



Złota moneta za słowo

Bułgarskie
bajki i legendy
ludowe

Wybór i wstęp
Georgi Minczew

Łódź 2006



Wydawnictwo
Uniwersytetu Łódzkiego

Złota moneta za słowo

Bułgarskie
bajki i legendy
ludowe

Wybór i wstęp
Georgi Minczew



Wydawnictwo
Uniwersytetu Łódzkiego • Łódź 2006

REDAKTOR NAUKOWY

Małgorzata Skowronek

PRZEKŁAD

*Agata Kawecka, Andrzej Kołłątaj, Karolina Krzeszewska, Katarzyna Lelewska,
Aleksandra Michałowska, Małgorzata Skowronek*

RECENZENT

Henryka Czajka

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

Joanna Balcerak

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Zdzisław Gralka

KOREKTOR

Bogusława Kwiatkowska

ILUSTRACJE W TEKŚCIE I NA OKŁADCE

Małgorzata Beata Piechowiak

OKŁADKĘ PROJEKTOWAŁ

Piotr Piechowiak

© Copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
2006

Wydanie I

Ark. druk. 19,625. Papier kl. III, 80 g, 70×100
Zam. 69/3946/2006

ISBN 83-7171-951-5
e-ISBN 978-83-7969-871-4

Spis treści

Bułgarskie bajki i legendy ludowe – między uniwersalną a regionalną wizją świata (<i>Georgi Minczew</i>)	7
I. BAJKI MAGICZNE	
1. Trzej bracia i złote jabłko	33
2. Jak najmłodszy brat przechytrzył smoka	38
3. Junak z cudownym nożem	41
4. O czterdziestu carewiczach	43
5. Żywa woda	48
6. Trzy siostry i wielkolud ludożerca	51
7. Siostra-ludojadka	56
8. Owczarz i samodiwa	58
9. Poślubiona człowiekowi-psu	59
10. Dziewczyna i psiogłowi	60
11. O kobiecie, która jadła trupy i zamieniła swego męża w psa	61
12. Zamiana kobiety w brybniaczkę	63
13. Spotkanie z kościotrupem	65
14. O mamnikach	66
15. Jak skrzydlate dziecko umarło od uroków	67
16. Uczeń diabła	67
17. Chłopiec, który nie wiedział, co to strach	70
18. Chrześniak Świętego Archanioła	73
19. Złoty chłopiec	77
20. O chłopcu i ślepym starcu	79
21. Niewiasta-juda	81
22. Carski syn i trzy siostry samodiwy	82
23. Owczarz-grajek i judy	85
24. O człowieku, który zamienił się w bociana	86
25. Braciszek-jelonek	87
26. Nienarodzone dziewczę	91
27. Gororoden i orisnice	98
28. Pasierbica i samodiwy we młynie	101
29. Kopciuszek	103
30. Złote dziewczę	105
31. Jak judy wyjawily, ile jest jezior i szczytów w górach Pirin	108
32. Złota moneta za słowo	109
33. O carze, który chciał pojąć własną córkę za żonę	113
34. Czarodziejskie woły	115

35. Lisica i Turan	117
36. Trzej bracia i złoty ptak	120
37. Dar węża	127
38. Kij-samobij	128
39. Język zwierząt	131
40. Tomcio Paluch albo o wilku, co utopił się w Maricy	132
41. Caryca Genowefa	134
42. Piękne dziewczę i trzej bracia	139
43. Kulawy kogucik	141
44. Trzej bracia i Pan Bóg	143
45. Co orisnice przepowiedzą, to się stanie	147
 II. BAJKI ZWIERZĘCE	
46. O dziadku, rybie i lisicy	148
47. Podział plonów	149
48. Kos i lisica	150
49. Jak domowe zwierzęta przepędziły zbójców	151
50. Pop, niedźwiedź i lis	153
51. Głupi wilk	156
52. Lis-sędzia	157
53. Najsilniejszy jest człowiek	159
54. Kozucha Kłamczucha	160
55. Kozioł	161
56. Baba Żaba i Rak Nieborak	166
57. Nieposłuszny niedźwiadek	168
 III. BAJKI NOWELISTYCZNE I ANEGDOTY	
58. Leniwej niewieście – zimny prysznic	170
59. Ofiara na nic się zdała	171
60. Niedola	172
61. Roztropna dziewczyna	173
62. Popie prosię i hodża	174
63. Jak owczarz został igumenem	175
64. Kiedy lepiej cierpieć – za młodu czy na stare lata	177
65. Ludzkie losy	181
66. Złodziej nad złodzieje	183
67. Dlaczego nie zabija się starych ludzi	188
68. Stara to prawda: nad własne dziecko nie ma piękniejszego	190
69. Brat brata nie żywi, ale ciężko temu, kto go nie ma	190
70. Pastuszek i grusza	192
71. Przechytrzony hodża	195
72. Owczarz nowożeniec	196
 IV. LEGENDY I PODANIA LUDOWE	
73. O jeżu	198
74. Zaślubiny Słońca	199
75. Przyciemnienie Księżyca	199
76. Jak Bóg i diabeł tworzyli świat	200
77. Bóg uczy się od diabła, jak zmniejszyć ziemię	202

78. Dlaczego miód jest słodki	202
79. Diabeł dziurawi ciało człowieka	203
80. Choroby i lecznicze zioła	204
81. Wino i rakija	204
82. Adam nadaje imiona zwierzętom	205
83. Kobieta jest z diabłego ogona	207
84. Pies i wilk	208
85. Kukułka i puchacz	208
86. Jaskółka	209
87. Bocian	210
88. Skąd się wzięły myszy i koty	210
89. Skąd się wzięła kościana żaba, czyli żółw	212
90. Łasica	212
91. O Świętym Janie Złotoustym (Samo spojrzenie nie wystarczy)	213
92. Człowiek, wół, pies i małpa albo ludzki żywot	213
93. Kto i ile żyje	215
94. Jak Bóg obdzielił różne narody	217
95. Jak Kain pochował swojego brata Abła	219
96. O olbrzymach	222
97. O trzech rodach ludzkich, stworzonych przez Boga	223
98. Potop	223
99. Stary Noe i jego trzy córki	224
100. Abraham jest święty, ale jego syn – bardziej	226
101. Skruszony grzesznik	226
102. Pokuta rozbójnika	228
103. O Józefie i jego braciach	229
104. Jak król Salomon uchronił się od piekła	231
105. Święty Eliasz Gromowładca	232
106. O Drzewie Krzyżowym	232
107. Bogurodzica błogosławi krowę i przeklina mulicę	235
108. Uchowaj Boże, żeby ślepiec przejrzał	235
109. Święty Tryfon i Bogurodzica	237
110. Święty Tryfon obcina sobie nos	238
111. Święty Jerzy zabija smoka	238
112. Jak Święty Mikołaj ukarał złodzieja	240
113. Jak German został świętym	242
114. Luty i Baba Marta	243
115. Styczeń, Luty i Baba Marta	243
116. Baba Marta pomaga biedakowi	244
117. Boża sprawiedliwość	246
118. Kobięcie rządy	247
119. Zwierciadło Pana Boga	249
120. Największa grzesznica	251
121. Bogobojny owczarz	252
122. Wola Boża	253
123. O tym, jak król Aleksander odnalazł wodę życia	254
124. Jak Królewicz Marko posiadał siłę	254
125. Królewicz Marko w przepaści	255
126. Jak Królewicz Marko zbierał siły na bitwę z Turkami	256

127. Królewicz Marko i car Kostadin walczą z Turkami	256
128. O Filipie junaku i Królewiczu Marku	257
129. O tym, gdzie jest Królewicz Marko i kiedy powróci	259
Wykaz skrótów (<i>Katarzyna Lelewska, Andrzej Kołłątaj</i>)	261
Bibliografia (<i>Małgorzata Skowronek</i>)	263
Komentarze (<i>Katarzyna Lelewska, Andrzej Kołłątaj, Łukasz Mysielski</i>)	268
Słownik istot i pojęć mitycznych oraz bajkowych (<i>Katarzyna Lelewska, Andrzej Kołłątaj, Łukasz Mysielski</i>)	285
Słowniczek wyrazów obcych (<i>Małgorzata Skowronek</i>)	305
Indeks osób, przedmiotów i motywów charakterystycznych (<i>Małgorzata Skowronek</i>) . . .	307

Bułgarskie bajki i legendy ludowe – między uniwersalną a regionalną wizją świata

Edycja i komentarz prozy folklorystycznej to podejrzane zajęcie naukowe – przynajmniej z punktu widzenia czytelnika, dla którego bajka pozostaje albo bladym wspomnieniem z dzieciństwa, albo też – w najlepszym wypadku – wspomnieniem po przeczytanych w późnym dzieciństwie utworach Ernsta T. A. Hoffmanna, Aleksandra Puszkina, Hermana Hessego czy Karela Čapka, określonych przez samych autorów jako bajki. Może dlatego właśnie każdą antologię prozy folklorystycznej przyjmuje się zwykle jako lekturę dla dzieci czy wiecznych dzieci.

Paradoksem jest, że za taki stan rzeczy odpowiedzialni są do pewnego stopnia sami zbieracze, wydawcy i badacze dziedzictwa folklorystycznego, niezależnie od głoszonych przez siebie *explicité* czy *implicité* naukowych kryteriów doboru, klasyfikacji i interpretacji materiału. Dla rozwoju etnologii i folklorystyki europejskiej niepodważalna jest wartość wydanych przez braci Jakuba i Wilhelma Grimmów w latach 1812–1815 *Kinder- und Hausmärchen*. Mniej znaną rzeczą jest, że o ile starszy z braci, Jakub, profesor językoznawstwa, mający osiągnięcia w dziedzinie fonetyki niemieckiej, odnosił się rzeczowo i sumiennie do zbieranego materiału folklorystycznego, starając się wydać go w takiej postaci, w jakiej go od informatorów usłyszał i zapisał, młodszy, również z tytułem profesora, miał bardziej artystyczną wizję folkloru. Pomijając warianty, uznane za niewyszukane czy nieistotne, skracając bądź uzupełniając zapisane bajki, Wilhelm Grimm wprowadzał zmiany z przekonaniem, że w ten sposób uczyni je „bardziej literackimi”. Właśnie jego drogą wyruszą niemieccy romantycy (a i późniejsze pokolenia pisarzy europejskich), dla których bajka to nie kolektywny wytwór społeczności tradycyjnej, lecz indywidualny akt twórczy, powstały pod większym lub mniejszym wpływem tekstów folklorystycznych.

Różniczne sposoby naukowego, autorskiego i czytelniczego podejścia do bajki są chyba wynikiem wzajemnego niezrozumienia i różnego stosunku do europejskiej tradycji literackiej i folklorystycznej, co znów prowadzi do nieporozumień terminologicznych i metodologicznych. Ich główna przyczyna tkwi

w tym, że ani zapisywanie i badanie bajek nie zaczyna się od braci Grimm (jak chcieliby badający prozę ludową folklorysty), ani też tzw. bajka literacka, tj. baśń nie jest odziedziczonym po starożytności gatunkiem „czystym” (jak chcą historycy i teoretycy literatury).

W przedmowie do *Antologii bajki polskiej* Wacław Woźniowski pisze:

Najogólniej gatunek ten można określić jako krótki utwór narracyjny, zwykle wiersz zawierający od kilku do około stu wersów, którego podstawą jest paraboliczna fabuła sugerująca praktyczne pouczenie, sąd moralny lub inny pogląd ogólny przez przytoczenie jednostkowego przypadku¹.

