

WOJCIECH GAŁĄZKA
Kraków

ŻNIWIARZ JORDANA JOWKOWA PRZESTRZEŃ PRZEDSTAWIONA I PEŁNIA METAFIZYCZNA

Rola nazw własnych miejsc i terytoriów, a także rola imion własnych w procesie generowania przestrzeni jako składnika świata przedstawionego w utworze wydaje się oczywista, choć J. Sławiński postuluje bardziej dogłębne jej zbadanie.¹ Ma on przy tym na myśli taką ich analizę semantyczną, która uwzględniałaby je jako ogniska znaczeniowe, koncentrujące i spajające jednostki sensu współtworzące przestrzeń przedstawioną. Toponimy są bezpośrednio związane z przestrzenią, są nazwami jej wycinków i miejsc, pozwalającymi na dokonywanie topograficznej lokalizacji dziejących się wydarzeń i na sytuowanie występujących w nich postaci. Dzięki nim sceneria może być geograficznie skonkretyzowana zarówno w skali makro-, jak też mikrotoponimi, tej wskazującej na drobne obiekty terenowe, wobec których orientowane są podmioty wydarzeń fabularnych. W ten sposób, poprzez toponimy, utwór zaświadcza tematyczny związek z określonym miejscem lub obszarem, odsyła odbiorcę do odpowiedniego kręgu kulturowego, społecznego, narodowego itd. Toponimy należy zatem traktować jako te elementy tekstu, których wartość informacyjna wykracza poza jego ramy, albowiem odsyłają one do rzeczywistości realnej i współtworzą cele poznawcze utworu wszędzie tam, gdzie cele takie mają być z założenia realizowane.

Zapewne nie to miał na myśli J. Sławiński, mówiąc o koncentrowaniu i spajaniu przez toponimy jednostek sensu współtworzących przestrzeń

¹ J. Sławiński, *Przestrzeń w literaturze: elementarne rozróżnienia i wstępne oczywistości*, w: *Przestrzeń i literatura*, pod red. M. Głowińskiego, A. Okopień-Sławińskiej, Wrocław 1978, s. 18.

przedstawioną. W tym zakresie ich rola nie sprowadza się przecież do lokalizowania scenerii w topografii, mającej swoje realne odniesienia i nadającej scenerii cechy wiarygodności realistycznej. Często zresztą, mimo pozorów prawdopodobieństwa, tak tworzona topografia scenerii rozmija się z topografią realną, co dla „weryfikatorów” realizmu w twórczości Jowkwa i zarazem tropicieli autobiografizmu bywało wielce kłopotliwym zajęciem i zaskoczeniem. Można najwyżej stwierdzić, że w twórczości Jowkwa nazwy własne miejsc i terytoriów służą nie tyle wskazywaniu prototypów realnie istniejących obiektów przestrzennych, co podkreśleniu i podtrzymaniu w scenerii danego utworu związku tematycznego z nazywanymi miejscami i terytoriami. Byłaby to ich najbardziej elementarna funkcja, uwidaczniająca się na powierzchni utworów i pewnie nie zasługująca na większą uwagę z racji swej oczywistości, gdyby nie brać pod uwagę sposobu jej realizowania. Przede wszystkim należy tu podkreślić, że Jowkow nader chętnie, jak żaden z pisarzy bułgarskich przed nim i po nim, nazywa miejsca i obszary, a przy tym nazywa je „realistycznie”, wykorzystując głównie nazewnictwo tożsame z realnym nazewnictwem danego regionu i jego kulturową specyfiką, o czym może świadczyć mieszanina nazw tureckich i bułgarskich charakterystycznych dla regionu Dobrudży.

Inną cechą toponimii w prozie Jowkwa jest jej powtarzalność. Wiele z przywołanych przez pisarza nazw możemy odnaleźć w różnych jego utworach. Nie ma w tym też niczego dziwnego, skoro tematyzuje on kilka stałych regionów. Powtarzalność toponimii nie ogranicza się tylko do utworów zgrupowanych w cyklach. Występuje również poza cyklami i między cyklami. Ta powtarzalność, która dotyczy również części postaci, wskazuje na założoną spójność utworów Jowkwa i wymaga w związku z tym, aby traktować je jako „jeden” tekst.

Kolejna konstatacja dotycząca toponimii wskazuje na osobliwość tyleż oczywistą, co zaskakującą. Dużo nazywając, Jowkow mniej opisuje, a jeśli już opisuje, to podkreśla te cechy nazwanych miejsc, które pozwalają wyróżnić je spośród im podobnych poprzez jakąś ich szczególność. Dodajmy tu, że akt nominacji dokonał się w takich wypadkach nie na użytek tego czy innego utworu, lecz poza nim, w świecie realnym i w utworze został jedynie „powtórzony”. Dokonał się zarazem dostatecznie „dawno”, by wystarczające okazało się odwołanie do utrwalonej w świadomości kulturowej wiedzy i znajomości zaistniałych w ten sposób jednostkowo zindywidualizowanych bytów przestrzennych. Ta świadomość jest właściwa przede wszystkim narratorowi i postaciom utworów, a narrator często przejmuje punkt widzenia postaci. Postrzegając świat oczami

bohaterów, narrator nie pretenduje do poznawania go, lecz chce go „unaocznic”. To ostatnie określenie najlepiej zdaje się mówić o istocie prozy Jowkowa. Z tego właśnie powodu miejsca nazwane jakby nie wymagają w niej rozbudowanego opisu, albowiem z założenia są miejscami „znanymi”, „mówiącymi” – tłumaczą siebie.

Toponimicznie uprzestrzennione znaczenie pełni metafizycznej spotykamy w trzech utworach: w powieści *Жетварят* – wieś Ljuljakowo, w cyklu *Вечери...* – wieś Antimowo, w powieści *Чифликът...* – wieś „Антицино или просто Антица”, która powstała na miejscu folwarku Manołakiego. Wszystkie wymienione nazwy konotują jedno wspólne znaczenie – ‘rozkwitu, kwitnienia’, funkcjonalne zarówno w warstwie przedstawieniowej utworów, jak i na poziomie sensów naddanych, konstytuujących ich przesłania ideowe. W sposobie realizacji istnieją pewne różnice, ale nie rzutują na koncepcję ideową, w której idee grzechu i pełni metafizycznej, w tych i w innych utworach Jowkowa, spletają się ze sobą nierozłącznie.² Różnice sprowadzają się do wariantowych rozwiązań artystycznych, podyktowanych ewoluowaniem pisarstwa Jowkowa.

W strategii interpretacyjnej szczególnie użyteczna dla interesującej nas problematyki jest powieść *Жетварят*.³ Z kilku powodów, które wymagają bliższego omówienia. O użyteczności tej decyduje przede wszystkim fakt, iż semantyka nazw własnych przestrzeni przedstawionej w tym utworze w sposób najbardziej bezpośredni i czytelny wyznacza je do roli ognisk znaczeniowych, wokół których koncentrują się sensy naddane. W aspekcie aksjologicznym semantyka tych nazw przywołuje te atrybuty nazwanych przestrzeni, które stają się funkcjonalne na różnych poziomach struktury utworu jako atrybuty pełni metafizycznej. Konotują one znaczenia ‘rozkwitu, kwitnienia, urody życia’ (bułg. люляк – ‘bez’; w słowniku N. Gerowa także ‘akacja’).⁴ Waloryzowane przy ich pomocy przestrzenie i miejsca, a także przypisane do nich postaci, są obszarami bądź nosicielami radości życia w sensie dionizyjskim i hedonistycznym, radości życia jako emanacji triumfu natury. Właśnie od przedstawienia sceny, ukazującej triumf takiej radości w dniu św. Dimitra, święta na służbie, na гурбетчинте”, wyznaczającego rytualnie koniec cyklu pra-

² D. Forstner, *op. cit.*, s. 185.

³ Polski przekład powieści *Żniwiarz* ukazał się w wydawnictwie PAX, Warszawa 1967 w tłumaczeniu H. Kality.

