

# Elżbieta Janus

---

## Gest - słowo - ikona : o staroobrzędowym znaku sakralnym

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce  
literatury polskiej 88/3, 129-140

---

1997

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

ELŻBIETA JANUS

## GEST – SŁOWO – IKONA O STAROBRZĘDOWYM ZNAKU SAKRALNYM

Znak w kulturze – w tym także znak językowy – może być traktowany jako znak konwencjonalny bądź jako niekonwencjonalny. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z sytuacją, do której przywykliśmy, w której daną treść można wyrazić różnie – różnymi znakami w danym języku albo w różnych językach. Język jest wtedy traktowany jako środek komunikacji i ważna jest kwestia odbioru komunikatu. Pomiedzy płaszczyzną wyrażenia a płaszczyzną treści nie ma powiązania naturalnego, lecz istnieje powiązanie konwencjonalne.

W wypadku znaku niekonwencjonalnego mamy do czynienia z takim powiązaniem treści i formy, że są one od siebie nieodłączne. Zakłada się wówczas, że dana treść może być wyrażona tylko tak, jak jest wyrażona, a nierozłączne traktowanie obu płaszczyzn znaku suponuje, że związek między nimi jest ujmowany jako naturalny. Znak niekonwencjonalny to przede wszystkim znak sakralny w szerokim sensie tego słowa.

Mimo iż teza o konwencjonalności znaku językowego została w językoznawstwie sformułowana dopiero przez Ferdinanda de Saussure'a<sup>1</sup>, to w praktyce znak językowy bywał traktowany jako konwencjonalny począwszy od starożytności. Świadczą o tym takie operacje językowe, jak chociażby przekład czy liczne wskazania retoryczne sugerujące możliwość różnych sposobów wyrażenia tej samej myśli.

Przedmiotem naszego zainteresowania jest tutaj opis konfliktu w kulturze wywołanego różnym pojmowaniem znaku. Najbardziej typowy przykład pojmowania znaku jako niekonwencjonalnego w XVII w. stanowi kultura sakralna staroobrzędowców (zwanych też starowierami czy starowiercami bądź raskolnikami). Konflikt między staroobrzędowcami a nowoobrzędowcami to najbardziej tragiczne wydarzenie w historii Cerkwi rosyjskiej i w historii kultury wschodnich Słowian – Sołżenicyn pisze o nim, że był dla Rosji bardziej brzemienne w skutki niż rewolucja bolszewicka (zob. Wilk: 44). Konflikt ten ma charakter semiotyczny. Bez żadnej przesady możemy stwierdzić, że staroobrzędowców zrodziła filologia. Sprawa wiąże się bezpośrednio z reformą ksiąg liturgicznych, przeprowadzoną przez patriarchę Nikona. W sporze tym

---

<sup>1</sup> F. de Saussure, *Le Cours de linguistique générale*. Publié par Ch. Bally et A. Sechehaye avec la collaboration d'A. Riedlinger. Lausanne et Paris 1916.

kontrowersje filologiczne uzyskują status teologicznych i niosą ze sobą konsekwencje praktyczne – staroobrzędowcy są prześladowani w nie mniejszym stopniu niż pierwsi chrześcijanie w cesarstwie rzymskim.

Aby zrozumieć charakter tego konfliktu, trzeba odwołać się do konkretnej sytuacji językowej na Rusi Moskiewskiej drugiej połowy XVII wieku. Jest to sytuacja dyglosji, kiedy dwa języki – cerkiewnosłowiański i żywy język rosyjski – funkcjonują komplementarnie. Pierwszy był językiem kultu, drugi zaś językiem życia codziennego. Użycie cerkiewnosłowiańskiego do opisu sytuacji życiowych i rosyjskiego w sprawach kultu – było wykluczone. Użytkownicy traktowali zresztą te dwa języki jako jeden język<sup>2</sup>.

Na teren Rusi Moskiewskiej docierają w tym czasie wpływy Rusi Południowo-Zachodniej, gdzie ukształtowała się sytuacja bilingwizmu. Obok języka cerkiewnosłowiańskiego jako drugi język literacki funkcjonowała tam tzw. prosta mowa, czyli język, który był w opozycji zarówno względem cerkiewnosłowiańskiego, jak i wobec żywych dialektów miejscowych. W sytuacji bilingwizmu znak językowy rozumiany był jako konwencjonalny – jego konwencjonalność wynika z samej definicji bilingwizmu (istnieją przekłady z języka cerkiewnosłowiańskiego na „prostą mowę”, ta sama treść może być wyrażona w różnych językach i użycie ich nie jest komplementarne). Przeniesienie sytuacji językowej Rusi Południowo-Zachodniej na teren Rusi Moskiewskiej (tzw. trzeci wpływ południowosłowiański) powoduje zderzenie rozumienia znaku jako konwencjonalnego i jako niekonwencjonalnego.

Reforma Nikona jest przejawem wpływów Rusi Południowo-Zachodniej. Za początek rozłamu w Cerkwi uważa się rok 1653, kiedy ukazało się wydanie *Psalterza* bez informacji o zegnaniu się znakiem krzyża św. i o pokłonach, którą to informację zawierały wydania wcześniejsze. W tym samym roku przed początkiem Wielkiego Postu patriarcha rozesłał list, w którym zalecał trójpalcowy znak krzyża św. zamiast poprzedniego dwupalcowego i zmniejszył liczbę pokłonów przy odmawianiu bardzo ważnej w liturgii Wielkiego Postu modlitwy św. Efrema Syryjczyka. W roku 1655 wydano poprawiony przez zwolenników reformy ksiąg liturgicznych *Służebnik* (odpowiednik mszału).

W reformie ksiąg liturgicznych i – szerzej – znaku liturgicznego przeprowadzonej przez patriarchę Nikona jej zwolennicy powołują się na tradycję grecką. Nie jest to jednak stara tradycja grecka sięgająca czasów chrztu Rusi, lecz późna, nierzadko odmienna od pierwotnej, rozpowszechniona na Rusi Kijowskiej, która pod względem kanonicznym podlegała patriarchatowi konstantynopolitańskiemu.