To literaturoznawcze podejście do baśni (forma wierszowana, fabuła paraboliczna, dydaktyczna, moralizatorska puenta) odzwierciedla tradycję towarzyszącą cywilizacji europejskiej od antyku. Od utworów przypisywanych Ezopowi (VI w. p.n.e.), poprzez jego następców Fedrusa i Babriosa (I w. n.e.), autorów średniowiecznych i renesansowych, pisarzy baroku i oświecenia aż do naszych czasów pisze się baśnie i *pisze się o* baśniach. W literaturze polskiej traktaty poświęcone istocie, funkcjom i strukturze gatunku są szczególnie popularne w XVIII–XIX w.² Paraboliczna struktura tych utworów, relacja jednostkowość/ogólność dają autorom – poprzez alegorię – możliwość krytyki aktualnych wydarzeń politycznych, co czyni je wyjątkowo popularnymi w okresach utraconej niepodległości i autorytarnych reżimów. Z typologicznego punktu widzenia baśni dzieli się na dwie podstawowe kategorie: epigramatyczne i narracyjne, do których można dodać bajki dla dzieci i młodzieży oraz bajki o tematyce aktualnej (publicystyczne, polityczne), a w zależności od jej funkcji – na moralizatorskie (dydaktyczne) i filozoficzne³. Badacze podkreślają, że genezy gatunku należy poszukiwać w czasach prehistorycznych, ale relacje między bajką folklorystyczną a jej literacką siostrą nie są częstym obiektem badań.

Zupełnie inne stanowisko zajmują badacze folkloru. Dla nich baśń zdaje się nie istnieć, bajką jest każde *opowiadanie ludowe*, stworzone przez wyobraźnię poetkę, każda cudowna historia, niezwiązana z warunkami życia codziennego, ustny narracyjny utwór epicki o charakterze magicznym, przygodowym lub codziennym i o celu edukacyjnym lub ludycznym. Takie określenie (czy raczej szereg określeń), sformułowanych w większości przez uczonych niemieckich, jak Johannes Bolte, reprezentatywnych dla tzw. szkoły porównawczomitologicznej, okaże się mieć silny wpływ na badaczy bułgarskich. Spojrzenie na

¹ *Antologia bajki polskiej*, wyb. i oprac. W. Woźniowski, Biblioteka Narodowa, seria 1, № 239, Wrocław 1982, s. V.

² Zob. aneks *Bajka w świadomości teoretycznej*, [w:] *Antologia bajki polskiej...*, s. 3–69.

³ W. Woźniowski, wstęp do *Antologii bajki polskiej...*, s. XVII–XX.

historię zbierania, publikowania bułgarskiej prozy ludowej i badań naukowych nad nią dowodzi, że i w tym przypadku nieustanne wahanie pomiędzy „ludowym” a „literackim”, kolektywnym i indywidualnym, między tekstem literackim a folklorystycznym staje się jednym z głównych problemów metodologicznych bułgarskich zbieraczy, wydawców i badaczy bajek, legend i podań.

1. Zbieracze i badacze

W publikacjach poświęconych zbieraniu i upowszechnianiu bułgarskiej prozy ludowej w XIX i w początkach XX w.⁴ często wspomina się rok 1889, kiedy to w Sofii ukazał się pierwszy tom „Сборника за народни умотворения, наука и книжнина”⁵, a w nim artykuł głównego redaktora wydania, Iwana Sziszmanowa, *Znaczenie i zadania naszej etnografii*⁶ – pierwsza próba określenia naukowego paradygmatu badań nad folklorem bułgarskim. Od 1889 r. do dziś w SbNU⁷ opublikowano korpus prozy ludowej ze wszystkich regionów Bułgarii⁸.

Rok 1889 jest jednak granicą umowną, tak jak umowne są granice chronologiczne i terytorialne bułgarskiego Odrodzenia narodowego. Zainteresowanie folklorem jako „żywą przeszłością”, przejawem kolektywnego poetyckiego geniuszu narodowego jest wspólnym toposem narodowo-romantycznych strategii słowiańskich działaczy odrodzeniowych, pisarzy i uczonych w Serbii, Bułgarii, Czechach. Między 1826 r. a latami osiemdziesiątymi XIX w. w rozmaitych wydaniach opublikowano około sześćdziesięciu bajek⁹, a zainteresowanie różnymi gatunkami prozy ludowej przejawiają – zbierając je – tacy

⁴ O pierwszych zbieraczach i badaczach bułgarskiej prozy ludowej zob. Й. Коцева, *Прозаични жанрове*, [w:] *Етнография на България*, т. 3, София 1985, s. 267–293; Т. Ив. Живков, *За българската приказка, за нейните събирачи и проучватели*, BFP, s. 7–23. W BFP, s. 30–37, zob. też szczegółową bibliografię źródeł i publikacji naukowych, dotyczących bajki bułgarskiej (od poł. XIX w. do lat dziewięćdziesiątych XX w.). O najsłynniejszych zbieraczach i wydawcach prozy folklorystycznej zob. П. Динев, *Кузман Шанкарев – събирач на народни умотворения*, „Сборник на БАН”, кн. 34 (1940), s. 471–536; П. Динев, *Един от големите майстори – Марко К. Цепенков (1829–1920)*, BF, кн. 1 (1980), s. 5–12; Й. Коцева, *Приказките на Марко Цепенков*, BF, кн. 4 (1980), s. 53–65.

⁵ Od roku 1927 „Сборник за народни умотворения и народопис”.

⁶ *Значението и задачите на нашата етнография*, SbNU, т. 1 (1889), s. 1–64.

⁷ Zob. Wykaz skrótów.

⁸ Do 2002 r. ukazały się 62 tomy. W druku jest t. 63, zawierający pieśni folklorystyczne z regionu Sakaru.

⁹ P. Syrk, *Ein bibliographisches Beitrag zur bulgarischen Märchenliteratur*, „Archiv für slavische Philologie”, 6 (1882), s. 130–133.

pisarze odrodzeniowi, jak Georgi Sawa Rakowski (1821–1867)¹⁰, Ljuben Karawelow (1835–1879)¹¹ czy Petko R. Sławejkow (1827–1895)¹². Może wypada tu zaznaczyć, że w okresie tym zainteresowanie folklorem nie tylko wśród Bułgarów, ale i innych narodów bałkańskich jest szczególnym rodzajem kompensacyjnego przezwycięzania braków cywilizacyjnych. Nowoczesna kultura narodowa pojawia się niemal w próżni, ponieważ łączność pomiędzy średniowieczem a Nowymi Czasami jest mocno zachwiana. Może właśnie dlatego Odrodzenie narodowe szuka oparcia i autorytetu bądź w obcej, europejskiej tradycji literackiej (intensywna obecność literatury przekładanej jako komponent kultury narodowej), bądź też w rodzimej ustnej twórczości ludowej, która jest nie tylko przejawem poetyckiego geniuszu narodu, lecz także źródłem indywidualnej weny twórczej. W tym okresie obserwuje się też mieszanie dwu tendencji: pisarze bułgarscy zwracają się ku bajce literackiej i opracowują rodzimy materiał ludowy w duchu utworów Ezopa, La Fontaine’a, Iwana Kryłowa (P. Sławejkow), a w podręcznikach szkolnych publikują parafrazy bajek Ezopa (Petyr Beron w wydany w 1824 r. tzw. *Elementarzu rybnym*). Należy przypomnieć, iż wspomniani autorzy nie używają terminu „bajka”, którym określają prozę folklorystyczną. Własne lub tłumaczone utwory nazywają „baśniami” albo „parabolami”, podkreślając tym sposobem moment autorski i odnosząc się jednocześnie do tradycji zachodnioeuropejskiej.

Zainteresowanie twórczością ludową nasila się po wyzwoleniu Bułgarii spod jarzma tureckiego (1878 r.) i z pewnością ma bezpośredni związek z nieprzeżyty dotąd w pełni Odrodzeniem narodowym, które (lub pewne jego aktywne elementy) zdaniem niektórych autorów, trwa aż do wojen bałkańskich i I wojny światowej¹³. Właśnie w tym okresie SbNU staje się periodykiem, który gromadzi najślynniejszych badaczy i zbieraczy folkloru. To absolwenci uniwersytetów zachodnioeuropejskich i rosyjskich, wychowani w duchu nowych wówczas teorii i szkół mitologicznych i filologicznych. Tak wspomniany wyżej I. Sziszmanow, jak i Michaił Dragomanow (1841–1895), który po wyzwoleniu osiadł w Bułgarii czy szczególnie Michaił Arnaudow (1878–1978) próbują przewartościować teoretycznie zbierany i publikowany w SbNU materiał folklorystyczny w duchu poglądów panujących w europejskiej humanistyce II poł.

¹⁰ Г. С. Раковски, *Показалец или ръководство как да се изискват и издират най-стари чърти нашего бития, языка, народопоконения, старого ни правления, славного ни прошествия и проч.*, Одесса 1859.

¹¹ Л. Каравелов, *Памятники народного быта болгар. Издаваемые Любеном Каравеловым*, кн. 1, Москва 1861.

¹² П. Р. Славейков, *Съчинения. Пълно събрание*, т. 5: *Басни, драматични опити, пътеписи, литературно-критически статии*, съст. С. Баева, София 1974. Więcej o odrodzeniowych zbieraczach prozy folklorystycznej zob. w artykule: Й. Коцева, *Прозаични жанрове...*, s. 267–268.

¹³ Н. Генчев, *Българското Възраждане*, София 1987.

XIX w. szkół: komparatystycznej, kulturowo-historycznej i migracyjnej¹⁴. Młodzi bułgarscy uczeni usiłują zachęcać do współpracy znanych badaczy zagranicznych; w SbNU publikuje m.in. ukraiński mediewista i folklorysta, wydawca apokryficznych tekstów średniowiecznych Iwan Franko¹⁵. Szczególne zasługi dla popularyzacji folkloru bułgarskiego za granicą ma czeski sławista Jiří Polívka, który nie tylko publikuje w SbNU swoje studia¹⁶, ale wykorzystuje prozę bułgarską w wydanych wspólnie z J. Boltem *Notatkach do dziecięcych i domowych bajek braci Grimm*¹⁷. Należy przypomnieć, że w końcu XIX w. Polívka popularyzuje bajki bułgarskie również w Polsce¹⁸. Ten sam autor wydaje w Pradze bajki zapisane przez bośniackiego archeologa, historyka i zbieracza folkloru, Stefana Verkovicia (1827–1893)¹⁹.

Jedną z głównych perspektyw ukazanych w studium programowym *Znaczenie i zadania naszej etnografii* jest określenie specyfiki gatunkowej i klasyfikacja prozy folklorystycznej. W 1905 r. M. Arnaudow wydał swój indeks bajek bułgarskich²⁰, który do końca XX w. pozostawał jedyną metodologiczną pomocą dla etnologów i folklorystów zajmujących się prozą ludową. O wysokim poziomie ówczesnej humanistyki bułgarskiej świadczy fakt, iż swoim dziełem „Michail Arnaudow wyprzedza o całych sześć lat znany międzynarodowy indeks motywów bajkowych autorstwa A. Aarne, proponując klasyfikację opartą na podobnych zasadach”²¹. Zakrawa na paradoks, że raczkująca zaledwie od kilkudziesięciu lat bułgarska etnologia i folklorystyka zdołała zdobyć silną pozycję jako szkoła w tak przekonujący sposób. Paradoks ten jest jednak pozorny, a ów sukces to następstwo przynajmniej trzech czynników: zastosowania przez uczonych nowoczesnych teorii i metodologii, ich współpracy ze zbieraczami wychowanymi w tradycji odrodzeniowej i wreszcie – w samej specyfice bułgarskiej prozy folklorystycznej, która, roz-

¹⁴ Reprezentatywne dla tego typu badań są studia M. Dragomanowa, zob. np. М. Драгоманов, *Славянските сказания за пожертвование на собствено дете*, SbNU, t. 1 (1889), s. 65–96; i d e m, *Забележки върху славянските религиозни и етически легенди*, SbNU, t. 7, s. 245–310; t. 8 (1892), s. 254–314; t. 10 (1894), s. 3–68; s. 511–516.

¹⁵ Ив. Франко, *Притчата за еднорога и нейният български вариант*, SbNU, t. 13 (1896), s. 570–620.