⁴ Wieś Ljuljakowo występuje jeszcze w opowiadaniu *Балкан* jako „Mała wieś na granicy bułgarsko-rumuńskiej”

cy rolnika w Dobrudży i zarazem krótki moment wyzwolenia się spod „jarzma” pracy, rozpoczyna się *Жетварят*. Towarzyszący jej dyskurs narracyjny przynosi obszernie wyjaśnienia etnograficzno-obyczajowe i komentarz zawierający pewne akcenty społeczne, od których nie jest wolna żadna powieść Jowkowa:

Тежият труд беше вечна участ на тия хора. Цяла година те бяха вървели подир стадата или подир плуговете, работили бяха безспир и без почивка, покорни и мълчаливи под натиска и прищевките на господарската воля. И ето, днес те можаха да седнат наред с всички, да се почувстват свободни и независими. Тая нова и тъй рядка радост за тях раздрусваше изъдно цялото им същество. Те пиеха, викаха, лудуваха, веселяха се със същата тая сила, корава и неизтошима, която бликаше и в работата им.”

Юнашка и буйна беше тая веселба. Всичко имаше в нея: и тържеството на затворниците, строшили оковите си, и лудориите на деца, и добродушната сърдечност на прости и незлобиви хора. Но имаше и нещо опасно: понякога в тия примитивни души избиваше болката на унеженията, на вечното тегло, на обидите, понасяни през цял живот от хората и от съдбата. Тогаз лицата се изкривяваха от ярдост, очите се наливаха с кръв, в ръката блясваше широкият габровски нож и с все сила се забиваше в заляната с вино маса...”(4,8).

Pomińmy akcenty społeczne, okazjonalnie pojawiające się pod presją współczesnych pisarzowi wydarzeń społecznych, ale włączone w jego wizję losu ludzkiego, który jest losem Adama, „raba bożego”, poczynając od grzechu pierworodnego i wypędzenia z raju. Wizja losu ludzkiego ma tu więc wykładnię uniwersalną i religijną zarazem.⁵ Taką jak w całej twórczości Jowkowa. Schematycznie obrazuje ją szereg następujących opozycji, w których przeciwstawne człony wyznaczają sakralizowane wartości przestrzeni, w jakiej/w jakich/ zlokalizowana jest „fabuła” mitu adamickiego: teraz – wieczność, cierpienie – radość, praca – wytchnienie, pokora – wolność (w sensie egzystencjalnym), milczenie (śmierć) – „słowo-muzyka” (Słowo).⁶ Fabuła powieści została jakby wpisana w ten schemat w porządku ambiwalentnie analogicznym, jeśli traktować go statycznie, a jednocześnie realizuje go linearnie w rozwinięciu „historycznym” – od momentu przebywania w raju, poprzez grzech pierworodny, upadek człowieka i dalszy jego los w przestrzeni

⁵ Wykładnię taką potwierdzają dodatkowo liczne cytaty i symbole biblijne w *Жетварят*.

⁶ W scenie, o której mowa, radość ma nie tylko słowną, ale i rozległą muzyczną ekspresję: w pieśni śpiewanej przez kowala Jordana, w tańcu rumuńskiej *trancalau* wykonywanym przy wtórze kobzy przez kamieniarza Monka. Muzycznym „przypomnieniem” bolesnego istnienia jest „тъжна разлята” melodia grana na fujarcie przez pastera Damiana.

ziemskiej po wypędzeniu z raju aż po eschatologiczne, odkupione cierpieniem i pracą wyniesienie do Boga, do „raju utraconego”. Błędem byłoby jednak sądzić, że „fabuła” mitu adameckiego nie zaistniała w całości w powieści Jowkova. Jest on uzupełniony „pre”-fabułą powieściową przez narratora, poświęcającego cały rozdział V na opowiedzenie prehistorii konfliktu między Grozdanem, synem Dobrego, i Wyłczanem, z którym Dobri był sprzymierzony w czasach, kiedy razem przesiedlili się do Ljuljakowa i kiedy „обширните полета наоколо бяха непобутната целина, обрасла с генгер, висока трева и кпина” (4,37).⁷ Do takiej przestrzeni „chaosu”, jakim niegdyś była tak zobrazowana Dobrudża,⁸ przybył „*дядо Добри*”:

Някога дядо Добри, Гроздановият баша, извънредно добър и справедлив човек, беше съдружник на Бълчана. Това беше отколе. Току-що преселени в Люляково, и двамата бяха още бедни, но млади и много работни. А тогава обширните полета наоколо бяха непобутната целина, обрасла с генгер, висока трева и кпина. Съдружниците се замогнаха скоро, купиха земя, завъдиха добитък, направиха си нови къщи” (4,37).

Symbolika w tym fragmencie tekstu powieści jest tak gęsta i rozgałęziona, a przy tym tak promieniuje na całą strukturę fabularną i jej główne wątki, że nie możemy pominąć jej interpretacji. Przede wszystkim mamy tu dopowiedzenie „fabuły” mitu adameckiego w tej początkowej jej części, którą pomija fabuła powieści. Nie jest to jednak dopowiedzenie całkowicie adekwatne z punktu widzenia zdarzeń i wątku „człowieka-Adama”. Aktualizuje bowiem zdarzenie, będące w Biblii „historycznym” powtórzeniem powołania Adama do królestwa bożego i zarazem zapowiedzią nadejścia „drugiego Adama”, mającego zadanie umocnienia królestwa bożego na ziemi. Chodzi mianowicie o powoła-

⁷ Ten „historyczny” moment jest symbolicznie funkcjonalny także w cyklu *Вечери...* (2,344) i w *Чифликът...* (4,233), a także w niektórych opowiadaniach. „Historycznie” była to zatem przestrzeń „chaosu”, przestrzeń sylwikołarna, zanim zaistniał w niej człowiek-Adam.

⁸ „Pamięć” tej przestrzeni odnawia się cyklicznie i w Dobrudży, i w Ljuljakowie każdej wiosny i ma atrybuty raju (4,87). Przestrzeń „innej zieleni” to już raj odkupiony przez człowieka. Ambiwaleńcja Ljuljakowa w „teraz” jawi się jako projekcja przestrzenna jego „historii”, od „chaosu” (nadal cyklicznie zagrażającego) do „pełni”, która również cyklicznie odradza się i jest „triumfująca i nieogarniona”. Symptomatyczna jest różnica pomiędzy określeniem cechy przestrzennej chaosu fizycznymi wielkościami dwuwymiarowości („*обширните полета*”; por. cyt. 4,37 w tekście głównym), a określeniem przestrzeni „ładu” wielkościami metafizycznymi (zielennina тържествуваща и необхватна”).

nie Abrahama jako o zdarzenie znamionujące przejście od *Urgeschichte* do *Heilsgeschichte*.⁹ Biblia opowiada o nim w taki oto sposób:

„I rzekł Pan do Abrama: Wynijdz z ziemi twej, i od rodziny twojej, i z domu ojca twego, do ziemi, którąć pokażę. A uczynię cię w naród wielki, i będę błogosławił, i uwielbię imię twoje, i będziesz błogosławieństwem” (Rdz.,12,1-2).