Staroobrzędowcy mówią o „psuciu ksiąg” przez Nikona. Nawet pominięcie pouczeń o sposobie wykonywania znaku krzyża św. w tak ważnej księdze, jak *Psalterz*, wywoływało niepokój – wszak na tej księdze uczono czytać i pisać.

<sup>2</sup> Jak zauważa B. Uspienski (1988: 323 n.), cerkiewnosłowiański nie był traktowany w Rosji jako język obcy, lecz jako rosyjski język literacki, podczas gdy w sytuacji dyglosji łacińsko-polskiej łacina nigdy nie była polskim językiem literackim, chociaż funkcjonowała jako język literacki na terenie Polski. – W niniejszym artykule opieramy się głównie na pracach tego uczonego dotyczących zarówno historii rosyjskiego języka literackiego, jak i semiotyki.

Przy lokalizacjach tych cytatów, które przywołuje się w ślad za pracami wymienionymi w *Bibliografii*, pominięto formułę: cyt. za, aby nie rozszerzać tych skrótowych zapisów informacją oczywistą dla czytelnika. Podkreślenia w cytatach pochodzą od autorki artykułu (z wyjątkiem s. 133).

Rozpatrzmy tu sprawę wykonywania znaku krzyża – chociaż jest stosunkowo dobrze znana – ponieważ stanowi najbardziej wyrazistą ilustrację traktowania znaku jako niekonwencjonalnego, a zarazem ukazuje semiotyczny charakter omawianej kontrowersji. Zastąpienie wcześniejszego znaku dwupalcowego trójpalcowym, zgodnym ze zwyczajem greckim przyjętym w metropolii kijowskiej, nie wnosi żadnej zmiany teologicznej. Symbolika znaków dwu- i trójpalcowego pozostaje ta sama – dwie natury w Chrystusie i trzy Osoby Boskie, co do treści zatem znaki te są sobie równe. Niekonwencjonalne rozumienie znaku nie pozwala jednak na żadną zmianę, na żaden jego wariant, istnieje bowiem jedno tylko pytanie – o prawdziwość czy prawidłowość („prawidłność”) znaku, nie zaś o jego funkcję czy motywację. Diakon Fiodor w liście pisanym z Pustozierska, miejsca zesłań, oświadcza: „prawidłowy jest układ palców w starych księgach” (Subbotin 6: 135). Staroobrzędowcy odwołują się też do ikony – tak na ikonie żegnają się apostołowie i święci, tak błogosławi Chrystus. A zatem „kto nie znaczy się dwoma palcami jak Chrystus, niech będzie przeklęty” – pisze Andriej Dienisow w *Pomorskich otwietach* (Zawołoko: 4). Zakładano tu, oczywiście, że Chrystus chodząc po ziemi posługiwał się takim właśnie znakiem. Iwan Zawołoko zauważa, że zmiana znaku krzyża była przez staroobrzędowców rozumiana jako zwątpienie we Wcielenie. Widocznie dwa podniesione palce (duży i wskazujący), symbolizujące dwie natury w Chrystusie, tworzyły znak wyraźniejszy – znak krzyża bowiem wiązany był bezpośrednio z Chrystusem, a symbolizacja Trójcy Świętej pozostawała jakby w cieniu. Mówiąc o niezmienności znaku Sawwa Romanow powołuje się na św. Jana Złotoustego, który pisał: „jeśli nawet coś małego obalą – *anathema*” (*Tri czelobitnyja*: 99). Jest w tym aluzja do tekstu ewangelijnego, w którym żadna jota ani kreska nie może być zmieniona (Mt 5, 18).

Jak już wspomnieliśmy, znak sam w sobie może być prawdziwy bądź nie, nie zaś jego interpretacja. Herezję można zobaczyć w samym znaku. Nikon „prawdziwy układ palców wyznający wiarę w Chrystusa Jezusa odrzucił i w antychrysta urządził” – pisze Awwakum w księdze „na herezję znaku krzyża” (Subbotin 2: 271). Nowy znak krzyża był przyczyną samospaleń. W roku 1723 mieszkańcy wsi Kamyszynskaja na Syberii (71 osób), oświadczyli, że powodem ich samospalenia jest fakt, iż „igumen Filipp i [...] pop Stefan Timofiejew zmuszają ich, by żegnali się trzema palcami” (Pokrowskij: 57). Rzecz jest niezwykle ważna:

Jeśli ktoś z lenistwa, braku gorliwości czy z niewiedzy nie kreśli znaku krzyża na swojej twarzy, macha tu i tam – to z takiego machania biesy się cieszą, a on odżegnuje się od Krzyża Chrystusowego i oddaje się diabłu.

– poucza Sawwa Romanow (*Tri czelobitnyja*: 175). Znak zatem musi być wykonany prawidłowo i starannie, inaczej staje się antyznakiem.

Prawosławie zrodziło wielu świętych, więc i istniejące w nim obrzędy mają status niewątpliwej prawdziwości (zob. Uspienskij 1992: 92).

Jeśli my jesteśmy raskolnikami i heretykami, to i wszyscy święci ojcowie nasi, i dawni carowie bogobojni, i świętobliwi patriarchowie też są nimi. [*Tri czelobitnyja*: 144]

Przypisywanie prawdziwości samemu obrzędowi sprawia, że wszystko, co on niesie, musi mieć motywację w przeszłości: „O szczypcie [tj. o trzech złożonych palcach] w starych księgach greckich nie ma niczego” – stwierdza diakon

Fiodor (Subbotin 6: 167). Jeśli zatem ani w *Piśmie Świętym*, ani u Ojców Kościoła nie ma zaleceń, by poprawiać księgi czy reformować obrzęd, to nie ma żadnych racji, które pozwalałyby tak czynić.

Niech zważy każdy prawowierny co do wszystkich poprzednio przytoczonych słów Chrystusa i Apostołów, że żaden z nich nie powiedział, iż w czasach ostatecznych ma nastąpić poprawa ksiąg. [*Ibidem*: 177]<sup>3</sup>

Na odwrót, w eschatologicznym obrazie świata mieści się zapowiedź, że „w czasach ostatecznych odstąpią od wiary, według swoich zachcianek zmieniają Pisma i przeinaczą je, [...] zniekształcą wszystko [...], wniosą herezje” (*ibidem*: 174). Jest tu wyraźne odesłanie do tekstu *Biblii*. Nic dziwnego, że zmiana znaku jest rozumiana jako zmiana wiary: „Dlaczego oni nam prawosławną chrześcijańską wiarę zabierają i uczą nowej wiary i dziwnej nauki?” – pyta w swojej suplice Sawwa Romanow (*Tri czelobitnyja*: 175).