¹⁶ И. Полишка, *Магьосникът и неговият ученик. Сравнителна фолклорна студия*, SbNU, t. 15 (1898), s. 393–448; i d e m, *Le chat botté*, SbNU, t. 16–17 (1900), I, s. 782–841.

¹⁷ J. Bolte, J. Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, t. 1–4, Leipzig 1913–1932.

¹⁸ Zob. jego studium *Doktor Wszystkowiedz*, „Wisła”, 11 (1897).

¹⁹ S. Verković publikuje kilka bajek jeszcze w 1868 r. w wydanej w Moskwie książce *Описание быта болгар, населяющих Македонию*. Wiele lat po jego śmierci P. Ławrowowi i J. Polívce udaje się wydać prozę folklorystyczną z jego archiwum w: *Lidové povídky jihomakedonské*. Z rukopisů St. Verkovičových vyd. P. Lavrov i J. Polívka, Praha 1932.

²⁰ М. Арnaudов, *Българските народни приказки. Опит за класификация*, SbNU, t. 21 (1905), s. 1–110.

²¹ Т. Ив. Живков, *За българската приказка...*, s. 7.

patrywana w kontekście ogólnobałkańskim, zawiera (podobnie zresztą jak pozostałe bałkańskie kultury ludowe) wiele elementów archaicznych, pozwalających na rekonstrukcję starożytnych mitów, mitycznych postaci, wierzeń i obrzędów.

Współpraca „uczony – zbieracz” prowadzi w praktyce do powstania „bułgarskiej szkoły folklorystycznej”²². Materiał zebrany i wydany w SbNU poddawany jest refleksji naukowej, a więc tekst folklorystyczny i naukowy bezustannie się wzajemnie w sobie „przeglądają”. Publikowane bajki, legendy i podania stają się natychmiast (bądź niemal natychmiast) obiektem komentarza naukowego – i odwrotnie: często etnolog stymuluje i tworzy ramy metodologiczne pracy terenowej zbieracza, redaguje teksty, pomaga przygotować wydanie. Przykładem owocnej współpracy łączącej empirię z refleksją naukową są związki I. Sziszmanowa i innych współpracowników SbNU z Markiem Cepenkowem (1829–1920) z jednej strony, z drugiej – z Kuzmanem Szapkarowem (1834–1909).

Początek folklorystyki bułgarskiej wiąże się ze zbieraniem materiału folklorystycznego z Macedonii, a opublikowany w Zagrzebiu w 1861 r. przez pochodzących ze Strugi braci Dimitra i Konstantina Miładinowów (1810–1862, 1830–1862) zbiór *Bułgarskie pieśni ludowe*²³, razem z książką Verkovicia *Pieśni ludowe Bułgarów macedońskich* (1860), daje pierwszy pełniejszy obraz bogactwa bułgarskiej twórczości ludowej. Warto odnotować fakt, iż w zbiorach tych opublikowano kilka bajek i legend, a w tym samym czasie S. Verković kompletuje obszerne archiwum prozy ludowej, wydane po jego śmierci w Pradze. Romantyczno-odrodzeniowy patos braci Miładinowów udziela się i kolejnemu pokoleniu zbieraczy z Macedonii. Urodzony w Prilepie M. Cepenkow po wyzwoleniu Bułgarii osiada w Sofii, gdzie – z pomocą I. Sziszmanowa – wydaje w SbNU pieśni, bajki, legendy i podania ze swojego rodzimego miasta i jego okolic, a także z regionów Botewgradu, Samokowa i in. Pozostawia po sobie bogate archiwum, przechowywane w Bułgarskiej Akademii Nauk, w którym widać uwagi redaktorskie Sziszmanowa (z całą pewnością część materiału przygotowywana była do druku). Ale M. Cepenkow nie dożył tego wydania. Na podstawie jego archiwum i tekstów opublikowanych przezeń w SbNU materiały folklorystyczne zebrane przez tego rzemieślnika i kupca z Prilepu wydane zostały po jego śmierci dwukrotnie, w Skopje i w Sofii²⁴.

²² Autorem terminu jest Todor Iwanow Żiwkow. Zob. Т. Ив. Ж и в к о в, *Още няколко думи за фолклорната култура*, „Език и литература”, кн. 6 (1991), s. 43–56.

²³ Zob. wyd. fototyp. *Български народни песни събрани от братя Миладиновци Димитрия и Константина и издани от Константина*, София 1981. W 1962 r. ta sama książka wychodzi w Skopje pt. *Миладиновци. Сборник 1861–1961*.

²⁴ М. К. Ц е п е н к о в, *Македонски народни умотворби*. Гл. уредник К. Пенушлиски, т. 1–10, Скопје 1962; М. К. Ц е п е н к о в, *Фолклорно наследство в 6 тома*, т. 1: *Автобиография. Песни. Пословици и характерни думи*, София 1998 (do r. 2005 ukazały się trzy tomy).

Pochodzący z Ochrydy K. Szapkarew jest odrodzeniowym (pod względem swego przygotowania) zbieraczem i jednocześnie dobrze przygotowanym merytorycznie badaczem bułgarskiej prozy ludowej. Jego związek z poprzednim pokoleniem folklorystów jest nie tylko duchowy, ale i rodzinny – jest zięciem D. Miładinowa. W odróżnieniu od M. Cepenkowa za życia wydaje zebrane w Macedonii, Sołuniu, Gewgellii, Dojranie, Samokowie, Pirdopie i innych regionach Bułgarii bajki i pieśni w swoim *Zbiorze mądrości ludowej* (1892–1894)²⁵. Była to jego pierwsza poważna praca, uwzględniająca nowoczesne zasady edycji, dzięki której folklor bułgarski stał się popularny w międzynarodowych środowiskach naukowych – pozytywne recenzje dzieła Szapkarewa napisali Aleksander Wiesiełowski, J. Polívka i in.²⁶

Fakt, iż pierwszych zapisów ludowych pieśni i prozy dokonano w Macedonii, przyczynia się do powstania pewnego pozanaukowego (lub raczej okołonaukowego) napięcia, które jest następstwem zdefiniowanych w późniejszym czasie doktryn geopolitycznych. Kwestia tożsamości narodowej folklorystów z Macedonii przenosi się na ich dzieła: jeśli założymy *a priori*, że są Bułgarami (taka bowiem była świadomość narodowa XIX-wiecznej inteligencji w tym regionie Bałkanów), to i zebrany przez nich folklor jest bułgarski. I odwrotnie: skoro urodzili się w Prilepie, Ochrydzie czy Strudze (tj. na terenie dzisiejszej Macedonii), zapisane przez nich w tym regionie pieśni i bajki nie mogą być inne niż macedońskie. Manipulacje wokół autorów (obecnych jednocześnie w dwóch kulturach narodowych, bułgarskiej, ukształtowanej wcześniej, i macedońskiej – później), słusznie określane jako „folkloryzm polityczny”²⁷, są często zabawne, niekiedy nawet twórczo-zabawne: uczeni bułgarscy i macedońscy ścigają się, kto szybciej i gdzie wyda prace braci Miładinowów czy M. Cepenkowa i jak zmieni tytuł, ażeby wpisać je we własny paradygmat narodowo-kulturowy (jak w przypadku tytułu macedońskiego wydania zbioru Miładinowów). Ale ten wyścig po korytarzach świadomości narodowej niesie też wiele zagrożeń dla interpretacji bałkańskiej kultury ludowej jako całości i prozy ludowej w szczególności:

Kwestia taka byłaby oczywiście kwestią tylko indywidualnych losów i indywidualnych dramatów, gdyby materiał zebrany przez owych zbieraczy, wydany czy nie, nie znalazł się pod wpływem poglądów, które znacząco zmieniają nie tylko wyobrażenia, ale i chronotop i istotę

²⁵ Wydany krytycznie powtórnie w II poł. XX w. Zob. К. Шапкарев, *Сборник за народни умотворения в четири тома*. Ред. колегия П. Динев и С. Стойкова, София 1968–1973. Prozę folklorystyczną zamieszczono w t. 4.

²⁶ Zob. np. И. Поливка, *Бележки върху приказките в Шапкаревия “Сборник от български народни умотворения”*, SbNU, t. 18 (1901), s. 605–640.

²⁷ Zob. Т. Ив. Живков, *Марко Цепенков и неговото дело*, [w:] М. Цепенков, *Фолклорно наследство в 6 тома*, т. 1, s. 10.

kultury bułgarskiej, chronotop i istotę kultury Słowian Południowych, i, co szczególnie ważne, bałkańskiej wspólnoty etnokulturowej²⁸.

Nie zatrzymywałbym się na tych problemach, które, moim zdaniem, nie mają bezpośredniego związku z prawdziwym badaniem i edycją bułgarskiego folkloru, ale czynię to z dwóch przyczyn. Pierwsza jest *sensu stricto* naukowa. Jeśli przyjmiemy, że „bułgarska szkoła folklorystyczna” oznacza nie tylko ścisłą współpracę folklorystów i zbieraczy, lecz także powstałe na gruncie tej współpracy poważne studia teoretyczne dotyczące klasyfikacji, rozwoju historycznego i struktury archaicznej prozy narracyjnej i nienarracyjnej tego regionu Bałkanów, to nie możemy pominąć faktu, iż ideologiczne w swojej naturze spory skierowały badania części bułgarskich, macedońskich i innych uczonych – folklorystów i etnologów na drogę wiodącą donikąd. Tak dzieje się w niemal wszystkich przypadkach, kiedy polityka i ideologie mieszają się do humanistyki. Pytania o świadomość narodową, o kulturę narodową zastępują problemy związane z istotą i artystycznymi cechami charakterystycznymi kultury ludowej. Przyczyna druga jest konsekwencją decyzji o charakterze praktycznym, odnoszących się do przygotowania niniejszej antologii do druku: włączono do niej teksty z Macedonii, zebrane w II połowie XIX w., ponieważ autor wyboru dokonał go z przekonaniem, iż zapisane zostały wtedy, gdy stanowiły bułgarski i jednocześnie wspólny kapitał kulturowy Słowian Południowych.

Błędem jednak byłoby twierdzić, iż pomiędzy latami dziewięćdziesiątymi XIX w. a wojnami bałkańskimi i I wojną światową w SbNU wydaje się prozę folklorystyczną jedynie z Macedonii. Należy podkreślić, że i M. Cepenkov, i K. Szapkarew zapisują materiały tak z głębi kraju, jak i z terytoriów znajdujących się dziś w Grecji, ale zamieszkałych wówczas przez ludność bułgarską. Współpracownicy SbNU częściej zwracają uwagę na Bułgarię centralną, Rodopy, region Sofii. W 1913 r. M. Arnaudow publikuje wyniki swoich badań terenowych poświęconych folklorowi Eleny i jej okolic (góry Bałkan)²⁹. W dwudziestoleciu międzywojennym ten sam autor zamieszcza w SbNU materiały z innych regionów kraju, głównie z okręgu sofijskiego³⁰. Ponieważ wyżej wspomniano o czasach po I wojnie, należałoby też powiedzieć parę słów o procesie towarzyszącym badaniom nad prozą ludową, charakterystycznym zresztą dla większości krajów europejskich jeszcze sprzed czasów braci Grimm, który w Bułgarii, dzięki pewnym doktrynom estetycznym oraz ideologicznym, zdobywa wyjątkowy odcień. Chodzi o stosunek do bajki, legendy i podania jako szczególnych gatunków literackich i wynikające stąd rozumienie zmian i manipulacji tekstami.

²⁸ Tamże.

²⁹ W SbNU, t. 27 (1912).

³⁰ Np. w SbNU, t. 38.

2. Proza folklorystyczna jako szczególny rodzaj literatury

Bajkę bułgarską uważano za utwór literacki jeszcze w Odrodzeniu, kiedy to brak własnej literatury uzupełniany był tekstami folklorystycznymi, przedstawianymi jako „poetyckie utwory ludowe”. W dziennikach, magazynach, czytaniach i chrestomatiach publikuje się bajki ludowe i baśnie literackie, tłumaczone z języków obcych na równi z bułgarskimi i tłumaczonymi utworami prozatorskimi.