Powieściowy patriarcha rodu *Dobri*-Abram (hebr. Abram - 'wysoki'; jeśli znaczenie to jest synonimiczne do 'bogaty, prawy, dobry, wyróżniający się', należy je uznać za podstawę do repliki semantycznej w imieniu *Dobri*) występuje w roli analogicznej do Abrahama nie tylko z punktu widzenia *Ur-* i *Heilsgeschichte*, ale i czasu „historycznego” fabuły powieściowej *Жетварят*. Jak Abraham zostaje powołany przez Boga dlatego, że jest „sprawiedliwy”, bo uwierzył, a uwierzył, ponieważ jest „sprawiedliwy”, tak i *Dobri*, przybывая do Dobrudży-Kanaanu, wypełnia tę samą wolę, z tych samych powodów, jako „szczególnie dobry i prawy”. Przybywa do Ljuljakowa, do miejsca, które jest „chaosem” natury i pseudo- „rozkwitem”, albowiem jego trwanie w pełni, nawet w porządku cyklicznie odradzającego się bytu, jest tylko trwaniem fizycznym i cielesnym, a zatem ze swej istoty równoznaczne jest z losem przemijania. Ta nieuchronność bytu kryje w sobie niewolę egzystencjalną, rekompensowaną z punktu widzenia ludzkiej świadomości nieskończoną wolnością etyczną. Ambivalencja miejsca, jakim jest Ljuljakowo w przestrzeni Dobrudży w tym momencie „historycznym”, określana jest zatem przez symbolikę rozkwitu jako pseudo-wolności egzystencjalnej, gdyż w istocie jej momentem finalnym jest przemijanie, będące również udziałem człowieka. Przewyciężenie niewoli egzystencjalnej przez człowieka możliwe jest tylko kosztem nieskończoności wolności etycznej. W przestrzeni Dobra człowiek otrzymuje strukturę skończonej wolności etycznej poprzez ustanowienie dla niego Zakazu („Ale z drzewa wiadomości dobrego i złego, jeść z niego nie będziesz”, 1 Moj., 2,17), wytyczającego granicę między dobrem i złem. W micie adamicznym nie przebiega ona między człowiekiem i jego „zewnątrżnością”, lecz w samym człowieku, i jest tylko „uzewnątrżniona”. Figury grzechu pierworodnego - Ewa, wąż - są projekcją dwoistej istoty człowieka, „przeznaczonego” dla dobra, ale „skłonного” do zła, czyli do ulegania złudzeniu, że nieskończoną wolnością etyczną można przewyciężyć nie-wolność egzystencjalną, zapano-

⁹ Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, Warszawa 1986, s. 247 - 248.

wać nad własną przemijalnością poprzez stwarzanie „siebie przez samego siebie”.¹⁰

Dwoistość istoty ludzkiej znajduje w powieści Jowkova nieco inne „uzewnętrznienie”, figuratywność mniej dosłowną wobec mitu adamicznego, ale znaczeniowo tożsamą. W tym samym, przytoczonym wyżej fragmencie narracji, odtwarzającym „pre”-fabułę powieści, zawarta jest informacja, że „дядо Добри” przybył do Ljuljakowa *sprzymierzony* z Wyłczanem, ale z nich obu tylko Dobri ma tytuł hierarchy.¹¹ Wiąż między nimi, owo „przymierze”, znaczy coś więcej niż koniunkturalne związanie się w imię realizacji określonego celu. Mówiąc językiem logistyki, nie jest skutkiem taktyki działania. Dobri i Wyłczan, stanowiąc *jedność* są *Jednym*. Pozostają *Nim* nawet wówczas, kiedy „по-късно, когато работата им закрепна и децата им пораснаха, те се разделиха”. Przyczyną późniejszych waśni o ziemię między nimi nie jest zło, które miałby od samego początku, jak można z pozoru sądzić, uosabiać Wyłczan. Wbrew oczekiwaniom nic nie potwierdza takiej wykładni, nawet symbolika wilka, czytelna poprzez *appellativum*, do którego odwołuje się „mówiące” imię Wyłczana – ‘podobny do wilka’. Wyłczan nie jest bowiem, użyjmy określenia Ricoeura, reprezentantem „zła radykalnego”, lecz figurą „przygodności zła radykalnego”.¹² Zło nie jest jego *istotą*, lecz przypadkowym *zdarzeniem* (grunty były kupowane wspólnie,

¹⁰ Ibidem, s. 240 – 241.

¹¹ „Дядо” (dziadek) ma wszędzie w prozie Jowkova status patriarchalnego tytułu hierarchy, starca-mędrca, uznawanego przez całą społeczność. W powieści *Жетварят* ten tytuł ma tylko Dobri. Wyłczan nie posiada go ani „z nadania”, ani go nie nabywa, co świadczyłoby, że nie jest postacią w pełni autonomiczną, a jedynie „częścią” Dobrego, figurą jego „zdarzeniowego” istnienia. Wyłczan tylko raz sam tak tytułuje siebie: „Ще ви купи дядо ви Вълчан и една вършачка, че да го споменавате” /4,79/.

¹² P. Ricoeur, op., cit., s. 238. Zaznaczmy, że nie jest on oceniany jednoznacznie jako zły. Zdania społeczności Ljuljakowa są podzielone. Sympatyzuje z nim i wójt Nejkо (hipokoristikon od Nedelczo z bułg. неделя – ‘niedziela’), i pop Stefan (gr. Stephanos – ‘wieniec’), a więc postaci reprezentujące sacrum i potwierdzające to także rolą w zdarzeniach oraz głoszeniem „religii pracy”. Ten ostatni użycza swej optyki narratorowi, zatem i narrator jest sympatykiem Wyłczana: „Наистина Вълчан зле се е смразил с Добревия син, не е и прав, но никой не може да отрече, че в много случаи той показва милозливо сърце (czytaj poprzez tytuł cyklu *Женско сърце* – W. G.), помага и услужва с каквото може. А бог държи точна сметка (por. z Ojciec nasz: „I odrzuć pat nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”; Mat., 6,12) не само за лошото, но и за доброто. „Той е, който ще ни съди” (I Кор., 4,4) – заключи в ума си поп Крефан” (4,95). Ambiwalentną *jedność* tworzą też inne pary postaci, a w

„и случайно в продавателния акт бяха писани на имего на Вълчана”; 4,38). O Wyłczanie można jedynie powiedzieć, że bywa zły, ale nie można powiedzieć, że jest Złym. Tekst *Жетварят*, jeśli poprzestać tylko na tej płaszczyźnie utworu, już na początku dostarcza motywacji do usytuowania także Wyłczana w przestrzeni Dobra. Chwali się on posiadaniem niegdyś psów (czytaj: w czasach przybycia do Ljulkowa), zdolnych do stawienia czoła wilkom. Ich opis, po części należący do narracji, a po części zawarty w wypowiedzi Wyłczana, dostarcza właściwej motywacji semantycznej dla jego imienia, a jednocześnie „rolę symboliczną” tej postaci motywuje przestrzennie:

„Вълчан разказваше, а той обичаше да се хвали, какви кучета беше имал едно време: големи и рунтави, като мечки, люти и зли, като змии Анадолска порода. И не лаяха дин, да речеш. Мълчат, гледат към земята и само очите им светят като въглени. Ама видят ли вълк – беше! Първо отгоре му, и тъй – гърди с гърди! И за да покаже това по-нагледно, той силно блъскаше Чумака в гърдите” (4,20).

Własne zmagania z wilkami Wyłczan nieprzypadkowo *unaocznia* z udziałem Łazara Czumaka, przypominającego wyglądem *dzikie* zwierzę: „Исполинският рът, козяните наколеници и обърнатия кожух придаваха нещо диво и зверопodobно на тоя овчар”. Jednakże w gruncie rzeczy Łazar jest zaprzeczeniem sugestywności takiego wyglądu: „Инак, той си беше мек, добър човек” (...), и благо се усмихваха очите му, също тъй сини и тъй лъчисти, каквото е небето (...). Jest więc całkowitym zaprzeczeniem *unaocznionego* wilka w owczej skórze („A strzeżcie się fałszywych proroków, którzy przychodzą do was w odzieniu owczem, ale wewnątrz są wilcy drapieżni”; Mat., 7,15), co zresztą potwierdza znaczenie jego imienia i przezwiska (Łazar z hebr. Eleazar – ‘Bóg pomaga’; tur. çumak – ‘duża laska pasterza’), a także

całej prozie Jowkowa jest tych par wiele. Tu parą taką są przykładowo jeszcze wójt *Nejko* i malarz ikon *Nedko*, którego imię posiada identyczny rodowód i znaczenie (tekstualny aspekt ich semantyki jest ewokowany znacznie misterniej), ale z uwagi na odmiennosc „biografii” powieściowej tego bohatera w okresie odwrócenia się przez niego od „religii pracy”, imię jego konotuje też znaczenie cerk. -słowiań. czasownika „djelati” – ‘pracować, robić’ (nie jest to jedyne odwołanie do cerkiewszczyzny w powieści). W tym wypadku czynność ta ma konotację zaprzeczenia. Podana wyżej semantyka motywowana jest choćby w rozmowie wójta Nejka z Nedkiem, stanowiącej rodzaj słownego zmagania się /4,62/. Para tych bohaterów egzemplifikuje także kompleks „ról symbolicznych” analogiczny do roli Dobrego i Wyłczana oraz *podwójnych* ról Grozdana, „syna Dobrego”.