Zwolennicy nowego znaku, mimo iż wprowadzają go siłą, mogą mieć świadomość, że i stary znak jest dopuszczalny. Nie wiążą tej kwestii z problemem prawdziwości, z wyrażaniem prawdy. Traktują go jako obowiązujący w myśl nowych zarządzeń patriarchy czy soboru, nie zaś jako obowiązujący mocą wyrażanej prawdy – dla nich zatem jest to znak konwencjonalny. W suplice Sawwy Romanowa z r. 1682 czytamy o dyspucie z patriarchą:

Co to za herezja i zniewaga dla wszystkich, że zegnaliśmy się dwoma palcami, [...] czemu za to nas męczyć i palić w zrębach z bierwion? [*Ibidem*: 99]

Odpowiedź patriarchy Joachima, zwolennika reform, brzmi:

My za znak krzyża i za modlitwę nie męczymy nikogo i nie palimy, ale za to palimy, że nas heretykami nazywają i świętej Cerkwi nie podporządkowują się, a zęgnąć się można, jak kto chce – dwoma palcami albo trzema, albo całą ręką – to wszystko jedno, byleby tylko znak krzyża na sobie nakreślić. [*Uspienski* 1992: 93]

Podobnie księżna Zofia odpowiedziała Sabacjuszowi:

My sami też zęgnamy się różnie: trzema i dwoma palcami, i całą dłonią – za to nikt nie będzie sądzony. [*Ibidem*]

Dodać należy, że ta tolerancja wobec starego znaku, wynikająca z rozumienia jego konwencjonalnego charakteru, nie wpłynęła za zaniechanie prześladowań. Świadczy o tym przytoczona wypowiedź patriarchy oraz fakt, że pierwsze zarządzenia o prześladowaniu „starej wiary” zostały wydane właśnie przez Zofię. Widać wyraźnie, że przy takim rozumieniu strona staroobrzędowa ma religijne, związane z prawdą racje (mimo iż pochodne od filologicznych, jak zobaczymy dalej), a nowoobrzędowcy sięgają do argumentów pozaznakowych.

Przekonanie o konwencjonalności znaku nie jest jednak u nowoobrzędowców powszechne. Zauważa Boris Uspienski:

[Odpowiedź patriarchy Joachima] różni się uderzająco od stanowiska patriarchy antiochijskiego Makarego, serbskiego patriarchy Gabriela i metropolity Nicei Grzegorza, którzy w 1656 r. ogłosili, że znak krzyża kreślony dwoma palcami jest heretycki, a na wszystkich, którzy zęgnają się dwoma palcami, rzucili klątwę. [*Ibidem*: 93]

On też stwierdza, że traktowanie znaku jako konwencjonalnego było właściwe tylko elicie kulturalnej.

<sup>3</sup> Nie jest przypadkiem, że w rozmowie o reformie liturgicznej mnich z Zagorska, wykładowca Prawosławnej Akademii Duchownej, użył tego argumentu, iż u Ojców Kościoła nie ma niczego na ten temat.

Ogromna masa nowoobrzędowców w drugiej połowie XVII w. wyznawała tę samą ideologię co staroobrzędowcy. Dlatego wśród nowoobrzędowców można spotkać opinie, że stary układ palców jest nieprawidłowy, opinie analogiczne do postawy staroobrzędowców, którzy sądzą, że nieprawidłowy jest nowy układ. Ważne jest jednak, że nowoobrzędowcy w zasadzie mogą odnosić się do obrzędu jako do swego rodzaju ustalonej konwencji, staroobrzędowcy zaś zawsze wychodzą z założenia, że formy, których bronią, są niewątpliwie prawidłowe. [*Ibidem*]

Ilustracją traktowania znaku jako niekonwencjonalnego może być nawet zachowanie cara Aleksego Michajłowicza, który chciał przerwać święcenia biskupie archimandryty Symeona, zwolennika Nikona, gdy ten odmawiając *Credo* użył przez pomyłkę starej formuły „*roźdienna, a nie sotworienna* [zrodzonego, a nie stworzonego]” odnoszącej się do Chrystusa, podczas gdy nowy tekst nie zawierał spójnika „*a*”. Jedna niewłaściwa forma pozbawia mocy sakramentu cały obrzęd. Z tej racji staroobrzędowcy nie mogą uznać kapłaństwa, jeśli sakrament był udzielany według nowych ksiąg, nowoobrzędowcy zaś, jeśli mają taki sam stosunek do znaku, nie mogą uznać sakramentu udzielanego według ksiąg starych.

Po spojrzeniu na znak gestu obrzędowego przyjrzyjmy się znakowi językowemu. Spróbujmy określić, w jakich sferach przejawia się niekonwencjonalność znaku. Okazuje się, że obejmuje ona wszystkie poziomy języka. Nawet wymowa jest rozstrzygająca z punktu widzenia prawdy. Znak nie może zostać zmieniony, fonetycznie także, należy więc zachować te cechy, które w XVII w. nie należały już do cech żywych, a były właściwe tylko wymowie liturgicznej na terenie Rosji. Rozróżniano więc *e* i *ě*, różnicę zaś sygnalizowała jakość poprzedzającej spółgłoski, np. „*bezъ [bezʲ]*” – „*běsъ [bʲesʲ]*”, wokatiwus „*ХРТЕ [χrʲiste]*” – lokatiwus „*ХРТѢ [χrʲistʲe]*”. Ten rodzaj wymowy liturgicznej zachował się jeszcze w XVIII w. w synodalnej Cerkwi prawosławnej, a pod jej wpływem – również w języku inteligencji (zob. Uspienski 1968: 32). Niewłaściwa wymowa rodzi znak semiotycznie przeciwny (np. wyraz „*niebo*” wymówiony z *n* twardym oznacza ‘piekło’, „*angiel*” wymówiony niewłaściwie to ‘diabeł’)<sup>4</sup>.