Inne, ale równie „literackie” jest podejście twórców bułgarskiej szkoły folklorystycznej, będących jednocześnie literaturoznawcami i etnologami (raczej literaturoznawcami, niż etnologami). I. Sziszmanow i M. Arnaudow pozostawiają cenne studia z dziedziny historii odrodzeniowej i nowej literatury bułgarskiej oraz psychologii twórczości literackiej. Chcąc nie chcąc odnoszą teksty folklorystyczne do literatury, nazywając je „opowieściami poetyckimi”, dla których charakterystyczna jest „poetycka fabularyzacja”³¹. Co więcej – nie doceniają anonimowości i kolektywności tekstu ludowego; zdaniem M. Arnaudowa bajki mają swego *konkretnego autora*, który w procesie przekazywania tekstu przez wieki uległ zapomnieniu³².

Literackie podejście do prozy folklorystycznej i jej recepcji jako utworu artystycznego szczególnego rodzaju ułatwia też sposób przedstawienia: tak w SbNU, jak i w różnych zbiorach i antologiach są one (z konieczności) wyrwane z kontekstu, tj. z obrzędu. Dzieli się je na „magiczne”, „z życia rodziny”, „bajki o zwierzętach” itd. Niedoświadczony czytelnik będzie w nich poszukiwać literackości i – rzecz jasna – znajdzie ją, ponieważ proza folklorystyczna jest specyficznym rodzajem kultury, którą, oddzieloną od środowiska jej bytowania, można analizować i przyjmować z różnych pozycji. Podobnie estetyczny stosunek do folkloru bułgarskiego, jego poetyckiej prostoty i wstydliwej niewinności ujawnia m.in. jeden z prekursorów bułgarskiego modernizmu – Penczo Sławejkow (1866–1912)³³. Jego artykuł *Bułgarska pieśń ludowa*, poświęcony przede wszystkim poezji ludowej, odnosi się częściowo również do prozy ludowej (legend etiologicznych). W tym przypadku jednak nie są najważniejsze osobiste preferencje gatunkowe znanego poety i myśliciela. W jego tekście widać jednocześnie stary, odrodzeniowy, odziedziczony z pewnością po ojcu, Petku R. Sławejkowie stosunek do twórczości ludowej jako substytutu brakującej w epoce niewoli tureckiej literatury wysokiej, jak i nowe przygotowanie czytelnicze, poszukujące w bułgarskiej poezji i prozie ludowej cnót i wartości moralnych, od zawsze właściwych narodowi bułgarskiemu. Oto dwa cytaty wspierające tę tezę:

³¹ М. Арnaudов, *Очерци по българския фолклор*, т. 2, София 1969, s. 8–9.

³² Тамże. Zob. też: Т. Ив. Живков, *За българската приказка...*, s. 15.

³³ П. Славейков, *Българска народна песен*. Сут. за: *Защо сме такива. В търсене на българската културна идентичност*, съст. И. Еленков, Р. Даскалов, София 1994, s. 49–71.

Pieśni ludowe nie są dziełami jednej osoby i nikt spośród tych, którzy je śpiewają czy którzy je zapisują, nie jest ich autorem. Tak jak wszędzie, tak i u Bułgarów pieśni ludowe są wytworem siły poetyckiej całego narodu, owocem jego poetyckiego natchnienia... Naród pozbawiony wpływów „sztucznej” poezji, dał w nich wyraz temu, co najpiękniejsze i najbardziej charakterystyczne, a co żyje w jego duszy. I są one jedynym objawieniem bułgarskiego ducha w czasie jego przez pięć wieków niewolniczego życia³⁴.

I dalej:

Spśród wszystkich pieśni, w których odzwierciedla się codzienne życie Bułgara, najlichniesze są miłosne... W miłości Bułgar nie jest takim egoistycznym samcem jak Serb, deklamator jak Grek, niewolnikiem jak Rumun, nie jest gorący jak Włoch ani sentymentalnie chłodny jak Niemiec o żyłach wypełnionych piwem zamiast krwi. Nieśmiało i delikatnie wyraża swoje uczucia, a nawet dzieli je ze swoją towarzyszką życia. W ukochanej dziewczynie Bułgar widzi zawsze swoją przyszłą żonę, która to okoliczność wystarczająco dobrze wyjaśnia, dlaczego ton i wyraz jego pieśni ludowych są tak czyste³⁵.

Słowa i sformułowania takie jak „poezja”, „siła poetycka”, „natchnienie poetyckie”, „ciemne legendy z dawno zapomnianych czasów”, łączą się z następującymi określeniami folkloru: „nieśmiały”, „delikatny”, „czysty”. Można spierać się, czy opinie P. Sławejkova są próbą analizy samej twórczości ludowej, czy nie są raczej wynikiem dalece osobistego stosunku do istoty poezji: liryka miłosna poety jest właśnie „nieśmiała” i „czysta”; we własnej twórczości wykorzystuje też pieśni ludowe, wybierając te, które odpowiadają jego koncepcji o wyrażaniu w nich wartości moralnych i duchowych Bułgarów. Podobna hipoteza może być oczywiście obiektem porównawczej analizy literaturoznawczej. Dla historii recepcji przez środowisko bułgarskie folkloru jako całości i prozy folklorystycznej w szczególności istotne jest, że artykuł P. Sławejkova opisuje podejście społeczeństwa nowoczesnego, które zerwało z tradycyjnymi formami kultury i poszukującego w twórczości ludowej literackości, wartości moralnych i cnót, nawiązując tym sposobem do starego, przedromantycznego rozumienia bajki jako utworu literackiego będącego gatunkiem prozy moralizatorskiej o funkcjach utylitarnych.

Po wyzwoleniu bajki literackie pisze Stojan Michajłowski (1855–1907). Jego utwory zdają się najpełniej odpowiadać wymaganiom gatunku baśni filozoficznej i publicystycznej: są to wiersze o strukturze parabolicznej, w których poprzez alegorie krytykuje się bułgarskie obyczaje polityczne. Mimo iż „baśnie” S. Michajłowskiego z upływem czasu stają się lekturą popularną, wręcz podręcznikową, twórczość owego oryginalnego autora nie znajduje naśladowców.

³⁴ Tamże, s. 54.

³⁵ Tamże, s. 66.

Po I wojnie światowej w stronę bajki zwracają się inni znani pisarze: Nikołaj Rajnow (1889–1954)³⁶, Anieł Karalijczew (1902–1972)³⁷, Ran Bosilek (1886–1958)³⁸. W twórczości dwóch ostatnich, cieszących się sławą mistrzów narracji, imponujący korpus prozy ludowej został wykorzystany i opracowany dla celów pedagogicznych i moralizatorskich: autorzy wybierają teksty, które najmłodszym czytelnikom niosą wyraźne przesłanie, zmieniają je zgodnie z własnym gustem, czynią „literackimi” i wcale nie kryją swojej ingerencji – nie wydają bajek „autentycznych” ani też nie tworzą własnych, „autorskich”, lecz adaptują prozę ludową. Tak dobrane i autorsko opowiedziane utwory, wydawane i wznawiane do czasów najnowszych, kształtują masowy gust czytelników oraz popularne rozumienie prozy ludowej jako wyboru krótkich, „skromnych i niewinnych” historii, opowieści niewiarygodnych albo humorystyczno-bytowych z umoralniającą puentą.

Inne stanowisko zajmuje N. Rajnow. W jego strategii można odnaleźć wyraźne paralele do myśli Novalisa, iż każdy utwór jest bajką, wytworem fantazji autora. To specyficzne podejście neoromantyczne widać w wyborze bajek magicznych – N. Rajnow interesuje się fabułami nadprzyrodzonymi, tajemniczymi, cudownymi, świadomie szuka paraleli ze wschodnią prozą ludową, dodatkowo archaizuje język wybranych tekstów. Zainteresowania pisarza folklorem bułgarskim nie powinno się rozpatrywać w oderwaniu od jego fascynacji wschodnią ezoteryką, gnostycyzmem, manicheizmem i innymi doktrynami dualistycznymi, które są impulsem dla powstania *Legend bogomilskich*³⁹, stylizowanych na utwory „tajne”, „apokryficzne”. Opowiedziane „własnymi słowy” bajki i „bogomilskie” utwory N. Rajnowa pojawiają się w chwili, gdy humanistyka ponownie odkrywa naukę dualistycznej bułgarskiej herezji z X–XI w. Zbieżność tytułu książki pisarza z tytułem wydanego kilka lat później studium Jordana Iwanowa (1870–1947)⁴⁰ nie jest przypadkowa. Monografia, poświęcona tekstologicznej i historyczno-literackiej analizie pism bogomilskich i związanych z bogomilstwem apokryfów ma dla historii folklorystyki znaczenie szczególne. Zawarto w niej również teogoniczne, kosmogoniczne i antropogeniczne legendy ludowe; poszukuje się ich związku z literackimi tekstami pseudokanonicznymi. J. Iwanow jest jednym z rzadkich przypadków literaturoznawcy-mediewisty o dogłębnej znajomości mitologii i folkloru Słowian Południowych – za życia publikuje wyniki badań nad

³⁶ Н. Р а й н о в, *Най-хубавите български приказки*, София 1924; Н. Р а й н о в, *Юнак над юнаци. Български приказки*, София 1925.

³⁷ А. К а р а л и ч е в, *Български народни приказки*, София 1948.

³⁸ Р. Б о с и л е к, *Златното пиле. Преразкавал Ран Босилек*, София 1923; Р. Б о с и л е к, *Неродена мома. Преразкавал Ран Босилек*, София 1926.

³⁹ Н. Р а й н о в, *Богомилски легенди*, София 1916.

⁴⁰ Й. И в а н о в, *Богомилски книги и легенди*, София 1925.

panteonem pogańskim⁴¹, przygotowuje studium o bułgarskich pieśniach ludowych (wydane już po jego śmierci)⁴². W *Bogomilskich księgach i legendach* po raz pierwszy w bułgarskiej nauce stawia się poważnie pytanie o wzajemne relacje różnych typów kultury – ustnej i pisemnej. Monografia jest ważna także z innej przyczyny: autor, wykształcony w duchu szkoły kulturowo-historycznej, powtarza pewne ujęcia M. Dragomanowa i neguje przynależność bułgarskich legend etiologicznych do folkloru słowiańskiego, poszukując ich korzeni w rodzinie indoeuropejskiej.

Poglądy J. Iwanowa stanowią podatny grunt dla manipulacji ideologicznych i historiozoficznych. Wydawane przez A. Karalijczewa, Rana Bosileka i N. Rajnowa bajki, niezależnie od stawianych i realizowanych w nich różnych celów utylitarno-moralizatorskich lub historyczno-estetycznych, wpisują się w sytuację ogólnego kryzysu po I wojnie światowej, kładącego kres bułgarskim ideałom odrodzeniowym. Przeszłość, a szczególnie twórczość ludowa stanowią część idei odrodzenia wartości duchowych. Korzeni kultury poszukuje się już nie tylko we wspólnym dziedzictwie słowiańskim, lecz także w tradycji prabułgarskiej, irano-turkskiej. Odrodzeniowemu patosowi, podkreślającemu archaiczność i jednocześnie przynależność folkloru, języka i całej kultury do żywiołu słowiańskiego przeciwstawia się koncepcję wyjątkowości, odrębności od otoczenia (bogomilstwo jako inne, „twórcze” uzupełnienie, przeciwstawione prawosławiu, historia bułgarska jako specyficzne mistyczne przesłanie przeszłości). Próby spojrzenia w głąb własnej pamięci rodowej i poszukiwanie świadectw wyjątkowości pozwalają traktować dziedzictwo folkloru jako część szerszych, pravicowo-konserwatywnych w swojej istocie poglądów na zmianę struktury przestrzeni duchowej i socjalnej w Bułgarii w okresie międzywojennym⁴³.