symboliczna rola *sługi* oraz fakt „objawienia się” w Ljuljakowie w dniu *świętego* Dimitra („Нов човек в компанията беше Лазар Чумакът”; 4,9).¹³ Dla Wyłczana jednakże, w owym okresie jego „grzesznego” życia, Łazar jest *niczym* wilk w dniu *święta* *sług*, jest jego wrogiem, choć te obawy nie są potwierdzone *niczym zewnętrznym*. Są one natomiast *uwewnętrznione*, gdyż Wyłczan ma świadomość własnej grzeszności w stosunku do swoich dawnych i obecnych *sług*. Na jego świadomości ciąży jednak bardziej to, że sam przestał być *Sługą*. Zmienił wyznaczoną mu rolę. Właśnie dlatego swoją opowieścią i gestem pozorowanej walki Wyłczan-bogacz aktualizuje swoją dawną rolę obrońcy Dobra, choć w czasie objętym akcją utworu i w czasie nieświętecznym jest tej roli sprzeniewierzony.

Zanim rozwinie ten temat, powróćmy do ukonstytuowania *dawnej* roli Wyłczana poprzez tekst, a więc do jej symbolizacji. Nie tylko sam fakt posiadania psów-bestii czyni go ‘podobnym do wilka’. Ważna jest też symbolika tych psów, motywowana w znacznym stopniu przestrzenią. Bestiarium jest tu dość bogate: psy *niczym* niedźwiedzie, psy *niczym* węże. Jak na obrazach Boscha. Nie ma przy tym pewności czy anatolijski rodowód odnosi się do psów czy do bestii, do których są one przyrównane, bo taką dwuznaczność wymusza zakłócone inwersją uporządkowanie składniowe zdania. Nie ma to może większego znaczenia, gdyż tak czy owak przestrzenią rodowodową jest Anatolia. Wystarczy podręcznik geografii, aby przekonać się, że nie jest to przestrzeń życia, lecz walki o życie. Czy to na przekór temu, czy właśnie dlatego ma ona wpisane w nazwę znaczenie ‘matki’ (tur. ana), a „Анадолийски” znaczy ‘przynależący do matki, rodzimy, „ojczysty”’ (z tur. anadolya).¹⁴ W rezultacie tej spekulacji myślowej „bestie” Wyłczana są przeznaczone do strzeżenia przestrzeni życia, przestrzeni Dobra, „гледат към земята”, gdyż nie jest ona jeszcze wówczas spełnioną przestrzenią *Dobrudży*, i

¹³ Jest w tym fakcie transpozycja zdarzeń z przypowieści biblijnej o Łazarzu żeb-raku (Łuk., 16, 19–25), który żywił się okruciami ze stołu bogacza, a psy przychodziły lizać jego wrzody. Bogacz, widząc Łazarza z piekła po śmierci na „łonie Abrahama”, błagał o miłosierdzie i w odpowiedzi usłyszał: „Synu! wspomnij, żeś ty odebrał dobre rzeczy twoje za życia twego, a Łazarz także złe; a teraz on ma pociechę, a ty męki cierpisz”. Otóż właśnie samo „objawienie się” powieściowego Łazarza, który kiedyś był *sługą* u Wyłczana, ma przypomnieć Wyłczanowi tę przypowieść i jej sens w dniu *święta* *sług*.

¹⁴ W języku polskim nasuwa się tu użycie słowa *macierz*, a w bułgarskim słowa *матка* w znaczeniu ‘łono, łożysko’. I choć mają one współcześnie przesunięte znaczenia, to jednak mogą być dla naszych rozważań po części użyteczne.

„мълчат”.¹⁵ Jednakże na ich pokrewieństwo z przestrzenią Dobra wskazuje jeszcze jako odniesienie ważny cytat z widzenia Ezechiela; 1,13, który ujrzał bestie człowiekopodobne (por. Wyłczan) i „podobieństwo onych zwierząt na wejściu było jako węgle rozpalone, palące się jako pochodnie” (por. wyżej opis psów Wyłczana). Sam Ezechiel dostarcza alegorezy owych węgli-pochodni jako „podobieństwa chwały Pańskiej” (tamże, 1,28).

Powyższe argumenty wiodą nieuchronnie do potwierdzenia znaczenia imienia Wyłczan jako ‘stróża, obrońcy Dobra’ w „historycznym” momencie przybycia do Ljuljakowa. Wynika stąd jego rola Sługi. Pod tym względem obaj z Dobrim są Jednym, a „rozpad” ich jedności odbywa się za sprawą przypadkowego zdarzenia. Czy równie dobrze przypadek mógł sprawić, że grzech stałby się udziałem Dobrego, jak stał się udziałem malarza ikon Nedka, a nie wójta Nejka? Dlaczego w ogóle zaistniał przypadek i czym on jest? Odpowiedzi należy znów szukać w micie adamickim i w ricoeurowskim jego wyjaśnieniu. Powołując Adama do raju Bóg zawarł z nim *przymierze* poprzez Zakaz i wobec Zakazu. Przymierze, wielokrotnie później w Biblii odnawiane, dotyczyło nieprzekraczania przez Adama *granicy* między dobrem i złem. Jej przestrzeganie jest warunkiem „wolności” egzystencjalnej, trwania w przestrzeni Dobra, ale ogranicza wolność etyczną. Adam-człowiek nie ma więc pełnej wolności, lecz tylko jej *złudzenie*. Decyduje o tym sam fakt *istnienia* dla niego ustanowionej granicy. Dopóki jednak złudzenie nie jest realnością, samym bytem, dopóty stanowi przedmiot pragnienia. Adamowi nie wystarczyło jedynie boskie podobieństwo, on zapragnął „ustanowienia siebie w bycie jako stwarzającego siebie przez siebie samego”.¹⁶ Oznacza

¹⁵ Istnieje analogia pomiędzy zachowaniami psów Wyłczana i zachowaniami Chri-
sta Kałmuka z *Вечери...*, który Лее-жи, като някой пес пред овчарска колиба...”
(2,286). Choć może ona wydać się zaskakująca, to jednak znajduje pełne potwierdzenie.
Drzemiaczy lub udajacy drzemkę Kałmuk także „milczy”, ale patrzy jednak ciągle do
góry i w takiej pozie umiera podczas zagłady zajazdu, o czym przyjdzie kolej mówić
szerzej. Kałmuk jest „wilkiem w owczej skórze” (por. 2,287), natomiast psy Wyłczana
robią wrażenie bestii, podobnie jak jego dawny sługa Łazar. Jest też różnica znacze-
niowa między „куче” i „пес”. „Пес” jest ‘bestią’, „куче” może być tylko ‘podobne do
bestii’. Biblijna symbolika psa (św. Ambroży uznaje go za strażnika wiary; por. D. For-
stner, op. cit., s. 294) i wilka związana jest z tematem prawdziwych i fałszywych proro-
ków, który w *Жетварят* eksplikowany jest chrystofanią i głoszonymi przez nauczyciela
Radułow ideałami socjalistycznymi (od imienia Raduł z bułg. рад – ‘radosny’), którego
nazwisko ma konotację znaczeniową wspólną dla imion wszystkich „grzesznych” bohate-
rów w prozie Jowkowa.

¹⁶ P. Ricoeur, op. cit., s. 241.

to ustanowienie siebie – Bogiem. Na tym polega grzech Adama-człowieka, który chce być „Panem”, przewyciężyć skończoność stworzenia go do dobra.