Zachowane zostają refleksy dawnych jerów także w słabej pozycji. Widać to w tekstach przeznaczonych do śpiewu, w których znakom ъ, ь przyporządkowany jest zapis nutowy. Odpowiadają im samogłoski *o* i *e* niezależnie od pozycji wokalicznej jerów: „*nosimo*” (wywodzące się z „*nosimъ*”), „*Sopaso* (*Сѣрасѣ*)”, „*denese* (*дѣнѣсѣ*)” (*ibidem*: 36–37).

Jednym z centralnych znaków sakralnych jest imię „Jezus”. W starej tradycji cerkiewnosłowiańskiej pisano je – w cyrylicy – „*Исусъ*”, reforma Nikona wprowadziła zapis „*Иисусъ*”. Dwa *i*, które stanowią przybliżenie do istniejącego wówczas zapisu greckiego, staroobrzędowcy rozumieją jako spójnik „*i*” + imię „*Icyc*”. Frazy „*Gospoda Iisusa*” czy „*Christa Iisusa*” rozumiane są jako oznaczające dwie osoby: ‘Pana i Jezusa’, ‘Chrystusa i Jezusa’, gdyż „*dołączone i uznaje się za spójnik*” – oznajmia Sabacjusz (*Tri czelobitnyja*: 47). Zmiana znaku, jak mówiliśmy, rodzi sens przeciwny. Tak więc „*jedna litera dodana do imienia »Jezus« oznacza »innego Jezusa«, nie Chrystusa, lecz Antychrysta*” (Uspienski 1992: 105).

<sup>4</sup> Stąd konieczność natychmiastowego poprawienia każdego, kto w cerkwi staroobrzędowców-bezpopowców w czasie nabożeństwa źle wymówi jakieś słowo, tj. niezgodnie z normą językową obowiązującą do XVII wieku. Zob. Uspienski 1997: 312–313. Staroobrzędowa wymowa liturgiczna jest wyjątkowo archaiczna, sięga XI–XIII wieku. Zob. Uspienski 1994 b: 5.

Kolejna dziedzina, w której przejawia się niekonwencjonalność znaku językowego, to morfologia. W modlitwie do Ducha Świętego *Cariu Niebiesnyj...* przymiotnik „*istinnyj* [prawdziwy]” zostaje zastąpiony rzeczownikiem w dopełniaczu, tj. zamiast „*Dusze istinnyj* [Duchu prawdziwy]” występuje „*Dusze istiny* [Duchu prawdy]”. Wywołuje to reakcję: „Ducha Świętego nie nazywają prawdziwym, wydrukowali »Duchu prawdy«” – piszą mnisi klasztoru na Sołówkach (*Tri czelobitnyja*: 163). Zamiana ta, ilustrująca rozszerzenie funkcji dopełniacza, jest przejawem wpływu greckiego i dotyczy przede wszystkim zastąpienia przymiotnika dzierżawczego rzeczownikiem w dopełniaczu (np. „Iwanowe dzieci” – „dzieci Iwana”). Przymiotnik „*istinnyj*” jest relacyjny. Niemniej Nikita Pustoswiat protestuje przeciwko zamianie „*krowь kozliju piju* [krew kozłą piję]” na „*krowь kozłowь piju* [krew kozłów piję]” w psalmie 49, mimo iż chodzi tu o przymiotnik dzierżawczy (*Subbotin* 4: 153).

Przejawem wpływu greckiego jest też zastąpienie rzeczownika w celowniku formą dopełniacza, np. zamiast „*wo wieki wiekomь*” w zakończeniu modlitw pisze się w wyniku reformy Nikona „*wo wieki wiekowь*”. Na ten temat u Awwakuma czytamy: „Małe to słowo, a wielką herezję zawiera” (*Uspienski* 1988: 355). Herezja ta, oczywiście, jest „łacińska”.

W czasowniku formy aorystu i imperfectu w 2. osobie l. poj. zamieniono (zgodnie z wzorem greckim) na formy perfectum. Chodziło tu o uniknięcie homonimii form, gdyż 2. i 3. osoba l. poj. nie różniły się między sobą. W zdaniu „*Gospodi pribieżyszczе byst nam* [Panie, Ty byłeś nam ucieczką]” zastąpiono „*byst nam*” formą „*był jesi*”. Perfectum według ówczesnej terminologii gramatycznej to „*mimoszedszeje wriemia* [czas przeszły; czas, który przeszedł]”. A zatem – twierdzi mnich Sabacjusz – gdy mówi się o Bogu „*pribieżyszczе był jesi nam*”, można sądzić, że Bóg był dla nas ucieczką, ale teraz już nie jest (*Tri czelobitnyja*: 22–23)<sup>5</sup>. Etymologizowanie terminu gramatycznego i przenoszenie tej etymologii na treść mieści się w zasadach rozumienia znaku jako niekonwencjonalnego. Dodajmy, że imperfectum i aoryst w tym czasie niczym się już nie różniły, a perfectum było jedyną formą żywą czasu przeszłego.

W dziedzinie przymiotników starą odmianę rzeczownikową zastąpiono gramatyczną formą żywą, tzw. odmianą złożoną. Tekst skierowany do Bogurodzicy „*kako rodila jesi mladienca Adama driewniejsza*” zmieniono na „*kako rodila jesi Adama driewniejszago*”. Zmiana ta może jednak dawać różnicę znaczeniową. Podczas gdy w pierwszej formie przymiotnik traktowany jest jako stopień wyższy, a więc: ‘Bogurodzica porodziła niemowlę starsze od Adama’, to w drugiej przymiotnik może być traktowany jako stopień wyższy bądź najwyższy i wtedy można rozumieć: ‘Bogurodzica porodziła najstarszego Adama’. W ten sposób – jak pisze Sabacjusz – podważa się uznawanie Chrystusa za nowego Adama. Galczenko (125) zauważa, że zamiast odróżnienia Chrystusa od Adama ma tu miejsce zrównanie Chrystusa z Adamem. Formy odmiany złożonej używane były na ogół w tym samym znaczeniu co formy odmiany niezłożonej (rzeczownikowej), jednak tylko forma odmiany złożonej mogła funkcjonować jako stopień najwyższy.