3. Zbieracze i badacze II. Folklor jako szczególny typ kultury artystycznej

Krótkie spojrzenie na problemy związane ze zbieraniem, edycją i opracowaniem naukowym bułgarskiej prozy ludowej po 1944 r. pokazuje, że dziedziczony spór „za” czy „przeciw” prawu do literackich i literaturoznawczych interpretacji twórczości ludowej, kontynuowany również przez inne szkoły narodowe i tradycje do naszych czasów⁴⁴, nie jest obcy bułgarskiej etnologii

⁴¹ Й. Иванов, *Култ Перуна у южных славян*, Известия ОРЯС, т. 8 (1904), № 4, s. 140–174.

⁴² Й. Иванов, *Български народни песни*, София 1959. Jego studia nad folklorem zob. w: Й. Иванов, *Избрани произведения*, т. 1: *Литература, история, фолклор*, съст. и ред. Б. Ст. Ангелов, София 1982.

⁴³ И. Еленков, *Родно и дясно. Принос към историята на несбъднатия “десен проект” в България от времето между двете световни войни*, София 1988.

⁴⁴ Zob. np. Б. Н. Путилов, *Фольклор и народная культура*, Санкт-Петербург 1994.

i folklorystyce w okresie sprawowania władzy przez komunistów – przeciwnie, z czasem stanie się głównym problemem metodologicznym, zrodzi spory i podziały w ramach szkoły folklorystycznej.

Po 1944 r. kontynuuje swoje prace jeden z założycieli szkoły – M. Arnaudow, choć w okresie tym jego zainteresowanie prozą ludową ulega osłabieniu. Ogniwem łączącym „starych” i „młodych” zbieraczy i badaczy jest Petyr Dinekow (1910–1992)⁴⁵. Jego zainteresowanie twórczością ludową i relacjami „folklor – literatura” sięga jeszcze lat studenckich i asystenckich sprzed II wojny światowej⁴⁶, ale prawdziwy początek i jego instytucjonalna obecność w humanistyce datują się na koniec lat czterdziestych i lata pięćdziesiąte XX w. W 1949 r. wychodzi książka *Bułgarska poezja ludowa*, w której zajmuje się problemem granic gatunkowych terminu „bajka”⁴⁷. Rozwijając schematy klasyfikacyjne I. Sziszmanowa, M. Arnaudowa oraz innych uczonych, wprowadza następujący podział prozy folklorystycznej: bajki magiczne, bajki o zwierzętach i baśnie, bajki nowelistyczne i anegdoty, legendy i podania. Próbuje przy tym rozgraniczyć gatunki, kierując się nowymi ustaleniami teoretycznymi i metodologicznymi opartymi na opozycji „cudowność – brak cudowności” i odpowiednio proza „bajkowa” i „niebajkowa”, przy czym mianem „prawdziwych bajek” określa bajki magiczne, bajki o zwierzętach oraz baśnie i bajki nowelistyczne. W 1959 r. ukazuje się monografia P. Dinekowa *Folklor bułgarski*, która przez długie lata jest podręcznikiem uniwersyteckim i jednocześnie pełniejszą próbą naukowego podejścia do twórczości ludowej⁴⁸. P. Dinekow nie napisał drugiej części *Folkloru bułgarskiego*, twierdząc później, że folklorystyka zbyt się rozwinęła i wyprzedziła jego poglądy⁴⁹. Istotnie, ulegają one rewizji i przewartościowaniu w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. – w czasie, gdy do Bułgarii docierają nowoczesne strukturalne i kulturologiczne teorie mitologii i kultury tradycyjnej. Jako młody

⁴⁵ Zbiór studiów P. Dinekowa na temat bułgarskiej literatury i folkloru wydano również w języku polskim: P. D i n e k o w, *O bułgarskiej literaturze, folklorze i związkach z Polską*, red. J. Magnuszewski, Warszawa 1977. O twórczości literackiej P. Dinekowa zob.: С. С т о й к о в а, Л. Г р а ш е в а, Д. Л е к о в, М. Ц а н е в а, *Научното дело на акад. Петър Динеков*, [w:] *Литературознание и фолклористиката. В чест на акад. П. Динеков*, София 1983, s. 5–34. Autorem części o badaniach folklorystycznych P. Dinekowa jest S. Stojkova. Zob. też Н. С з а ж к а, *Petyr Dinekow jako badacz folkloru*, [w:] *Bułgarzy na Uniwersytecie Jagiellońskim w okresie międzywojennym*, red. J. Rusek, W. Stepniak-Minczewa, Kraków 2002, s. 91–97.

⁴⁶ W latach 1934–1935 P. Dinekow przebywa na stażu naukowym na Uniwersytecie Warszawskim. Interesuje się głównie literaturą polską, ale zapoznaje się też ze studiami nad folklorem J. Krzyżanowskiego, którego w swoich późniejszych pracach często cytuje.

⁴⁷ П. Д и н е к о в, *Българска народна поезия*, София 1949, s. 153–154.

⁴⁸ П. Д и н е к о в, *Български фолклор. Част 1*, София 1959. Jako podręcznik uniwersytecki monografia została wydana ponownie w 1972 i 1980 r.

⁴⁹ Zob. Й. Х о л е в и ч, *Учебникът („Български фолклор. Част 1”)*, [w:] *Традиция, приемственост, новаторство. В памет на Петър Динеков*, София 2001, s. 19.

doktorant, gdzieś w początkach lat osiemdziesiątych, uczestniczyłem w zebraniu koła folklorystycznego przy Katedrze Nowej i Najnowszej Literatury Bułgarskiej Uniwersytetu Sofijskiego (z którego to Koła wyszło wielu dobrych, znanych dziś folklorystów i antropologów kultury). Studenci zaprosili na spotkanie P. Dinekowa, a w powietrzu unosił się duch negacji jego pracy naukowej, a szczególnie *Folkloru bułgarskiego*. Pewien młody gniewny student (dziś już nie tak młody etnolog) zapytał profesora, czy planuje napisać drugą część książki (pytanie było, rzecz jasna, retoryczne, a P. Dinekow ogłosił, że kontynuacji najprawdopodobniej nie będzie). W nowszych czasach było rzeczą oczywistą, że stare ujęcia folkloru zostaną zastąpione nowymi, bardziej nowoczesnymi. Oceniając jednak spuściznę naukową P. Dinekowa nie wolno zapominać, że był nie tylko uczonym, lecz także *instytucją*: we wczesnych latach siedemdziesiątych założył Instytut Folkloru przy Bułgarskiej Akademii Nauk, w 1975 r. z jego inicjatywy ukazał się pierwszy numer wydawnictwa Instytutu *Folklor bułgarski*; popularyzował (przygotowane ze współpracownikami) serie *Bułgarska twórczość ludowa* (12 tomów) i *Bułgarska poezja i proza ludowa* (7 tomów). Od założenia Instytutu Folkloru istnieje przy nim archiwum, które razem z archiwami Bułgarskiej Akademii Nauk i Instytutu Etnografii stanowi jedno z najbogatszych zasobów zbieranej po 1970 r. poezji i prozy ludowej.

Oceniając teoretyczny wkład P. Dinekowa w badania nad kulturą ludową należy mieć na uwadze fakt, iż jest on uczniem M. Arnaudowa i J. Iwanowa, i że podobnie jak oni, jest przede wszystkim literaturoznawcą, a później dopiero folklorystą. Jego spojrzenie na twórczość ludową jest „obciążone literacko”; patrzy na nią jak na szczególny rodzaj literatury pięknej. Podejście takie ma swoje dobre strony – P. Dinekow jest jednym z pierwszych bułgarskich uczonych, którzy zwracają się ku „literaturze ludowej”, stojącej na granicy folkloru i lektur popularnych⁵⁰, stymuluje badania mediewistów poszukujących związku między piśmiennictwem pseudokanonicznym i folklorem⁵¹. Jednocześnie jego koncepcje poezji i prozy ludowej nie przekraczają granic teoretycznych, wyznaczonych przez jego nauczycieli jeszcze w końcu XIX w. i niezależnie od prób, zmierzających do przedstawienia spuścizny P. Dinekowa jako współczesnego, kulturologicznego i interdyscyplinarnego spojrzenia na kulturę tradycyjną⁵², można stwierdzić, że jego badania reprezentują nurt starej, przedwojennej tradycji, ale wraz z instytucjonalnymi wysiłkami profesora przygotowują grunt zarówno dla nowego teoretycznego przemyślenia bułgarskiej prozy folklorystycznej, jak i zbierania i archiwizowania materiałów terenowych z różnych krańców Bułgarii.

⁵⁰ П. Диневков, *Между фолклора и литературата*, София 1978.

⁵¹ Д. Петканова, *Апокрифна литература и фолклор*, София 1978.

⁵² А. Кулагина, *Проблемы теории фольклора в трудах академика Петра Динеева*, [w:] *Традиция, приемотвеност, новаторство. В памет на Петър Диневков*, София 2001, s. 21–25.

Jedną z pierwszych poważnych prób przewyciężenia starych paradygmatów naukowych jest książka Lubomiry Parpułowej *Bułgarskie bajki ludowe*⁵³ – udana próba nowego odczytania prac Włodzimierza Proppa z dziedziny strukturalno-synchronicznych badań nad morfologią bajki magicznej⁵⁴, jak i jego obserwacji dotyczących pochodzenia i rozwoju historycznego tego gatunku⁵⁵. Autorka pozostaje również pod wpływem strukturalno-typologicznych badań Eleazara Mielecinskiego. Monografia ta jest poświęcona wyłącznie poetyce bułgarskiej bajki ludowej, a dokładniej jej charakterystycznym cechom gatunkowym i analizie morfologicznej jej struktury. Inna wartość książki L. Parpułowej kryje się w jej wnioskach z typologicznego porównania bułgarskiej prozy folklorystycznej z europejskimi i bałkańskimi bajkami magicznymi, ukazującego zbieżności kompozycji, metamorfoz gatunkowych i różnic świadczących o specyficznych cechach bułgarskich wariantów międzynarodowych typów fabuł, służących do konstruowania folklorystycznego modelu świata (brak formuł początkowych, rzadkie użycie formuł medialnych i końcowych, szczególne rozdysponowanie zadań i sposobów ich rozwiązania przez cara i carewnę itd.).

W omawianym okresie pojawiają się badania literaturoznawcze, poświęcone poetyce gatunków folklorystycznych i relacjom między folklorem i literaturą w okresie Odrodzenia narodowego Słowian Południowych⁵⁶. Wyjątkową wartość, moim zdaniem niedocenioną przez etnologów i literaturoznawców, posiada wydana w 1976 r. przez Nikołą Georgiewa monografia *Bułgarska pieśń ludowa*⁵⁷, ukazująca możliwości i granice literaturoznawczej analizy folkloru, rozpatrywanego jako teksty poetyckie interpretowane poza kompleksem obrzędowym.

Nowy etap badań twórczości ludowej, przewyciężający pewne ograniczenia synchronicznego, strukturalno-typologicznego podejścia do kultury folklorystycznej w pracach etnologów i literaturoznawców wiąże się z nazwiskiem Todora Iwanowa Żiwkova, który w II połowie lat siedemdziesiątych XX w. opublikował kilka artykułów oraz monografię *Naród i pieśń*⁵⁸, gdzie po raz pierwszy sformułował swój pogląd na folklor jako szczególny typ kultury. Poglądy T. Iw. Żiwkova, wyraźnie pod wpływem prac Claude Lévi-Straussa⁵⁹,

⁵³ Л. Парпулова, *Българските вълшебни приказки*, София 1978.

⁵⁴ W. Пропп, *Морфология байки*, Warszawa 1976.

⁵⁵ W. Пропп, *Historyczne korzenie bajki magicznej*, Warszawa 2003.