Z tej perspektywy spróbujemy dostrzec grzech Dobrego-Wyłczana, polegający na przekroczeniu granicy między byciem Sługą, a byciem Panem. Nie tracąc z pola widzenia tego, że Dobri i Wyłczan są *Jednym*, Wyłczana należy traktować jako uzewnętrznione *pragnienie* w tymże Jednym, który nadal pozostaje jednością, ale w rozproszeniu, i w związku z tym podlega uczasowieniu i uprzestrzennieniu. Wyłczan jest punktem najmniejszego oporu Jednego wobec Zakazu, jak Ewa jest słabością Adama. Słabość Wyłczana bierze się stąd, że jako stróż i obrońca Dobra jest z racji swego miejsca w przestrzeni *najbliżej* Zakazu. Częścią tego Jednego usytuowaną najbliżej granicy. Podobnie jak malarz ikon Nedko, z racji swej roli będący również stróżem Dobra i jego Sługą, sam siebie czyni „stworcą” raju, malując w karczmie Kynia obraz *Успокоение*, czyli ‘spokój, wieczność’.¹⁷ Nedko stwarza niestosowny raj ziemski, którego istotą jest wolność etyczna. Logika następstwa tego faktu jest taka, że w miejscu granicznym, a takim jest karczma, i z pozycji roli stróża Dobra, a taką rolę pełni Nedko jako malarz *ikon*, pragnienie i pokusa stania się ze Sługi Panem są większe. Nic dziwnego zatem, że ulega im właśnie Wyłczan, jako stróż Dobra. Przypadkowe jest więc tylko same *zdarzenie* grzechu, ale uleganie mu nie jest przypadkowe i dlatego Wyłczan od początku jest dany i przeznaczony *do ulegania mu*, nie przestając być stworzonym do Dobra. Zdarzenie wyzwala w nim pragnienie bycia Panem, ale owo pragnienie jest w nim jako zadane, choć wcześniej istnieje w stanie *uśpienia*.¹⁸ Na płaszczyźnie tekstu potwierdza to konstrukcja słowotwórcza jego imienia, w którym przyrostek *-an* ma funkcję hiperbolizującą i nadaje mu znaczenie ‘*większej władzy, siły*’ (por. z omówionym wyżej opisem psów Wyłczana,

¹⁷ Od tego momentu karczma otrzymuje ironiczną nominację *Успокоение* jako miejsce, w którym szczególnie łatwo można osiągnąć stan błogości. Uprzestrzennia ono jeszcze inne jednostki sensu. Właścicielem karczmy jest Kynio, a jego imię to hipokoristikon od Krystio z podstawą znaczeniową bułg. кръст – ‘krzyż’, gr. stavros. W ślad za tym pojawia się ambiwalentna waloryzacja miejsca, które jakoby umożliwia ukojenie cierpienia poprzez swoiste „zmartwychwstanie” i sprzyja zapomnieniu o źródle cierpienia. To ostatnie znaczenie wiąże się też ze zwyczajowym usytuowaniem karczmy przy *skrzyżowaniu dróg*, które w wierzeniach ludowych miało wartość przestrzeni zła jako miejsce *graniczne*. Obszerniej omówimy ten temat przy okazji cyklu Вечери... . Tu ambiwalencja karczmy koresponduje z ambiwalencją semantyczną imienia Grozdan, o czym też będzie jeszcze mowa.

¹⁸ Mamy tu klucz do wyjaśnienia „drzemki” Kałmuka w Вечери...

które są jego figurą).¹⁹ Stan *uśpienia* uobecnia się jeszcze wyraźniej w pieśni Żeły (żeńska forma imienia Żelio jako wariantu imienia Żeljaz, będącego kalką gr. Sider – ‘żelazo’ w sensie ‘niech będzie silny i zdrowy jak żelazo’; u Jowkova możemy dopatrzeć się neosemantyzacji poprzez konotację z bułg. желана – ‘upragniona, wyrażająca pragnienie’). Są więc podstawy, aby sądzić, że synowa Wyłczana jest kolejną jego figurą. W scenie uczty, w której uczestniczą tylko *големци*, a która jest kulminacją *władzy* Wyłczana, jeden z gości mówi o Żeli: „Каква хубава жена! Като че е някоя *царица*, *преоблечена* в селски дрехи” – ... (4,84).²⁰ Oto i maska samego Wyłczana w jego roli władcy, ziemskiego „cara” Ljuljakowa w chłopskim przebraniu. Wypowiedź ta jest swoistym intermedium podczas wykonywania przez Żelę pieśni ludowej, która tym się wyróżnia, zgodnie z poleceniem Wyłczana i jego pragnieniem, że jest „стапа” i „другошна”. Jak wszystko u Jowkova, tak i cytowana w utworze pieśń Żeły nie ma funkcji li tylko dekoracyjnej; jest jednostką sensu i przynosi zaszyfrowane sensy. Już sam fakt zaistnienia tej pieśni jest „cytatem” stanu uśpienia, o którym była mowa wyżej. Jednocześnie zaś tematyzuje ten stan uśpienia. Z tego właśnie powodu nie możemy jej pominąć. Pieśń jest dialogiem syna-pasterza z matką, której opowiada on swój sen i zwierza się, że *stan snu* stał się dla niego rodzajem istnienia:

„Откак се, мамо, повчерих,
на кривак не бях заспивал,
снощи на кривак задрямах,
задрямах и засънувах...”

Tu cytāt urywa się, pominięta zostaje treść snu, i po wspomnianym już intermedium następuje odpowiedź matki, będąca alegorycznym wyjaśnieniem treści snu:

„Синко Стоене, штоене,
нали ме питаш, ще кажа –

¹⁹ W Ljuljakowo jest także *kowal* Jordan (hebr. ‘potępiony’), który również bywa „панem”: „(...) туй е всичкото. Аз съм и дружество, и председател... и кмет” (4,61). Prototyp jego „roli symbolicznej” odnajdujemy w I Sam., 13, 19–21 i u Ezech., 40, 12, a transpozycją tej roli jest scena w *Жетварят*, w której wójt Nejko obserwuje pracę Jordana w okresie siewów. Ich dialog tematyzuje rolę tej pracy i rolę Jordana (4, 59–62).

²⁰ Przy okazji warto zwrócić uwagę, że wielokropek jest u Jowkova zawsze „tekstowym” sygnałem ambiwalencji ... bytu.

таз съня не е хубава!
турци са, синко, душмани,
хранени кони – тъмница,
алени феси – истина...”

Wyjaśnienia „znaków” snu dane w tym cytacie okazują się dla nas niewystarczające. Konieczne jest włączenie ich do systemu modelującego powieść *Жетварят* i koniec końcem – całą prozę Jowkova. A w tym systemie, w którym imiona są „mówiące”, takim staje się w rezultacie także imię Stojan z pieśni ludowej, zaliczanej do grupy „тъжни”.²¹ Będąc derywatem imienia Stojō, w znaczeniu bułg. да стои – ‘niech ostanie się żywy’, poprzez hiperbolizujący przyrostek -an, uzyskuje ono w tekście powieści wzmocnienie znaczenia w sensie – ‘niech ostanie się wiecznie żywy’. Dotyczące Stojana „znaki” snu należy odczytywać w powyższym kontekście znaczeniowym. Zrobimy to w największym skrócie. Konotują one znaczenia ‘władzy’, ‘obfitości’, a ostatni z nich – „алени феси” – oznacza ‘oszustwo’, ukryte pod maską Prawa, i jest mu przeciwstawiona ‘истина’ (vide przypis 54). To znaczenie należy już bezpośrednio do „znaków” bytu realnego. Tak oto unaocznione zostało przeistoczenie życia cielesnego w życie duchowe, ale warunkiem przeistoczenia, zgodnie z religią chrześcijańską, jest cierpienie („тъмница” i śmierć („душмани”). Status ontologiczny „znaków” trwania cielesnego ma cechę pozorności (sen), a status ontologiczny „znaków” nietrwałości cielesnej ma cechę realności (prawda). „Prawdziwe” zatem jest istnienie duchowe,²² „nieprawdziwe” jest istnienie rzeczywiste. Istnienie realne jest „nieprawdziwe”, ponieważ jest istnieniem skończonym. Istnienie duchowe jest „prawdziwe”, ponieważ jest istnieniem nieskończonym, wiecznym. Nas interesuje jednak przede wszystkim to, że cytata pieśni ludowej projektuje pragnienie Wyłczana, aby móc swoje własne trwanie cielesne uczynić „prawdziwym”. Moment ten kulminuje urzeczywistnienie