<sup>5</sup> Szczegółowe omówienie zagadnienia czasów gramatycznych w kontekście reformy Nikona zob. *Uspienski* 1988: 192 n.

Spory dotyczą także interpunkcji. Jeśli np. w zdaniu „*Blagosławim Otca Syna i Swiatago Ducha*” nie umieści się przecinka czy spójnika, to traktuje się Ojca i Syna jako jedną Osobę. „Syna Bożego z Ojcem łączą w jedną Osobę” – pisze Sabacjusz (*Tri czelobitnyja*: 16).

Wagę problemu najlepiej ilustruje dyskusja na temat spójnika „a” w *Credo*. Jak już wspominaliśmy, stary tekst głosił o Chrystusie, że jest „zrodzony, a nie stworzony”. W nowym tekście spójnik usunięto. Przeciwnicy Nikona uważali, że bezspójnikowe połączenie członów zdania nie wyraża ich relacji współrzędnej, lecz stosunek podrzędności, podporządkowanie jednego członu drugiemu (Uspienski 1988: 369–370). Stąd stwierdzenie diakona Fiodora: „My [...] wszyscy chrześcijanie prawosławni musimy umierać za jedno »a«, które przekłety wróg usunął z *Credo*” (Subbotin 6: 189). Wedle opinii staroobrzędowców usunięcie spójnika czyni ten tekst zgodnym z doktryną arianizmu, akcentując ludzką naturę w Chrystusie.

Zdumiewa stosunek staroobrzędowców do cerkiewnosłowińskiego tekstu *Ewangelii* – taki jak do tekstu oryginalnego, pochodzącego z czasów Chrystusa i nie będącego przekładem. Zdanie Chrystusa z *Ewangelii* „Weź łoże swoje i chodź” (Mt 9, 6), które w tekście cerkiewnosłowińskim brzmiało „*Woz<sup>1</sup> mi odr<sup>1</sup> swoj [...]*”, zostało po reformie zmienione na „*Woz<sup>1</sup> mi łoże swoje [...]*”. Usunięto więc archaiczny synonim. Gdy tekst ten był czytany w cerkwi, biskup Spirydion zaoponował: „Czy ty uważasz siebie za lepszego od Tego, który powiedział »*woz<sup>1</sup> mi odr<sup>1</sup> swoj*«?” (Uspienski 1994 a: 358). W znaku niekonwencjonalnym wykluczona jest synonimia – mówiący sądzi, że Chrystus użył słowa „*odr*”, a zmienianie wyrażen użytych przez Chrystusa jest bluźnierstwem.

Szczególny był stosunek do samego języka cerkiewnosłowińskiego. Język ten stworzyli święci (Cyryl i Metody), jest więc on językiem od Boga danym i prowadzącym do Boga. W języku tym nie można wyrazić fałszu, sam język jest ikoną prawdy, ikoną prawosławia. Samo uczenie się tego języka prowadzi do prawosławia. Taka sakralizacja języka cerkiewnosłowińskiego rodzi negatywny stosunek do innych języków, zwłaszcza do łaciny. Języki – według staroobrzędowców – nie są więc równorzędne. Jedne stanowią ilustrację prawdy, tak jak cerkiewnosłowiński (a w opinii niektórych także grecki), inne od prawdy oddalają<sup>6</sup>.

Przekonującym dowodem niekonwencjonalności znaku jest też stosunek staroobrzędowców do retoryki, pozwalającej w różny sposób wyrazić tę samą treść i ukierunkowanej na odbiorcę (na przekazanie komunikatu i na funkcję impresywną czy ekspresywną tekstu). Staroobrzędowcy są nastawieni na tekst jako jedyny możliwy dla danej treści, na jego zachowanie. *Kniga tołkowanij* Awwakuma zawiera ostrzeżenie: „retor czy filozof nie może być chrześcijaninem” (Uspienski 1992: 112).

To samo dotyczy stosunku do gramatyki. Jest to jednak problem złożony. Awwakum chlubi się tym, że nie zna gramatyki, zakazuje swoim duchowym dzieciom uczyć się jej. Stanowisko takie wynika z ukierunkowania na tekst, który trzeba dokładnie zachować. Natomiast niektórzy staroobrzędowcy twierdzą, że nieznamość gramatyki doprowadziła nowoobrzędowców do wielu błędów, do zmiany znaczenia w nowym tekście.

<sup>6</sup> Złożony stosunek do uczenia się języków obcych na tle takiej postawy analizuje Uspienski (1988: 328 n.; 1992: 100–108).



Różny stosunek do znaku przejawia się też w sferze metafory. Znak niekonwencjonalny nie pozwala na użycie tropów – metafory czy metonimii, zakłada tylko dosłowne rozumienie. Inaczej w wypadku znaku konwencjonalnego – tu mechanizm metaforyzacji leży u podstaw mówienia (zob. Mayenowa) i tworzenia pojęć (zob. Chlewiński). Znamienna jest pod tym względem dyskusja między staroobrzędowcem Nikitą Dobryninem a Symeonem Połockim, zwolennikiem rozumienia przenośnego, na temat frazy „*Tiebie sobiesiedujut zwiozdy* [Z Tobą rozmawiają gwiazdy]”. W starych księgach fraza ta brzmiała: „*Tiebie molatsia zwiozdy* [Do Ciebie modlą się gwiazdy]”. Gwiazdy – twierdził Nikita Dobrynin – to aniołowie; nie widział tu znaczenia przenośnego i rozumiał to zdanie dosłownie. O tym, jak dalece przekonanie o niekonwencjonalności znaku tkwiło w kulturze rosyjskiej, świadczy zapis z ksiąg penitencyjnych, gdzie w spisie możliwych grzechów wymienia się: „*Nie goworil-li: dožd' idiot?* [Czy nie mówiłeś: deszcz idzie ‘pada’?]”<sup>7</sup>. Jak widać, zakazem objęte są nie tylko metafory żywe, ale także metafory genetyczne, czyli zjawiska kodowe, dla których nie ma innych kodowych sposobów wyrażenia.