⁵⁶ Б. Ничев, *Увод в южнославянския реализъм*, София 1971.

⁵⁷ Н. Георгиев, *Българската народна песен. Изобразителни принципи, строеж, единство*, София 1976. Zob. też recenzje książki L. Parpułowej (BF, nr 1 (1978)) i S. Bojadzieva („Литературна мисъл”, nr 7 (1978)).

⁵⁸ Т. Ив. Живков, *Народ и песен*, София 1977.

⁵⁹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970.

E. Mielecinskiego⁶⁰ i pewnych marksistowskich ujęć wybranych socjo-regulacyjnych funkcji sztuki, można sprowadzić do następujących tez: folklor jest szczególnym typem twórczości artystycznej – powstającym, przyjmowanym i rozprzestrzenianym kolektywnie, ustnym i anonimowym, „typem kultury artystycznej”, „systemem regulacji działalności praktyczno-duchowej” w danym kolektywie etnicznym, „środowiskiem bezpośredniego obcowania poprzez tekst artystyczny”⁶¹. T. Iw. Żiwkowa zajmują również badania nad prozą folklorystyczną – przede wszystkim nad podaniami historycznymi. Na uwagę zasługują dokonane przezeń obserwacje socjologicznych aspektów tradycyjnej narracji, dotyczące bajki jako sposobu komunikacji, przekazu wiedzy oraz formy socjalizowania jednostki⁶². Kulturologiczne podejście autora i szczególnie jego ujęcie synkretycznego charakteru kultury ludowej jako systemu, w którym poszczególne podsystemy wzajemnie na siebie wpływają, okazują się bodźcem dla nowych badań nad bułgarskimi bajkami, legendami i podaniami, rozpatrywanymi w szerszym, mitologicznym kontekście. Podobnie jak P. Dinekow, również T. Iw. Żiwkow staje się w bułgarskiej folklorystyce lat osiemdziesiątych i początku dziewięćdziesiątych XX w. *instytucją*: jest dyrektorem Instytutu Folkloru, reanimatorem studenckiego koła folklorystycznego Uniwersytetu Sofijskiego, inicjatorem badań terenowych na obszarze całego kraju. Z dzisiejszej perspektywy wątpliwości budzą pewne jego poglądy oraz osobiste zaangażowanie (oraz zaangażowanie prowadzonego przezeń instytutu) w sprawy polityczne (tzw. proces odrodzeniowy, tj. zmiany imion Turków bułgarskich w latach osiemdziesiątych). Bez wątpienia jednak jego spuścizna naukowa stanowi nowy etap i jednocześnie bodziec dla nowych badań.

Niejako na marginesie podejmowanych przez etnologów i folklorystów teoretycznych prób nadawania sensu kulturze tradycyjnej pozostają subtelne obserwacje podobieństw i różnic między folklorem i literaturą antyczną autorstwa filologa klasycznego Bogdana Bogdanowa. Jego studium *Folklor i literatura (Próba porównawczego zdefiniowania folkloru i literatury)*⁶³ oraz książka *Mit i literatura*⁶⁴ wywołują odzew i komentarze Ałbeny Georgiewej i Angeli Angelowa⁶⁵. B. Bogdanow nie jest pierwszym filologiem klasycznym, który dostrzegł związek między antycznym folklorem i literaturą – kwestii tej

⁶⁰ E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, Warszawa 1981.

⁶¹ Zob. pierwszy rozdział książki T. Iw. Żiwkowa *Фолклор и действителност*, София 1981.

⁶² Т. Ив. Живков, *За българската приказка...*, s. 18–19.

⁶³ Opublikowane w: BF, nr 3 (1985), s. 15–28.

⁶⁴ Б. Богданов, *Мит и литература*, София 1985, 2 изд. 1998.

⁶⁵ Zob. BF, nr 3 (1985). Zob. też А. Георгиева, А. Ангелов, *За необходимостта от теория*, [w:] А. Георгиева, *Разкази и разказване в българския фолклор*, София 2000, s. 9–22.

poświęcają studia m.in. Olga Freidenberg⁶⁶ i Albert Lord⁶⁷. *Novum* w pracach B. Bogdanowa stanowią ujęcia święta jako naturalnego środowiska, w którym funkcjonują teksty folklorystyczne i literackie oraz stopniowego odseparowywania tekstów artystycznych od święta, które doprowadziło z czasem do ukształtowania się gatunków literackich. „I jeśli te zasady dotyczą wczesnej literatury starogreckiej, to w jeszcze większym stopniu dotyczą folkloru, gdzie system obrzędowy jest dużo bardziej zamknięty i statyczny”⁶⁸.

Spory, próby przewyciężenia starych poglądów, podziały w łonie szkoły filologicznej nie są po prostu efektem nowego odczytania i mechanicznego zastosowania zachodnioeuropejskich i amerykańskich teorii do zebranego materiału bułgarskiego. Obserwacje teoretyczne okazują się szczególnie owocne dla zbieraczy folkloru. Zarówno podczas tworzenia się bułgarskiej szkoły folklorystycznej, jak i w tym wypadku, refleksja teoretyczna „przegląda się” w empirii, wykorzystuje wydawaną prozę narracyjną, włącza ją do prób rekonstruowania poszczególnych mitów i mitologii bułgarskiej jako całości. W ostatnim dwudziestoleciu XX w. ukazują się trzy tomy SbNU poświęcone w całości prozie ludowej⁶⁹. Jednak przedsięwzięciem na największą skalę jest w tym okresie katalog *Bułgarskie bajki ludowe*⁷⁰, gdzie materiały wydane do tej pory oraz pochodzące z archiwów (w sumie ponad 5500 wariantów) usystematyzowano wg katalogu A. Aarnego i S. Thompsona. Niezależnie od pewnych błędów faktograficznych i niejasnych reguł doboru tekstów (włączono tylko część legend ludowych, inne, pod wyraźnym wpływem AT, odrzucając jako „niebajkowe”) katalog ten, wraz ze starszym studium M. Arnaudowa, będzie cenną pomocą dla przyszłych pokoleń badaczy. BFP realizuje dyskusowany przez pokolenia uczonych podział gatunkowy prozy ludowej, będący w dużym stopniu pod wpływem sformułowanego przez P. Dinekowa ujęcia bajki jako „ustnego ludowego opowiadania epickiego o charakterze magicznym, przygodowym lub codziennym”⁷¹. Zamieszczono tu: bajki o zwierzętach (bez wyraźnego podziału na „bajki” i „baśnie”); bajki magiczne; bajki legendarne (legendy etyczne, bajki religijne – szczególnie gatunek synkretyczny z pogranicza folkloru, światopoglądu chrześcijańskiego i literatury); bajki noweliistyczne; anegdoty; bajki łańcuskowe. Można polemizować z kryteriami podziału przyjętymi przez autorów BFP, szczególnie w rozdziale „bajki legen-

⁶⁶ О. Фрейденберг, *Миф и литература древности*, Москва 1978.

⁶⁷ A. Lord, *The Singer of Tales*, Harvard University Press 1960.

⁶⁸ А. Георгиева, А. Ангелов, *За необходимостта от теория...*, s. 21.

⁶⁹ SbNU, t. 56 (1980) z prozą ludową z regionu Pazardżik; SbNU, t. 58 (1985) z prozą ludową z Bułgarii Południowozachodniej (Błagoewgrad) i SbNU, t. 62 (2004) z prozą ludową z Bułgarii Południowowschodniej (Sakar).

⁷⁰ Л. Даскалова-Перковска, Д. Добрева, Й. Коцева, Е. Мицева, *Български фолклорни приказки. Каталог*, София 1993.

⁷¹ Zob. Й. Коцева, *Прозаични жанрове...*, s. 275–276.

darne”, gdzie niejasne granice między początkiem fantastycznym, religijnym, pogańskim i chrześcijańsko-etycznym sprawiają problemy uczonym nie tylko bułgarskim. Nieprzypadkowo legendy etiologiczne i etyczne stają się obiektem badań w pracach trzech pokoleń bułgarskich etnologów. Po I. Dragomanowie swoje prace poświęcają legendzie Cwetana Romanska i Stefana Stojkowa⁷². Studium A. Georgiewej *Legendy etiologiczne w folklorze bułgarskim*⁷³ jest próbą nowego odczytania materiału folklorystycznego; autorka proponuje nowe zasady klasyfikacji, „rehabilituje” legendy religijne, lekceważone dotąd jako obiekt badań, i włącza je jako materiał dla rekonstrukcji starożytnych mitów kosmogonicznych i antropogenicznych.

Nowe podejście do prozy folklorystycznej w systemie kompleksu obrzędowego widać też w innych pracach – warto odnotować próby rekonstrukcji starożytnego mitologemu smoka na tle innych kultur bałkańskich – autorstwa Mileny Benowskiej-Sybkowej⁷⁴, jak i kompleksowe studium bułgarskiej mitologii ludowej pióra Iwaniczki Georgiewej⁷⁵.

Od 1944 r. do dziś ukazują się również literackie opracowania bajek bułgarskich – przede wszystkim wspomnianych wyżej Rana Bosileka i A. Karalijczewa. Wydawane wielokrotnie, nie należą, jak to było w okresie międzywojennym, do projektu przemyslenia tożsamości narodowej, lecz pełnią funkcję czysto utylitarną jako lektura dla dzieci. Publikowana jest jednak i autentyczna proza ludowa – zarówno ze starszych tomów SbNU (w seriach BNPP i BNT), jak i z archiwów K. Szapkarewa i M. Cepenkowa.

Spojrzenie na zbieranie, publikowanie prozy ludowej i refleksję nad nią od 1944 r. do początków XXI w. pokazuje, że bułgarskiej szkole folklorystycznej udaje się twórczo wykorzystać nowoczesne teorie mitologiczne i antropologiczne XX w. i przysłużyć się w znacznym stopniu badaniom nad folklorem Słowian Południowych.

4. Między uniwersalną a regionalną wizją świata

Również najbardziej skrajni zwolennicy pojmowania prozy ludowej jako nieodłącznej części kompleksu obrzędowego mają niemałe problemy z uzasadnieniem podobnego stwierdzenia. Nawet jeśli przyjąć, że swoje miejsce w klasycznej kulturze folklorystycznej zawdzięcza ona socjalizacji jednostki w tradycyjnej społeczności, przekazywaniu wiedzy o świecie widzialnym i niewidzialnym, przyswajaniu norm moralnych i etycznych, to i tak trudno

⁷² Tamże, s. 290–292.

⁷³ А. Георгиева (съст. и предговор), *Когато Господ ходеше по земята. 77 фолклорни легенди и тълкувания*, София 1994.

⁷⁴ М. Беновска - Събкова, *Змеят в българския фолклор*, София 1995.

⁷⁵ И. Георгиева, *Българска народна митология*, София 1983.

stwierdzić, iż proza folklorystyczna, a szczególnie bajki magiczne i legendy etiologiczne, mają w obrzędzie swoje stałe miejsca. Badacze tych gatunków mianem ich *differentiae specificaе* określają obecność elementu fantastycznego oraz umiejscowienie akcji w świecie fikcji w jej własnym, bajkowym lub legendarnym, odmiennym od historycznego czasie. Zwraca się uwagę na szczególną rolę opowiadającego jako pośrednika między tekstem folklorystycznym a słuchaczem, od którego zdolności w dużym stopniu zależy recepcja tekstu⁷⁶.

Może ta właśnie wieloznaczność narracyjnych gatunków folklorystycznych, sprowadzająca się do niebezpośredniego powiązania bajek i legend z agrarnym cyklem kalendarzowym, wymóg, aby opowiadający posiadał wyjątkowe umiejętności przekazu tekstu *nie swojego*, rozprzestrzeganego drogą ustną, pasywna rola tradycyjnej społeczności, która nie jest – jak w obrzędzie – uczestnikiem, lecz *słuchaczem* w procesie opowiadania, zamiana czasu świątecznego, obrzędowego na czas fantastyczny i legendarny – może właśnie wszystko to „pomaga” narracyjnym gatunkom folklorystycznym otworzyć się na inne kultury i kody kulturowe i jednocześnie przemienia bajkę i legendę w popularne utwory autorskie, literackie – od antyku począwszy.