²¹ W tej grupie cytowaną pieśń, ale w znacznie zmienionym wariantcie, rejestruje wydanie *Български народни песни, Софи*, t. 7. Według N. Georgijewa w pieśni ludowej imiona nie są „mówiące”. Dowodzi on, że są one funkcjonalne jedynie na płaszczyźnie morfologicznej i brzmieniowej. Na płaszczyźnie morfologicznej wyznaczają przeskok между общото и единичното, непознатото и познатото, далечното и интимното” (tenże, *Българска народна песен*, София 1976, s. 268). Przywołane przez Jowkova w cytacie imię może jednak wtórnie stać się „mówiące”.

²² Tytułem dygresji etymologicznej nadmienimy, choć dla interpretacji tekstu nie jest to wcale konieczne, że tur. „dus-man” – ‘nieprzyjaciół, wróg’ – zawiera etymologiczne znaczenie ‘snu’.

przez Wyłczana „stwarzania siebie przez siebie samego”. Dlatego też bliższe jego pragnieniu są znaczenia „znaków” snu: ‘władza’ („Воля ми е най-после. Ако искам – ще дойде, ако не – няма да дойде”; 4,78; „дружеството инкога не споменаваше, говореше всякога от свое име и за себе си”; 4,77), ‘obfitość’ („два едри, черни коня лъщяха на слънцето, живи, неспокойни, разпуснали гъсти гриви, като лъвове. Беше Вълчан. Тия коне бяха най-хубавите в селото и богатият чорбаджия с право се гордееше с тях”; 4,32), ‘oszustwo’ („Прекарал човек вече, слаб и сух, с очи, дълбоко хлътнали в орбитите си, от което те изглеждаха като на кукумявка, той беше инак здрав и държелив, ходеше изправен и наперен, като петел”; 4,19).²³ Ostatnia z

²³ Z komentarzem do tego zaskakującego przypisania najpierw znaczenia ‘oszustwa’ znakowi „алени феси”, a teraz równie zaskakującej motywacji tego znaczenia w tekście utworu, musieliśmy poczekać aż do tego momentu, czyli do przywołania „parafrazy” tekstowej, która odnosi się do jednego z najbardziej enigmatycznych znaczeń w prozie Jowkowa. Dotarcie do niego jest możliwe w sposób pośredni, ale mimo to wiarygodny. Każda z poprzednich atrybucji Wyłczana ma czytelną „parafrazę” tekstową. W tym ostatnim przypadku tak nie jest, ale przytoczona „parafraza” jest *jedyną możliwą* w całym tekście i, jak się okazuje, w pełni uzasadnioną. Wyłczan jest tu portretowany jako człowiek na progu śmierci („прекарал човек беше, слаб и сух, с очи, дълбоко хлътнали”), zgodnie z tradycyjnym ikoniznym wyobrażeniem śmierci, ale mimo to nie brak mu sił vitalnych („инак здрав и държелив”). To jeden rodzaj „oszustwa”, jedna z masek Wyłczana. A druga: wyglądem przypomina sowę („като кукумявка”), która jest alegorią mądrości, a w tym konkretnym przypadku jest związana ze znajomością „prawa” przez Wyłczana, gdyż jak skądinąd wiadomo on właśnie był najbardziej „uczony” ze wszystkich i, z tego właśnie powodu, skłonny do łamania prawa, rozumianego jako *Zakaz*. Aby uzasadnienie tej alegorezy było wyrazistsze trzeba dodać, że wyraz („турци”), umieszczony w tym samym szeregu „znaków”, reprezentatywnych dla Wyłczana, ma znaczenie etymologiczne tur. türe – ‘prawo’, a w islamie prawo boże ma zarazem moc prawa świeckiego. Ta „rola symboliczna” Wyłczana jako obrońcy *Dobra* została potwierdzona już wcześniej.

Ale jest on porównany tu nie tylko do sowy, lecz i do koguta („ходеше изправен и наперен като петел”), co każe dostrzegać w („алени феси”) podobieństwo do koguciego grzebienia, a w kogucie – alegorię pychy i władczości. To jednak nie wszystko, bo co ważniejsze – także alegorię oszustwa i kłamstwa. Czy geneza kulturowa tej alegorii jest podobna do genezy alegoryzacji przeprowadzanych w *Вечери...* przez wykładającego „księgę Kazamiji” dziadka Geno, tego nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć. Zrobimy to więc drogą pośrednią, odwołując się do faktu, że motyw koguta ma w kulturze europejskiej funkcję tożsamą z motywem rogowca w znaczeniu i męża, który stał się ofiarą małżeńskiego oszustwa, i w znaczeniu oszustwa w ogóle. Motyw ten pojawia się u Jowkowa wielokrotnie, czyli za często, aby uznać go za przypadkowy. W *Вечери...* jedna z postaci zajazdu ma nazwisko Сзервенакow i „кой знае защо” zwana jest Rogaczem (właściwie wiadomo: zajmuje się handlem). Pod tym względem jest on bliski innej postaci zajazdu – Christo Meseczce (księżyc w pełni jest tylko odmianą księżyca

atrybucji jest zarazem rysem osobowym Wylczana i cechą istnienia „prawdziwego”, w którym pełnia metafizyczna jest tylko złudzeniem i pozornością, przemija jak sen, czego tekstowym sygnałem jest przysłówek „*като*”. Z tego sensu pieśni nie zdają sobie sprawy zarówno uczestniczący w biesiadzie dostojnicy, jak i sam Wylczan, świętujący „ziszczenie się” pragnienia osiągnięcia *pełni* życia. Żeła wykonuje tę pieśń jakby dla utwierdzenia go w triumfie ziemskiego panowania, co zresztą zostaje wsparte przytoczeniem jej myśli: „Свекър ми няма що да рече – хубаво стана” (4,85).²⁴

Władcze cechy Wylczana kryptonimuje również jego nazwisko Dukow, które wywodzi się od imienia Duko, a ono z kolei ma znaczenie gr. *doukas* – ‘wódz’.²⁵ Są one również przedmiotem opisu narracyjnego w co najmniej dwóch miejscach tekstu: „В гласа му имаше плач и сам той като че не беше Вълчан, а друг човек, сломен, убит”. (4,27); Това беше Вълчан. Да се каже, че в тая минута той приличаше на всевластен и победоносен цар, би било малко. Тъй горд, тъй самодово-

„rogatego”), któremu oszustwa kupieckie i „egzystencjalne” nie są obce. Poza tym w opowiadaniu Албена zdarzenie zdrady małżeńskiej, a więc oszustwa, usytuowane jest „на пътя между кръмтата и Хорозовата мелница” (2,368), a imię właściciela młyna odwołuje się do tur. *appellativum* *horoz* – ‘kogut’. W dramacie o tym samym tytule motyw ten jest jeszcze bardziej rozbudowany. Pojawia się i w innych utworach. Teraz powołajmy się już tylko na E. Frenzel, która pisze: „Im Mittelalter taucht daneben (tzn. obok motywu rogacza – W.G.) im gesamten europäischen Raum die Vokabel für Gauch oder Kuckuk auf, die im Deutschen dann im 17. Jahrhundert durch das Wort Hanrei verdrängt wird, dessen Etymologie nicht gesichert ist. Alle drei Bezeichnungen haben die merkwürdige Gemeinsamkeit, dass sie wohl zuerst für den Ehebrecher und dann auf Betrogen übertragen wurden.” (Motive der Weltliteratur, Stuttgart 1980, s. 313). Bez tej alegorezy niezrozumiałe byłyby porównania Wylczana do sowy i koguta, a grzech Wylczana nie miałby dość wyrazistego umotywowania „ontologicznego” i „egzystencjalnego”. Jest ona funkcjonalna także dla innych utworów.