Znak ujmowany jako niekonwencjonalny nie pozwala, by zmieniać jego referencję, by go imitować. Żadne użycie niedosłowne, parodyjne, ironiczne czy metaforyczne, żadna imitacja znaku nie jest możliwa ani też żadne jego demonstrowanie. Zapytani np. o dwa słowa staroobrzędowcy wstają i modlą się całym długim tekstem – nie posługują się więc znakiem jako przykładem, znakiem w innej supozycji. Nie ma też użycia scenicznego. Dramat szkolny (np. jasełka), sięgający swą tradycją teatru jezuickiego, odbierany był przez zwolenników niekonwencjonalności znaku jako bluźnierstwo, a cóż dopiero organizowane przez Piotra I zabawy takie, jak „*wsieszutiejšyj sobor*”. Na ten temat Awwakum pisze:

Chłopa odziewszy jako Michała archanioła [...] zapytali: kim jesteś i skąd? On zaś odpowiedział: jestem archistrategiem zastępów Pańskich; [...] przepadł i duszą, i ciałem. [Uspienskij 1988: 339]<sup>8</sup>

Dodajmy, że aż do rewolucji 1917 r. nikomu nie wolno było przeżegnać się na scenie, również nie mógł być na scenie przedstawiany ksiądz. Dopiero rewolucja wprowadziła na scenę duchownego, oczywiście pijanego, reprezentującego wszelkie możliwe wady ludzkie.

Dla tradycyjnej kultury rosyjskiej charakterystyczne jest „przeżywanie znaku jako czegoś bezwzględnie, kategorię, narzuconego z zewnątrz, od nas niezależnego” – pisze Uspienski (*ibidem*). Jest to takie użycie znaku, które właściwe jest nazwom własnym, nie mającym referencji.

Znak rozumiany jako niekonwencjonalny stwarza szczególny świat. Jest to świat znaku jednoznacznego, pozbawiony synonimii i polisemii, świat znaku niezmiennego, który też jest jedynym możliwym znakiem do wyrażenia danej treści. Znak ten nie dopuszcza zatem przekładu na inny znak – ani na inny znak wewnątrz danego języka (czyli nie uwzględnia się synonimii zdaniowej), ani na inny język. Są to najbardziej oczywiste – wręcz definicyjne – konsekwencje niekonwencjonalności znaku.

<sup>7</sup> Przykład ten oraz następny, o znaku krzyża na scenie, przytoczył B. Uspienskij na wykładzie w Państwowej Wyższej Szkole Teatralnej w Warszawie 12 XII 1991. Zob. też Uspienskij 1994a: 349.

<sup>8</sup> Dodajmy, że zorganizowane niedawno (po r. 1990) przez grupę prawosławnych w Moskwie jasełka spotkały się także z rezerwą bądź krytyką niektórych prawosławnych środowisk.

Znak taki – zdaniem jego zwolenników – ma charakter ikony, pokazuje prawdę. Gdy pozostając w kręgu rozumienia konwencjonalnego mówimy np., że świat pokazuje wielkość Stwórcy, to używamy czasownika przenośnie. Chodzi nam bowiem o pewien typ wnioskowania (gdy patrzę na świat, wnioskuję o Stwórcy, że ...). Inaczej w wypadku znaku niekonwencjonalnego. Znak sakralny jest ilustracją prawdy, jej świadectwem. Zasada ilustratywności, pokazywania, dotyczy różnych sfer. Jak wspominaliśmy, odnosi się ona do samego języka starocerkiewnego. Wszystkie jego znaki mogą wyrażać tylko prawdę, Bóg zna ten język i język ten najlepiej (bądź wyłącznie) do Boga prowadzi.

Status prawdy ma każdy poszczególny znak tego języka, cały język też jest ikoną prawdy. Zmiana jednego znaku w całym, choćby najobszerniejszym tekście sakralnym czyni ten tekst fałszywym, pozbawia go mocy oddziaływania, mocy sakramentu<sup>9</sup>. Dotyczy to także obrzędu. Fieodosij Wasiljew, twórca grupy staroobrzędowców zwanej fiedosiejewcami, twierdził, że chrzest nowoobrzędowy nie jest ważny. Ponieważ nikonianie w czasie chrztu obchodzą wokół chrzcielnicę idąc „naprzeciw słońca”, „ich niemowlęta są gorsze od nie ochrzczonych” (Galczenko: 27)<sup>10</sup>.

W związku z tym, że ikoną prawdy jest każdy znak sakralny, nie można zmieniać jego brzmienia czy formy gramatycznej. O złej formie znaku piszą staroobrzędowcy: „Straszenie bowiem, bracia, nie tylko to powiedzieć, ale i pomyśleć” – a wypowiedź ta dotyczyła zmian w akcentuacji wyrażenia (Uspienski 1992: 98). Posługiwanie się regułami gramatyki przy przekształcaniu tekstu jest rzeczą ryzykowną – zawsze zmienia znak, co czyni problem teologicznym, a może też zmieniać znaczenie tekstu. Zauważmy, że taki stosunek do znaku, ukierunkowanie na tekst, leży u podstaw wschodniego pojmowania tradycji. Zachowanie tekstu (w szerokim rozumieniu) jest najlepszym, czy zgoła wyłącznym, sposobem przekazania prawdy.

Wierność znakowi sakralnemu jest też obwarowana groźbą klątwy: „żebyśmy [...] nie okazali się pod karą i klątwą Świętych Ojców i na wieki nie zginęli duszą i ciałem” – piszą Ojcowie Sołowiccy (*Tri czelobitnyja*: 181). Podobnie w 1724 r. chłopci spod Tiumieni, w liczbie 190 osób, motywują decyzję o samospaleniu:

zostawiamy domy i cały swój majątek i idziemy na dobrowolną śmierć za starego druku księgi siedmiu soborów, jak święci nas nauczyli i powiedzieli, by ani jednej kreski nie zmienić. A jeśli ktoś zmieni lub przestawi, na nim ciąży klątwa świętych ojców. [Pokrowski 58]

Tak zatem poszczególne rozstrzygnięcia filologiczne stają się kwestiami „życia wiecznego”.