Publikowana w tym tomie bułgarska proza ludowa potwierdza podobne przypuszczenie. Przeważająca grupa przełożonych tekstów zawiera znane z pozostałych bałkańskich, słowiańskich i innych europejskich kultur typy bajek (różne warianty „dzieci pozostawionych przez rodziców” lub „dziewczynki-sierotki” – *Braciszek-jelonek*, *Złote dziewczę*, *Kopciuszek*; „bohater drobnego wzrostu w brzuchu zwierzęcia” – *Tomcio Paluch albo o wilku, co utopił się w Maricy*; „kłamliwy kozioł” – *Kozucha Kłamczucha* i in.), charakteryzujących się wspólnymi archaicznymi fabułami i schematami fabuł. Ale nawet najbardziej konsekwentni adepci „archeologii folklorystycznej” muszą przyznać, że nigdy nie spotyka się archaicznych fabuł i motywów w czystej postaci i że są one raczej efektem rekonstrukcji naukowej. Na pewnym bardzo wczesnym etapie obecna na ziemiach bułgarskich proza folklorystyczna znajdowała się pod wpływem rozmaitych systemów mitologicznych. Jedna z najbardziej charakterystycznych dla bułgarskich bajek magicznych postaci – łamia – jest zapożyczeniem z mitologii greckiej, ale ta znana z mitów starogreckich istota chthoniczna, żywiąca się krwią nowonarodzonych i małych dzieci, w tradycji ludowej Słowian bałkańskich zdobywa też pewne cechy solarne, stając się głównym antagonistą bajkowego bohatera. Złożone są również problemy związane z określeniem substratu trackiego w folklorze bułgarskim. Niektórzy badacze szukają np. wpływu wierzeń trackich w bajkach

⁷⁶ Zob. А. Георгиева, *Разкази и разказване...*, s. 67–78; Р. Ангелова, *Състояние на изследванията...*; Р. Ангелова-Георгиева, *Изпълнител и зрител в българския фолклор*, [w]: *Проблеми на българския фолклор*, т. 3: *Фолклор и общество*, София 1977.

typu „owczarz-grajek i samodiwy”, gdzie dostrzec można relikty mitu o Orfeuszu⁷⁷ (zdolny grajek, który swoją muzyką mami górskie nimfy i najładniejszą z nich bierze sobie za żonę), związane z charakterystycznymi dla Słowian bałkańskich wierzeniami na temat samodiw, które mogą poślubić śmiertelnika, ale nie mogą być normalnymi żonami i zawsze usiłują odzyskać wolność (zob. bajki *Owczarz-grajek i judy*, *Niewiasta-juda*).

Po przyjęciu chrześcijaństwa w połowie IX w. tradycyjna kultura bułgarska wchodzi w szczególne relacje z religią oficjalną. Zbyt uproszczone i anachroniczne jest ujęcie presji ideologicznej nowej instytucji, która swoje schrytlanizowane schematy nakłada na stare kultury pogańskie. Procesy zachodzące w średniowiecznej społeczności były znacznie bardziej złożone; tradycyjnie rozprzestrzeniane słowo mówione wchodzi w zawiłe relacje z kulturą słowa pisanego, co przyczyniło się do powstania tzw. „chrześcijaństwa ludowego”, które można rozumieć jako „tę sferę życia duchowego społeczeństwa średniowiecznego, w której na podstawie współdziałania tekstów pisanych (rytualnych, kanonicznych, pseudokanonicznych), obrzędów i praktyk obrzędowych oraz innych tekstów kulturowych (np. ikonograficznych) powstaje jednolita wizja świata i człowieka zgodna ze światopoglądem chrześcijańskim, zmienianym przez pryzmat wierzeń wspólnot tradycyjnych”⁷⁸. Dobrym przykładem ilustracji tego stwierdzenia są legendy etiologiczne, prezentujące synkretyczną wizję powstania świata, zwierząt i ludzi i objaśniające różne zjawiska przyrody. Ale nie tylko one. W bajkach takich, jak *Chrześniak Świętego Archaniola*, widać dobrze relację między tradycyjnymi ujęciami sprawiedliwej i nieuchronnej śmierci a powstałymi pod wpływem Cerkwi prawosławnej popularnymi przedstawieniami Michała Archaniola jako „zabierającego dusze”.

Kolejnym etapem w „otwieraniu się” bułgarskiej prozy ludowej na inne kultury jest okres niewoli tureckiej (koniec XIV – początek XIX w.). Stosunki między folklorem bułgarskim i tureckim (ogólniej – orientalnym) były przedmiotem licznych badań; pobieżne porównania pozostawiają wrażenie, iż duża część bułgarskich bajek magicznych i nowelistycznych ujawnia wpływy tureckich typów i motywów⁷⁹. Opinia ta funkcjonuje w folklorystyce bułgarskiej jeszcze od czasów M. Arnaudowa⁸⁰, uważniejsza jednak obserwacja dowodzi,

⁷⁷ Б. Горанов, *Тракийските митове за Орфей и българските легенди за изкусни свирачи*, [w:] *Проблеми на българския фолклор*, т. 4, София 1979, s. 201–211.

⁷⁸ G. Minczew, *Święta księga – ikona – obrzęd. Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze prawosławnych Słowian na Bałkanach*, Łódź 2003, s. 18.

⁷⁹ O bajkach tureckich zob. katalog: W. Eberhard, P. N. Boratav, *Typen türkischen Volksmärchen*, Wiesbaden 1953.

⁸⁰ М. Арnaudов, *Очерци...*, т. 2, s. 63 i nast.

że większość typów i motywów, charakterystycznych dla tureckich gatunków narracyjnych spotyka się nie tylko w bułgarskich tekstach ludowych; są one częścią tradycji ogólnoeuropejskiej. Autorki BFP sumiennie zaznaczają typy zbieżne z tureckimi z EB, a jednocześnie wskazują podobieństwa do typów z katalogu AT, które nie mają nic wspólnego z tradycją orientalną. Mówiąc słowami innego badacza, teoria zapożyczeń, doprowadzona do absurdu, zamienia element ogólnoludzki w klasycznej bajce magicznej na uproszczoną wizję dwustronnych stosunków etnokulturowych⁸¹. Obraz ten jest znacznie bardziej złożony i zasługuje na specjalną uwagę. Było rzeczą naturalną, że w okresie niemal pięciuset lat dwa narody, wrogie sobie pod względem religijnym i znajdujące się w relacji „pan – niewolnik”, zbliżały się do siebie na poziomie życia codziennego, a nawet na płaszczyźnie językowej. Kontakty te pozostawiły swój ślad i w folklorze. Nie można też zapominać, że pierwsze zapisy bajek bułgarskich pochodzą z połowy XIX w., tj. z końca długiego okresu przymusowej koegzystencji. Dlatego nie należy się dziwić, że w prozie ludowej Bułgarów, Serbów czy Greków obecne są postacie z folkloru tureckiego (Hodża Nasreddin), że cara zastępuje sułtan, a bojara wezyr. Nie należy też dziwić się liczny w tekstach turcyzmów: zapisane w XIX w. bajki bułgarskie odzwierciedlają ówczesny stan potocznego języka, silnie sturcyzowanego. Mówiąc najogólniej: otwartość bułgarskiej prozy ludowej na wpływy tureckie, orientalne jest faktem, któremu należy nadać nowy sens przez pryzmat rozgraniczenia warstw chronologicznych, nakładających się na archaiczne typy i motywy.

Proces otwierania się prozy ludowej na inne kody kulturowe trwa do dziś i jest zauważany przez współczesnych zbieraczy i badaczy. Jeszcze w dobie Odrodzenia we wspólnotach tradycyjnych równocześnie z literaturą cerkiewną zaczynają się rozprzestrzeniać bułgarskie i tłumaczone z języków europejskich utwory literackie. Szczególnie popularne są dramaturgiczne opracowania rozmaitych jarmarcznych opowiadań i powieści. Opublikowany w niniejszym tomie tekst *Caryca Genowefa* jest w istocie ludową repliką wystawianej przez amatorskie trupy w całej Bułgarii sztuki o tym samym tytule, przełożonej w I połowie XIX w. Dzieje niesprawiedliwie osądzonej księżnej, która w leśnej jaskini rodzi dziecko, opisy jej cierpienia i szczęśliwego wybawienia drukowano też w oddzielnych broszurkach i sprzedawano na jarmarkach. Historia Genowefy jest w istocie wspólną własnością popularnej kultury europejskiej. Powstała w Niemczech jako legenda ludowa gdzieś w XII–XIII w., została zapisana jako żywot w lokalnych kronikach w wieku XV, a w XVI–XVII zaczął się jej byt literacki – jako powieści i sztuki. *Żywot świętej Genowefy* był wyjątkowo popularny także w Polsce w wieku XIX i w początkach XX w.,

⁸¹ Т. Ив. Живков, *За българската приказка...*, s. 18–19.

o czym świadczy ok. siedemdziesiąt wydań wersji fabularyzowanych i dramatyzowanych⁸². W Bułgarii historia Genowefy znajduje odzwierciedlenie nie tylko w prozie ludowej – znane są też jej odpowiedniki w pieśniach⁸³.

Zapisana w latach osiemdziesiątych XX w. bułgarska replika ludowa *Genowefy* jest prawie dokładnym powtórzeniem popularnych broszur zawierających historię niemieckiej księżnej. Do opowiadania wpleciono jednak realia odnoszące się do najnowszej historii Bułgarii – informatorka korzysta ze współczesnej terminologii wojskowej; pod wpływem radia czy telewizji używa np. słów typu „kolonia” zamiast „carstwo”.

Wpływ literatury popularnej i mass mediów na prozę ludową obecny jest i dziś. Autorki 62. tomu SbNU publikują w nim bajkę magiczną *Pióro feniksa* (*Перо от птица феникс*) – historię młodej dziewczyny, która prosi ojca o pióro magicznego ptaka. Ojciec kupił je, ono zmieniło się w pięknego młodzieńca, ale zawistni krewni zranili chłopca, który, zanim odleciał, powiedział dziewczynie, że odnajdzie go, kiedy zedrze siedem par żelaznych bucików i zje siedem bochenków chleba⁸⁴. W komentarzu do bajki zaznaczono, że takiego wariantu niemal się nie spotyka – został zapożyczony z tekstów literackich lub też pod wpływem radia czy telewizji. W istocie jest to bajka wschodniosłowiańska, którą informatorka poznała ze zbioru wielokrotnie wydawanych w Bułgarii po 1944 r. bajek rosyjskich⁸⁵.

Podobne procesy można zaobserwować w publikowanej w niniejszym tomie bajce *Spotkanie z kościotrupem*. Takiego typu w bułgarskiej tradycji ludowej nie ma. Przy uważniejszej lekturze tekstu okazuje się jednak, że tekst jest kontaminacją archaicznych motywów typu „wdzięczny nieboszczyk” i elementów zapożyczonych z literatury tłumaczonej z języków obcych (rysowane kredą na drzwiach krzyżyki przypominają *Krzesiwo* Andersena) oraz z popularnych – znanych z kina – przedstawień zmarłych jako chodzących szkieletów.

Chyba nie będzie skrajnym stwierdzenie, iż nie ma „czystej” czy „czysto bułgarskiej” prozy ludowej. Obecne na ziemiach bułgarskich archaiczne typy, wątki i motywy podlegały z czasem wpływom rodzimym i obcym, bajki i legendy zmieniały się pod działaniem bliższych i dalszych kodów kulturowych – to proces trwający do dziś, który badacze i wydawcy powinni wziąć pod uwagę.