²⁴ Żeła zawsze skłonna jest wspierać władzę Wylczana i podsycać jego *pragnienie* (por. 4,26). Pod tym względem różni się od najmłodszej synowej – Mity (żeńską formą hipokorystyczną do Dimityr – ‘poświęcony bogini urodzaju’), która w scenie konfrontującej obie synowe „стоеше смирено, с наведени очиа” (4,27). Ambivalencję tego rodzaju dostrzegamy także wśród synów Wylczana: Sidera (z gr. ‘żelazo’), Duka (z gr. *doukas* – ‘wódz’) oraz Marina (hebr. ‘gorzkość’) i Dima (od Dimityr, por. wyżej). Ciekawostką z zakresu ról symbolicznych jest to, że chcących pomścić zniewagę ojca synów, Wylczan powstrzymuje tak jak niegdyś swoje psy: „Сиде, Дуко! Тук да си стонте!” (4,28).

²⁵ Charakterystyczne, że nazwisko Wylczana Dukow pojawia się w narracji tylko w momentach „sakralnych”: gdy Wylczan wchodzi do karczmy w dniu św. Dimitra i gdy staje się ofiarodawcą częty do ikony namalowanej przez Nedka.

лен и наперен старият чорбаджия рядко е бивал. Неговите души се сбъднаха..." (4,91). Powyższe cytaty obrazują zarazem dwa przeciwstawne momenty. Jeden dotyczy Wyłczana poniżonego, drugi – Wyłczana triumfującego w wymiarze przekraczającym wszechwładzę ziemskiego panowania. Ma on poczucie wszechmocy stwarzania świata, poczucie bycia jakby Bogiem, a nie bycia jedynie na obraz i podobieństwo Boga. Wypełniając swą symboliczną rolę, podobnie jak Bóg w raju, tak i Wyłczan w Ljuljakowie ustanawia *Zakaz*, wypowiadając zresztą wcześniej słowa, które są cytatem z Księgi Rodzaju /1 Moj., 3,3/:

„ – Нека гледат, нека гледат! – обади се някой снизходително и важно. – Очите да гледат, ама ръцете да не пипат, че ги пречупвам!
Това беше Вълчан" (4,91).

W kontekście tego cytatu, którego treścią jest *Zakaz*, pojawiają się znaczenia *Sądu Bożego*, a sam Wyłczan upodobnia się do Boga nie tylko jako *Kreatora*, lecz przede wszystkim jako *Sędziego*. Tym razem rola ta potraktowana została z pewnym dystansem, gdyż Wyłczan wypełnia ją „wесело” i z „голямо благодушие”. Sąd Boży symbolizują w tej scenie powieściowej, również jakby z pewnym ironicznym dystansem, młockarnie (por. symbolikę młocki u D. Forstner, *op. cit.*, s. 202). Ich sprowadzenie do Ljuljakowa jest unaocznieniem wszechmocy i wszechwładzy Wyłczana, którego „*думи се сбъднаха*”.²⁶ Obie maszyny, choć są własnością spółdzielni wiejskiej, zostają umieszczone na podwórzu Wyłczana, gdzie miały pozostać „докато дойдеше време за вършитба”. Radość całego Ljuljakowa przemienia się w święto, ale jest ono obchodzone nie „като други път, на мегдана при черквата”, lecz przed domem Wyłczana (4,95). Tej scenie przygląda się stojący tam właśnie pop Stefan, rozmyślając w tym momencie o swarach i zgodzie w Ljuljakowie, o nie tylko negatywnej, ale i pozytywnej roli Wyłczana, by w końcu podsumować te rozmyślenia refleksją o rachunku, jaki Bóg wystawia człowiekowi za zło i za dobro, i cytatem biblijnym: „Той е, който ще ни съди” (1 Кор., 4,4).

Znaczenia Boga-*Prawodawcy* i *Sędziego* oraz Bogo-człowieka towarzyszą w powieści również twórczości ikonograficznej grzesznego Ned-

²⁶ Symbolika młocki w znaczeniu Sądu Bożego występuje też wyrażenie w *Ценебирските братя* (2,380). Świadkiem śmierci podczas młocki drugiego z dwóch grzesznych braci, Piotra i Pawła, jest dziadek Ssterio (z gr. stereos) 'twardy, zdrowy', którego przestrzenią własną jest w utworze młyn. Symbolika biblijna młyńa wiąże się ze znaczeniem życia i ciała duchowego /pneumatikon/.

ka. Jego ikony z okresu przed *upadkiem* przedstawiały Chrystusa siedzącego lub stojącego z Ewangelią w rękę i były tworzone zgodnie z *hermeneją*, nieodzownym wzorcem ikonograficznym dawnych malarzy ikon, instytucjonalnie gwarantującym ortodoksyjność ikonograficznego przedstawienia. W okresie *upadku* Nedko wprowadził przechowywał *Hermeneję*, ale nigdy jej nie otwierał (4,44), buntując się przeciwko jej *normom*.²⁷ Odrodzony z grzechu Nedko maluje ikonę Chrystusa, idącego pośród łanów zboża, jakiego ujrzał w epifanicznej wizji, innego niż na wcześniej namalowanych przez siebie ikonach: „И кротък и благ беше и тъй милостив, тъй милостив” (4,102). Zarówno w *wizji*, jak i w ikonicznym *przedstawieniu*, Chrystus jest *Synem Człowieczym*, „drugim Adamem”, pocieszycielem i odkupicielem, Bogiem *bliższym* człowiekowi, bo czyniącym jego cierpienie *swoim udziałem*. Dla Nedka nawet zbyt odmiennym od ikonicznych przedstawień Boga-*Prawodawcy* i *Sędziego*, co zresztą zostaje przez niego wysłowione: „Не тъй го пишат нашите майстори, не е тъй и в Ерминията. Не е ли противно тъй на писанието?” (4,103). W dialogu z popem *Stefanem* potwierdzona zostaje prawdziwość nowego przedstawienia ikonograficznego poprzez odwołanie się do ewangelicznych symboli przypowieściowych i ich alegorezę: *roli* jako życia ludzkiego, *kłosów pszenicznych* jako dobrych ludzi i *plew* jako złych, *żniwa* jako Sądu Bożego i zmartwychwstania, *żniwiarzy* jako aniołów. Pop Stefan wspiera tę alegorezę (4,103-104) dodatkowo cytacjami biblijnymi z Mat., 9,37-38, Jan., 4,35, których nie będziemy tu przytaczać, i podaje zarazem wykładnię alegoryzacji jako widzenia świata w twórczości artystycznej:²⁸

„-Туй са притчи - каза той - и под тях друго се разбира. Но казах: Той (Chrystus - W. G.) говореше за туй, що виждае и що обичаше. Живееше между тез, що се трудеха и страдаха. Тях познаваше Той. Хубаво, хубаво си направил иконата, Недко! Хубаво е тъй, и тъй трябва да бъде.

²⁷ Sprzeciw wobec pojmowania religii jako *Prawa* i wobec jej zewnętrznych, instytucjonalnych form zostaje w *Жетварят* ztematyzowany w charakterystyce Dobrego Grozdanowa prowadzonej z punktu widzenia jego syna Grozdana: „За него вярата не беше нещо придобито и научено, не беше само обред и книжни предписания. (...) Вярата за него беше неделима спътница на работата му” (4,135-136).