Zasada świadczenia o prawdzie poprzez jej pokazywanie obejmuje także malarstwo sakralne (zob. Awierincew 1992: 20). Ikona jest znakiem prawdy, jak Chrystus był znakiem Ojca (zob. dialog z Filipem, J 14, 9). Kwestionowanie ikony – zgodnie z orzeczeniem VII soboru powszechnego – jest kwestionowaniem Wcielenia. W tak pojętym malarstwie sakralnym tylko Chrystus może

<sup>9</sup> Inne stanowisko zajmują w XVII w. zwolennicy znaku konwencjonalnego – dla nich (np. dla Stefana Jaworskiego) jeden błędny czy omyłkowo użyty znak nie pozbawia mocy sakramentu całego tekstu. Zob. Uspienski 1992: 98.

<sup>10</sup> Kierunek chodzenia w procesji wokół cerkwi i w czasie obrzędów chrzcielnych wokół chrzcielniczy był przedmiotem dyskusji między staroobrzędowcami a nowoobrzędowcami. Ponieważ Chrystus jest „Słońcem Prawdy”, kierunek procesji niezgodny z ruchem słonecznym jest „przeciwko” Chrystusowi.

być przedstawiany, bo był widzialnym znakiem Ojca (pozostałe osoby – Bogurodzica i święci – uzyskują prawo do umieszczenia na ikonie tylko poprzez swój związek z Chrystusem). Każda ikona jest teofanią. To rodzi konieczność zgodności z tekstem ewangelijnym i z kanonem malarskim przyjętym w społeczności Kościoła. Szczególnie dokładnie przestrzegają tego staroobrzędowcy – pewne ikony, które obecnie możemy widzieć w prawosławnej cerkwi, takie jak np. ikona zmartwychwstałego Chrystusa wychodzącego z grobu, są uznane za heretyckie. Nie odpowiadają one ściśle przekazowi *Ewangelii*, która nie zawiera opisu tej Tajemnicy tajemnic. Ikona Zmartwychwstania to *Niewiasty przy grobie* lub *Zstąpienie do piekieł*<sup>11</sup>.

Zasada pokazywania prawdy przejawia się również w muzyce sakralnej. Tzw. „*mnogogłasije*”, polegające na tym, że jednocześnie wykonywane są różne teksty (co innego śpiewa chór i co innego odczytuje głośno celebrans; spośród kilku współodprawiających nabożeństwo duchownych każdy czyta inny fragment tekstu bądź w jednym pomieszczeniu są równocześnie sprawowane różne obrzędy) jest ukierunkowane na tekst. Pomija się tu całkowicie sprawę odbioru tych tekstów, ważne bowiem jest tylko ich dokładne wykonanie, gdyż obrzęd rozumiany jest wyłącznie jako uczczenie Boga i dialog z Nim. Aspekt odbiorcy, czyli aspekt wspólnotowy, jak można sądzić, absolutnie nie jest uwzględniany. W drugiej połowie XVII w. eliminuje się „*mnogogłasije*”, a wprowadza się „*jednogłasije*”, oznaczające wykonywanie tekstów po kolei. Także „*chomowoje pienije*”, polegające na wspomnianym już wymawianiu refleksów jerów w śpiewie również w pozycji słabej, w której nigdy nie mogły być wokalizowane – zmienia się na „*nariecznoje pienije*”, będące przejściem do wymowy żywej. Obie te zmiany wywołują protesty.

Śpiew sakralny określany jest jako „*angielogłasnoje pienije* [śpiew anielski]”. Jest on natchniony przez Boga i ma odtworzyć archetypiczny śpiew zastępów niebieskich. Śpiew anielski jest archetypem śpiewu sakralnego<sup>12</sup>. Tradycja ta sięga Pseudo-Dionizego Areopagity, Jana Złotoustego i innych (zob. Władyszewska). Wobec takiej motywacji każda zmiana w muzycznym znaku sakralnym musi wywołać sprzeciw staroobrzędowców.

Ilustratywność jako zasada przekazywania prawdy dotyczy wielu szczegółowych zachowań obrzędowych, np. zachowań chóru. W śpiewie liturgicznym – zwłaszcza u staroobrzędowców – występują dwa chóry na przemian, określone są ich pokłony, które mają odpowiadać zachowaniu aniołów wobec Boga (zob. *ibidem*: s. 32 – 33), a rozumienie takie wywodzi się z *Księgi Izajasza* (6, 3).

Jak próbowaliśmy tu przedstawić, centralną sprawą w starorosyjskiej kulturze sakralnej jest świadczenie o prawdzie poprzez jej pokazywanie, nie zaś poprzez jej udowadnianie. Sztukę sakralną i znak sakralny traktuje się bowiem jako objawione (zob. Awierincew 1992: 20, Władyszewska: 39). Znak jest nie tylko realnością semiotyczną, ale też „drogocenną i sakralną substancją” – pisze Siergiej Awierincew (1992: 16).

Znak rozumiany językoznawczo jako niekonwencjonalny, w którym nie można oddzielić płaszczyzny wyrażenia od płaszczyzny treści, jest – wbrew pozorom – znakiem ściśle ustalonym, ogromnie skonwencjonalizowanym.

<sup>11</sup> Staroobrzędowcy nie czcili też nowych ikon, bo na nich byli przedstawieni „żywi ludzie” (Uspienski 1992: 118).

<sup>12</sup> Można przypuszczać, że to właśnie traktowanie muzyki sakralnej jako „śpiewu anielskiego” nie pozwala na używanie żadnych instrumentów muzycznych w liturgii.

W tym świecie znaków skonwencjonalizowana jest nie tylko sfera wiążąca się z obrzędem, ale w dużym stopniu i ubiór, sposób zachowania, itp. Wszystko zresztą ma odniesienie do *sacrum*.

w warunkach dyglosji jako mechanizmu językowego i kulturowego z reguły brak jest neutralnej strefy semantycznej, która by zupełnie nie odnosiła się do sfery sakralnej. Zgodnie z tym brak powiązania z *sacrum*, z czymś Boskim, oznacza w zasadzie powiązanie z elementem przeciwnym, diabelskim. [Uspienski 1989: 213]

Stąd też funkcjonujący komplementarnie (w warunkach dyglosji) z cerkiewnosłowiańskim żywy język rosyjski jest traktowany jako skażony cerkiewnosłowiański, jako rezultat grzechu pierworodnego. Sytuacja bezgrzeszności jest, oczywiście, niemożliwa, a posługiwanie się cerkiewnosłowiańskim do opisu sytuacji życia codziennego byłoby bluźnierstwem.