⁸² Zob. *Piękne historie o niezłomnym rycerzu Zygfrydzie, pannie wodnej Meluzynie, królownie Magielonie i świętej Genowefie. Antologia jarmarcznego romansu rycerskiego*, oprac. J. Ługowska, T. Żabski, Wrocław 1992, s. 291–296. Tekst utworu na s. 179–270.

⁸³ С. Стойкова, *Литература и фолклор (Един случай на литературно проникване във фолклора)*, [w:] *Езиковедско-етнографски изследвания в памет на акад. Романски*, София 1970, s. 775–766.

⁸⁴ SbNU 62, № 35, s. 55–57.

⁸⁵ Tamże, s. 57.

5. O polskich przekładach bułgarskiej prozy ludowej i niniejszej antologii

W Polsce po 1945 r. ukazują się kilka antologii przekładów bułgarskich utworów ludowych. Więcej szczęścia zdają się mieć pieśni epickie i ballady – i jako wybór, i jako przekłady, w których biorą udział znani poeci – Anna Kamińska, Jan Śpiewak, Jacek Bukowski⁸⁶. Pojawiają się też przekłady bajek bułgarskich autentycznych (na podstawie wydań w BNPP i BNT)⁸⁷ oraz literackich opracowań A. Karalińczewa⁸⁸. Kilka bułgarskich bajek i legend znalazło się również w antologii Krzysztofa Wrocławskiego⁸⁹.

Pracę nad niniejszym zbiorem determinowały następujące kryteria, które, mamy nadzieję, wyróżnią go i jednocześnie uczynią niezbędnym uzupełnieniem wydanej dotychczas w języku polskim bułgarskiej prozy folklorystycznej:

1. Przekładów dokonano w całości według autentycznych tekstów wydawanych w SbNU, BNT, BNPP, AG i in., przy czym celem autora wyboru było porównanie późniejszych publikacji z wydanymi w SbNU tekstami źródłowymi.

2. Wybierano materiały dotąd niepublikowane, za wyjątkiem najstarszych, trudno dostępnych i najnowszych tomów SbNU (t. 58 i 62).

3. Publikowane są przekłady nieznanymi wariantów bajek i legend z Archiwum Instytutu Folkloru Bułgarskiej Akademii Nauk.

4. Bajki magiczne, zwierzęce i nowelistyczne ułożono według numerów katalogowych BFP, które z kolei odpowiadają numerom katalogowym w AT i JK. Warianty nieobecne w AT i JK ułożono według BFP. Przy porządkowaniu legend i podań zastosowano następującą klasyfikację: a) legendy o pochodzeniu świata, człowieka, zwierząt, roślin itd.; b) legendy o bohaterach staro- i nowotestamentowych oraz o świętych; c) legendy etyczne; d) podania. Bajki o zwierzętach zamieszczono po magicznych, a nie przed nimi, jak zazwyczaj bywa w katalogach i antologiach. To też nie jest przypadek. Autor wyboru nie polemizuje z przyjętym w nauce ujęciem, według którego bajki o zwierzętach są najbardziej archaiczne, odzwierciedlają wierzenia antyczne, antropomorficzne i totemiczne, zgodnie z czym miejsce ich w większości zbiorów jest przed bajkami magicznymi. W zapisanych w epoce późniejszej bułgarskich (szerzej – południowosłowiańskich) bajkach o zwierzętach trudno jest odnaleźć starożytnie mitologemy. Informatorzy i słuchacze uważają je raczej za *baśnie*; często

⁸⁶ *Oj lesie, lesie zielony. Wybór bułgarskiej pieśni ludowej*, przeł. A. Kamińska, J. Śpiewak, Warszawa 1956; *Nimfy, herosi, antagoniści. Epos ludowy Bułgarów*, wyb., wstęp, komentarze H. Czajka, Katowice 1994.

⁸⁷ *Za dziewiątą górą, za dziewiątą rzeką. Bułgarskie baśnie ludowe*, wyb., przekł. i wstęp H. Czajka, Katowice 1964; *Opowieść o wierchu Lubasz. Bajki i podania z Bułgarii*, wyb. i przekł. D. Tomczyk-Baszkiewicz, M. Wiśniewska-Kacprzak, Warszawa 1986.

⁸⁸ A. Karalińczew, *Trzej bracia i złota jabłonia*, Warszawa 1970.

⁸⁹ *O Bogu, Jego sługach i diabelskich sztuczkach. Setnik legend Południowej Słowiańszczyzny*, wyb., przekł., oprac. i wstęp K. Wrocławski, Warszawa 1985.

wpływ bajek literackich o podobnych fabułach na informatorów jest wyjątkowo silny i dlatego podczas porządkowania tekstów pierwszeństwo dano bajkom magicznym, w których wyraźniej widać stare wierzenia pogańskie, a postaci mityczne są charakterystyczne nie tylko dla bułgarskiego systemu mitologicznego i obrzędowego, lecz także dla bałkańskiej mitologii ludowej.

5. Założono, że antologia ma przedstawiać bułgarską prozę folklorystyczną w szerszym kontekście południowosłowiańskich wierzeń i praktyk obrzędowych. Dlatego:

- opowiadania religijne związane z wiarą w istoty demoniczne umieszczono po bajkach o tych samych postaciach;

- do części poświęconej legendom etiologicznym i etycznym dodano kilka podań o Królewiczu Marku, które są narratywną adaptacją pieśni epickich;

- włączono pewne bajki, anegdoty i legendy ukazujące szczególnie związek między literaturą i folklorem oraz fenomen tzw. chrześcijaństwa ludowego, charakterystyczny dla bułgarskiej twórczości ludowej;

- w *Komentarzach* i *Słowniku istot i postaci mitycznych oraz bajkowych* przedstawiono paralele do podobnych tekstów, postaci i motywów charakterystycznych dla folkloru południowosłowiańskiego, wschodniosłowiańskiego i polskiego oraz do pewnych typów i mitów orientalnych.

Niniejszą strategię wybrano z przekonaniem, że bułgarska proza folklorystyczna jako podsystem całej kultury ludowej jest złożonym konglomeratem starożytnych wierzeń pogańskich, późniejszych wpływów chrześcijańskich i muzułmańskich (wschodnich), wpisuje się w europejską tradycję folklorystyczną, ale jednocześnie posiada szczególnie bałkański koloryt i specyfikę narodową.

Podczas pracy nad przekładami i redakcją zamieszczonych w niniejszej antologii bajek, legend i podań przygotowujący wydanie zespół napotkał niemało trudności. Tłumacze, absolwenci i studenci wyższych lat w Katedrze Sławistyki Południowej Uniwersytetu Łódzkiego, musieli pokonać opór tekstów zapisanych w rozmaitych dialektach na niemal całym terytorium Bułgarii, częściowo opublikowanych w II poł. XIX w., pełnych turcyzmów i archaizmów. Nawet w przypadkach, gdy wykorzystywano materiał wydany w nowszych czasach, należało porównać go ze starszymi źródłami i/lub wariantami, opublikowanymi lub przechowywanymi w bułgarskich archiwach. Starano się, ażeby przekłady odpowiadały wymaganiom standardowego języka polskiego, świadomie unikano więc archaizacji. Polski przekład oddaje język oryginału w takiej postaci, w jakiej został on zapisany. W wielu przypadkach informatorzy dopuszczają się powtórzeń, narracja bywa nielogiczna i niekonsekwentna, a składnia chaotyczna. W przełożonych bajkach i legendach świadomie nie zastosowano korekt redaktorskich; celem było przekazanie żywego tekstu ludowego, a nie jego replik literackich. Lokalny koloryt widać w nieprzetłumaczonych słowach i wyrażeniach (najczęściej pochodzenia tureckiego lub

arabskiego), objaśnionych w krótkim słowniczku na końcu tomu. Jednak i w tym przypadku próbowano ograniczyć do minimum obcy zasób leksykalny.

Poważne problemy wywołuje też wybór tekstów: które wybrać, a które odrzucić? Z ogromu zebranej, archiwizowanej i wydanej bułgarskiej prozy folklorystycznej spróbowano wybrać teksty nieznane polskiemu czytelnikowi lub nieznane warianty tłumaczonych wcześniej bajek i legend (takie przypadki odnotowano w komentarzach). Autor wyboru do ostatniej chwili wahał się, czy włączyć dodatkowe teksty, zwłaszcza podania, ale wówczas objętość antologii uległaby drastycznemu zwiększeniu. Ocenę wyboru i wartości estetycznych publikowanych bajek, legend i podań pozostawia się Czytelnikowi.

Antologia *Złota moneta za słowo* nie ukazałaby się w tej postaci bez uprzejmego wsparcia i współpracy kierownictwa i pracowników Instytutu Folkloru Bułgarskiej Akademii Nauk. Dziękujemy jego dyrektorowi, prof. dr. Mile Santowej, za pozwolenie wykorzystania niepublikowanych materiałów z archiwum Instytutu. Jesteśmy szczególnie wdzięczni prof. Ałbenie Georgiewej za zgodę na przekład wydanych przez nią tekstów oraz konsultację naukową podczas pracy nad wyborem i układem legend etiologicznych i etycznych. I wreszcie – dziękujemy młodym pracownikom archiwum Instytutu za pomoc techniczną przy poszukiwaniu i kopiowaniu poszczególnych bajek i legend.

Georgi Minczew

I. BAJKI MAGICZNE

1. Trzej bracia i złote jabłko

Dawno temu żył pewien car. W jego ogrodzie rosła jabłoń, która rodziła tylko jedno jabłko na rok. Kiedy nadchodził czas dojrzewania, jabłko zawsze ginęło. Car miał trzech synów. Nadszedł następny rok i znów dojrzało jedno jabłko. Wtedy najstarszy syn zwrócił się do ojca:

– Ojcze, pójdę pilnować jabłka i zobaczę, kto je kradnie.

Wziął dwie świece i poszedł. Zapalił je, aby nie usnąć. Wtem przyszła straszna łamia, której ryk było słychać już z daleka. Carski syn wielce się przestraszył i schował za drzewo. Łamia zerwała jabłko i uciekła. Najstarszy syn wrócił i opowiedział ojcu, jakie dziwne widział. To samo przydarzyło się drugiemu synowi.

Wtedy najmłodszy rzekł do ojca:

– Ojcze, ja też pójdę pilnować.

Ojciec nie chciał na to pozwolić, ale syn poszedł, nie otrzymawszy jego zgody. On też zapalił świece i siadł, by pilnować jabłka. Nagle pojawiła się łamia i od jej ryku zatrzęsa się ziemia. Przeszła koło młodzieńca, ale on ani nie zgasił świec, ani się nie przestraszył. Kiedy łamia zbliżyła się, carewicz trzasnął ją buławą w łeb, a łamia rzuciła się do ucieczki. Carewicz wspiął się na jabłoń, zerwał owoc, potem począł szukać łamii, kierując się śladami krwi. Znalazł ją w pewnej jamie. Tam się na nią zaczął.

Widząc, że syn nie wraca, car wysłał ludzi, żeby go poszukali i dowiedzieli się – czy żyje, czy zjadła go łamia. Ale ludzie nie znaleźli carewicza w pobliżu jabłoni. Poszli po śladach krwi i zobaczyli go zaczajonego przy jamie. Bracia naradzili się i odesłali ludzi z powrotem. Najmłodszy brat rzekł do starszych:

– Bracia, przywiążę was do liny i spuszczę w dół do jamy, abyście poszukali łamii. Jeśli będziecie się bali, pociągnijcie za sznur, a wtedy was wyciągnę.

Zgodzili się, on przywiązał ich i spuścił na dół. Nie byli nawet w połowie drogi, kiedy się przestraszyli. Szarpnęli za linę, a on ich wyciągnął.

– Bracia – powiedział znowu najmłodszy – przywiążcie i spuście na dół mnie. Ile razy pociągnę za sznur, tyle razy spuszczajcie mnie na dół.

Tak też zrobili. Opuściwszy się trochę w dół, carewicz napotkał starą kobietę, która paliła ogień w piecu chlebowym.

