatek do jego prostego życia, bowiem filozofia życiowa bohatera bardzo mocno kształtowana jest przez cerkiewne księgi, głównie żywoty świętych peczerskich i „Pateryk Peczerski”. Nie jest to oczywiście jakieś intelektualne chrześcijaństwo, Suchobrus zaczytuje się tymi księgami, bo one przybliżają mu świat wiary. Wcale nie pragnie go zgłębić i pojąć, wystarczy, że cerkiewne apokryfy jakoś go usensualniają, zaś element nadprzyrodzoności i niezwykłości, a nawet niezrozumienia, jest dla kupca jak najbardziej na swoim miejscu. Jest to typ w jakimś sensie tożsamy z ukraińskim przedstawicielem baroku, tak bardzo charakterystycznym dla ukraińskiej kultury, który syntezował w sobie dążenie do Boga i przywiązanie do przyjemnego, ale uczciwego życia ziemskiego. Ma on duży szacunek dla życia cerkiewnego we wszystkich jego przejawach, a więc z gorliwością uczestniczy w nabożeństwach, świetnie zna się na liturgii i śpiewach cerkiewnych, zaś szczególną estymą darzy studentów Akademii Duchownej i gdy jego córki tych właśnie wybiorą sobie na mężów, bardzo będzie temu rad.

Ten wspomniany barokowy akcent znajduje swój wyraz również w jego zamiłowaniu do wszelkiego rodzaju gier słownych, wierszy duchownych. Podczas pierwszej wizyty Wozdwyżeńskiego i Daszkowicza w domu Sucho-brusa, gospodarz zabawia gości religijnymi zagadkami:

А хто не родився й умре? Хто родився і не умре? – знов загадав загадку Сухобрус. [...] її швидко одгадали, що не родився і вмер Адам, родився і не вмер – Ілія та Енох, бо обидва були взяті живими на небо, як написано в Біблії. – О уми! Ото розуми! Одгадали! – хвалив їх Сухобрус.

(*Chmary*, 33).

Rodowód takich właśnie igraszek słownych wywodzi się z baroku, zaś barok ukraiński szczególnie mocno związany był z życiem religijnym.

Przywiązanie kupca Suchobrusa do „Pateryka Peczerskiego” zaowocowało specyficznym stosunkiem do spraw tego świata. Po niespodziewanej wizycie studentów kupiec przewiduje, zgodnie z duchem księgi, że nie mogło to stać się bez przyczyny, bowiem we wszystkim jest „Palec Boży”. Świat jego religijnych pojęć, kształtowany przez poetykę cerkiewnych ksiąg i apokryfów, jest bardzo konkretny, zaś religijne wizje odpowiadają potocznym wyobrażeniom o postaciach ze świata nadprzyrodzonego, które formowały nie tyle wierzenia ludowe, ile głównie stara tradycja cerkiewna i barokowa religijność ze swym przywiązaniem do wizualizacji przeżyć. We śnie przed zaręczynami córek kupcowi śnią się anioły, niczym chóry cherubinów w niebiosach:

Снилось мені, ніби я стою в себе серед двора [...] Коли це як зашумить повітря, як заgrimить грім! Дивлюсь я, н небі й хмар нема. А з Лаври, з Михайлівського, з Братства летять янголи, та все по парі; та по парі; такі рядки, що й полічить трудно, та все знімаються з бань та золотих хрестів.

(*Chmary*, 47)

Potoczność tych wyobrażeń dotyczy nie tylko aniołów, ale także postaci diabła, który także jawi się Suchobrusowi we śnie, a w końcu również w wizji raju, która staje przed nim na łożu śmierci:

В надзвичайній красі з'являвся йому рай з якоюсь брамою з щирого золота й срібра, обсіпаною дорогими камінцями, а за тією брамою він неначе бачив якийсь пишний садок з надзвичайним деревом і овощами, з райськими птицями, з зеленими левадами, де текли ріки з кришталю в золотих та срібних берегах. Він неначе вже бачив золотий престол на хмарах над тим чарівним садком, а од того престолу, неначе од сонця, лився світ, як од тисячі сонців. Як той пишний сон, що часом зоставляє в душі справдішне почування навіть після того, як людина прокинеться, той чарівний рай манив його до себе якимись надзвичайно солодкими пахощами. надзвичайною гармонією музики, святих пісень, шуму кришталевих рік.

(*Chmary*, 74).

Przykład życia, który daje kupiec Suchobrus, życia cnotliwego, pełnego rzetelnej pracy, wewnętrznego spokoju i ładu rodzinnego i wreszcie cichego opuszczenia tego „padołu łez” wypływa z głębokiej wiary, innej niż chrześci-

jaństwo ludowe, o którym była mowa powyżej. Jest tutaj pełne poddanie woli Bożej, bez tego wewnętrznego przekonania, które zawiera ludowe przysłowie: „На Бога покладайся, а розуму тримайся”²⁴. Nie ma też tej względności w ocenie grzesznej natury ludzkiej. Autorytet Cerkwi, jej pasterzy i świętych pism jest bezwzględny i on ma tutaj decydujący wpływ. Kiedy córka Marta zaczyna kłócić się z mężem, ojciec próbuje ją ułagodzić, pouczając:

– Марто! Ти єси жона його! Ти повинна покорятися йому, бо сам Бог так звелів: „Жена да убоїться свого мужа”, – так глаголе Святе Письмо. В домі повинен бути один старший. Двом старшим разом не можна быть [...] Ми люде простіші, а Воздвиженський людина – не нам рівня. Ти вважай на його розум на науку. Покорись йому серце! Ради мене, ради свого батька, не сперечайся з ним.

(*Chmary*, 66).

Jest w podstawie Suchobrusowej jakiś element Skoworodyńskiej filozofii. Pełna pokory zgoda na rzeczywistość, życie zawsze skierowane ku Bogu, cnotliwe i pełne rzetelnej pracy, za które nagrodą ma być udział właśnie w tym raju za złoto-srebrną bramą.

Próbując zsumować spostrzeżenia dotyczące religii w życiu bohaterów Iwana Neczuja-Łewyckiego podkreślić należy, że o ile – jak pisał Stefan Czarnowski – treść etyczna chrześcijaństwa mało zaprzętała włościanina, „Moralność ludowa praktycznie w całości uzasadniona jest przede wszystkim tradycją, starodawnym obyczajem”²⁵, o tyle treść ta znacznie większą wagę miała w wypadku bohaterów o pobożności zakorzenionej w tradycji życia cerkiewnego. Niemniej, tak w jednym, jak i w drugim przypadku, Bóg zajmuje centralne miejsce, i choć jest to Bóg niepojęty, to jednak zawsze bliski, bowiem obecny w każdym poczynaniu ludzkim.

²⁴ *Прислів'я та приказки*, Київ 1991, стр. 297.

²⁵ Cyt. za: L. S t o m m a, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986, s. 106.

МИР РЕЛИГИОЗНЫХ ПЕРЕЖИВАНИЙ ГЕРОЕВ
ПРОИЗВЕДЕНИЙ ИВАНА НЕЧУЯ-ЛЕВИЦКОГО

Р е з ю м е

Статья посвящена вопросам, касающимся религиозности украинцев, представленной в повести Ивана Нечуя-Левицкого. Одельно рассматривается религиозность сельского и городского населения. Оба типа религиозности глубоко традиционны, однако деревенские герои Нечуя-Левицкого опираются в своих переживаниях на народные обычаи, ритуалы и обряды, в то время как городские жители – на традицию монашества и письменного наследия Киевской Руси.

Перевод с польского Роман Левицки