Moc znaku niekonwencjonalnego wynika też stąd, że jego użycie kreuje rzeczywistość. Można się tu odwołać do wyodrębnionej przez Romana Jakobsona magicznej funkcji tekstu. Piotr I był traktowany przez staroobrzędowców jako Antychryst ze względu na określenia, jakie sobie nadawał („Pierwszy”, „Wielki”, „Imperator”, „Ojciec Ojczyzny”, zob. Uspienski 1976). Jak wykazał Wiktor Żywow, także reforma Piotra I w zakresie alfabetu (kroju czcionki i ortografii) uzyskiwała status opozycji ideowej: starej (prawosławnej) kultury i nowej (biesowskiej). Wybór między starą a nową kulturą „stawał się swego rodzaju decyzją religijną, wiążącą człowieka na całe życie” (Żywow: 55), przejawiał się zaś m.in. w kształcie czcionki, w noszeniu brody, w rodzaju ubioru, nie mówiąc już o starych księgach i niezmiennych obrzędach. Ten szokujący na pozór sposób myślenia jest niezwykle spójny i stanowi konsekwencję znaku niekonwencjonalnego.

Konflikt, który tutaj rozpatrujemy, wywołany był swoistą tendencją ze strony nowoobrzędowców: „powrotu do źródeł”, do odtworzenia pierwotnego języka cerkiewnosłowiańskiego. Wynikał z hellenizacji tekstu sakralnego, z prób dostosowania go do funkcjonujących w XVII w. wzorców greckich i wiązał się z ogólną hellenizacją życia duchowieństwa i monarchów. Cel pomyślany jako odtworzenie „idealnego” tekstu „pierwotnego” nie mógł zostać osiągnięty. Zwolennicy reform usiłowali go realizować opierając się nie tyle na wzorcach greckich, co na tekstach funkcjonujących na terenie Rusi Południowo-Zachodniej. Teren ten z kolei, szczególnie w w. XVI i XVII, charakteryzował się dużym wpływem polskiej kultury i języka, a jego sytuacja językowa (bilingwizm i związane z nim uznawanie konwencjonalności znaku) jest w XVII w. przenoszona na teren Rusi Moskiewskiej. W wyniku tego tak na pozór odległy od nas konflikt pozostaje – przynajmniej pośrednio – w zasięgu oddziaływania kultury polskiej.

### Bibliografia

- Awierincew S. S., 1977, *Poetika ranniewizantijskoj litieratury*. Moskwa.  
 —, 1992, *Krieszczenije Rusi i put' ruskoj kultury*. W zbiorze: *Russkaja duchownajna kultura*. Ried. L. Magarotto i D. Rizzi. Trento.  
 Chlewiński Z., *Umysł — pojęcia. Analiza psychologiczna*. (W druku).  
 Galczenko M. G., *Wzglady staroobriadcew na jazyk. Razbor czelobitnoj Sawwatija*. Moskwa 1983. (Maszynopis. Praca dyplomowa powstała na Uniwersytecie Moskiewskim im. M. Łomonosowa).

- Mayenowa M. R., *W obronie granic metafory*. W: *Studia i rozprawy*. Wybór i opracowanie A. Axer i T. Dobrzyńska. Warszawa 1993.
- Pokrowskij N. N., *Antifiodalnyj protiest uralo-sibirskich kriestjan-starooobriadcew w XVIII w.* Nowosibirsk 1974.
- Robinson A. N., *Żywnieopisanija Awwakuma i Jepifanija. Issledowanije i tieksty*. Moskwa 1963.
- Smirnow P. S., *Pieriepiska starooobriadczeskich diejatielej naczala XVIII w.* „Christianskoje cztie-nije” 1909, z. 1–3.
- Subbotin N. I. (ried.), 1–9, *Matieriały dla istorii raskola za pierwoje wriemia jego suszczestwowanija*. T. 1–9. Moskwa 1875–1890.
- Tri czelobitnyja: sprawszczika Sawwatija, Sawwy Romanowa i monachow Solowieckiego monastyrja*. Izd. D. E. Kożanczikowa. S. Pietierburg 1862.
- Uspienskij B. A., 1968, *Archaiczeskaja sistema cerkownoslawianskogo proiznoszenija. (Iz istorii liturgiczeskogo proiznoszenija w Rossii)*. Moskwa.
- , 1976, *Historia sub specie semioticae*. W zbiorze: *Kulturnoje nasledije Driewniej Rusi. Istoki, stanowlenije, tradyciji*. Ried. kol.: M. B. Chrapczenko [i dr.]. Moskwa.
- , 1988, *Istorija ruskogo litieraturnogo jazyka (XI–XVII ww.)*. Budapest.
- , 1989, *Jazykowaja situacija i jazykoweje soznanije w Moskowskoj Rusi: wosprijatije cerkownoslawianskogo i ruskogo jazykow*. W zbiorze: *Wizantija i Rus<sup>1</sup>*. Ried. G. K. Wagnier. Moskwa.
- , 1992, *Raskol i kulturnyj konflikt XVII wieka*. W zbiorze: *Sbornik statiej k 70-letiju prof. J. M. Lotmana*. Tartu.
- , 1994 a, *Izbrannyje trudy*. T. 1: *Siemiotika istorii – siemiotika kultury*. Moskwa.
- , 1994 b, *Kratkij oczerk istorii ruskogo litieraturnogo jazyka (XI–XIX ww.)*. Moskwa.
- , 1997, *Izbrannyje trudy*. T. 3: *Obszczeje i slawianskoje jazykoznanije*. Moskwa.
- Wilk M., *Solowki – kwiecień*. „Kultura” (Paryż) 1966, nr 4.
- Władyszewska T. F., *Estieticzeskije osnovy muzykalnoj kultury Kijewskoj Rusi*. W zbiorze: *Russkaja duchownaja kultura*.
- Zawołoko I. N., *Pomorskije otwiety i ich znaczenije dla starooobriadczestwa (1823–1923)*. „Starooobriadczeskij cerkownyj kalendar<sup>1</sup> na 1973 god”.
- Żywow W. M., *Azbucznaia rieforma Piotra I kak siemioticzeskije priobrazowanije*. „Trudy po znakovym sistiemam” t. 19 (Tartu 1986).