²⁸ Istnieją wszelkie podstawy, aby w tej wykładni upatrywać zasadę programową obowiązującą również w twórczości Jowkova. Malarz Nedko jest tu jego *alter ego* nie tylko w zakresie estetycznym, ale i etycznym oraz anagogicznym. Autotematyzm, w twórczości Jowkova zawsze mający takie właśnie odniesienia, jest tak rozległy, że odbiera nam to możliwość jego szczegółowej prezentacji. Poprzestańmy więc na konstatacji, że

- И аз туй ще река, отче - нисичко проговопи дядо Недко, все загледа в иконата" (4,104) .

Ikona Chrystusa jest rezultatem pragnienia odkupienia przez Nedka grzechów, ale jednocześnie tematyzuje odkupienie grzechów. Spośród głównych bohaterów powieści, którzy pobłądzili w przestrzeni Dobrudży i zapragnęli uczynić ziemskie Ljuljakowo przez siebie i dla siebie samych nieprzemijającym, najdłużej odsuwa pokutę Wyłczan, a czynione przez niego gesty dobroci nie równoważą jego grzechu najcięższego. Polega on na uzurpowaniu sobie przez Stugę roli Pana, ustanawiającego własne Prawo i własny Zakaz dla innych. To właśnie taka zamiana ról czyni go grzesznikiem. Trzeba wyraźnego „znaku”, aby uświadomił sobie, że jego trwanie jest wolnością skończoną. Jako „znak” nie wystarczył wcześniej policzek, wymierzony mu w dniu „święta sług” przez Grozdana – syna Dobriego. Odebrany został jedynie jako zniewaga i sprawił, że Wyłczan jakby przestał tylko na krótką chwilę być Panem. Także rzucony w niego kamień nie został odebrany jako „znak” wskazania grzesznika przez bezgrzesznego (por. Jan, 8,7). Dopiero „znak” przypadkowy, gdy ponoszą go konie („Изведнъж като каза нещо пррр”; 4,158) i Wyłczanowi grozi zagłada (przed zakrętem „от едната му страна имаше отвесен яр, дълбок долот другата”), przed którą цудем uchroni go Grozdan, dopiero ten „znak” powoduje, że Wyłczan powraca do roli Stugi:

„- Ох, как стана, как стана! Отде знае човек какво може да му се случи (...).

- Да благодарим на бога! Да благодарим на бога! - повстарише Вълчан и охкаше.

Йест он егзэмплификованы в настуеуяцыцх утворацх: Песен на колеттата, Последна радост, Мечтател, Свирач на флейта, Всеки с името си, Вечери в Антимовския хан, Жетварят i w mniejszym stopniu inne. Ciekawe są w tej mierze wypowiedzi o „darze bożym”, spotykane w bardzo wielu utworach.

Wskażmy w tym miejscu, że wypowiedź popa Stefana, z którą zgadza się malarz Nedko (por. ambiwalencję tego imienia, omówionego wyżej, ze statusem narratora i dziadka Geno w *Вечери...* jako „не съвсем излишни хопа) może być potraktowana jako cytata programowych wypowiedzi Jowkova, zaświadczonej choćby w ich antologicznym wyborze *Елин Пелин, Йордан Йовков. Тяхното слово*, pod red. A. Swilenowa, Warna 1977. Uwagę zwracają zwłaszcza wypowiedzi, którym antologista nadał tytuły tematyczne: *Къде е истината и къде е лъжата* (s. 159), *В основа на всяка творба...* (s. 161) i *Сравненията* (s. 162-163), a już poza tym problemem także: *Човекът и името му* (s. 162-163), *За Жетварят* (s. 168-169) i inne. Zwraca uwagę, że jeszcze w 1930 roku Jowkow uważał powieść *Жетварят* za swój najlepszy utwór, choć w tym czasie zasada alegoryzacji w jego twórczości realizowana była w sposób coraz bardziej „dyskretny”.

– Какво ще благодариш на бога – обади се Радулов, – благодари по-добре на Гроздана. Ако не беше той да спре конете, инкой не можеше ти помогна” (4,158-159).

Socjalista Radułow podważa oczywiście rolę sprawcą Boga w życiu człowieka. I odbiera zdarzeniu cechy cudowności, ale właśnie w następstwie *takiego* zdarzenia Wyłczan nakazuje swoim synom przed śmiercią, aby zwrócili *Grozdanowi* zagarniętą niegdyś Dobriemu Grozdanowowi ziemię. Tym samym dochodzi do *ponownego sprzymierzenia się*, które zostaje unaocznione przestrzennie i alegorycznie już w scenie kolejnego wydarzenia „znakowego”:

„Колата тргна към Люляково. Отпред стоеше и караше конете Гроздан, зад него беше Вълчан. Радулов дълго гледаше след тях и, като се усмихна, каза:

– Ей туй се казва: гарван и гълъбница, ад ужасен с рай! Да не бях ги видял с очите си, нямаше да повярвам. Никога нямаше да повярвам” 4,159.

Pozostawmy na boku cytaty, i wzmocniony dodatkowo powtórzeniem, odsyłacz do biblijnego niewiernego Tomasza. Najważniejsze, że relacje przestrzenne owego ponownego sprzymierzenia się – Grozdan z przodu, Wyłczan z tyłu – są tu aż nadto czytelne, i pamiętajmy, że wyznaczają one *kierunek zwrotny*, „към Люляково”. Dominująca pozycja Grozdana jest „usługową” wobec usytuowania Wyłczana po okresie buntu przeciwko niemu i zarazem ma wymowę „opanowania” żywiołu życia, symbolizowanego przez „хранени кони” Wyłczana oraz podporządkowania się ze strony Wyłczana. Są tu więc obustronne powroty do *Jednego*, poprzez odkupienie i przebaczenie. Kruk z gołębicą – oto jak z tajemniczym uśmiechem komentuje owo pojednanie Radułow. Słowa te wypowiada „fałszywy prorok”, *nauczyciel* o poglądach socjalistycznych, opowiadający się na kartach powieści za wyrównaniem rachunków krzywd na drodze buntu społecznego, a ściślej, nadający *każdemu* buntowi taki właśnie status.²⁹

²⁹ Jowkow stosuje odmienną interpretację. W *każdym* buncie, także w buncie społecznym, dostrzega przekroczenie granicy *Zakazu*, a więc grzech, odnawianie sensu zdarzenia grzechu pierwotnego. Jego odkupieniem jest tworzenie przestrzeni Dobra poprzez pracę. Jest to oczywiście zawsze przestrzeń odnoszona do „królestwa bożego”, wspólnota Boga i ludzi, a nie wspólnota *Władzy* i jej poddanych. W swoich powieściach Jowkova wikała się częściowo w oceny buntu społecznego, ale nie daje to podstaw do socjologicznego interpretowania całej jego prozy w kategoriach społeczno-politycznych, jak uczynił to Iwan Meszekow w pracy *Йордан Йовков – романтик – реалист*, София 1947. Opozycja bogaty – biedny w twórczości Jowkova powinna być rozpatrywana przede wszystkim w kategoriach metafizycznych, a nie społeczno-politycznych.

Zrozumieć to porównanie można tylko poprzez uświadomienie sobie symboliki biblijnej kruka i gołębiczy, do czego zresztą zmusza paralelizm do następnej pary porównań: straszliwe piekło i raj. Biblijna symbolika kruka i gołębiczy odsyła nas do opowieści o potopie (1 Moj., 8,6 i nast.). Kruk wysłany przez Noego nie powrócił do arki, znalazłszy dla siebie pożywienie w nieczystościach po potopie. Gołębica powróciła z gałązką oliwną. To dało podstawy do upatrywania w kuku grzesznika, a nawet szatana (por. D. Forstner, *op. cit.*, s. 238). Ku temu ostatniemu znaczeniu zdaje się zmierzać skłonny do antynomii Radułów. Św. Augustyn porównywał do kruka grzeszników odkładających pokutę na później i naśladujących mówieniem „jutro, jutro” wołanie kruka „cras, cras” (oczywiście przy założeniu, że kruki kraczą po łacinie). Gołębicę zaś uważano za symbol Chrystusa i pośród innych znaczeń tego symbolu to właśnie koresponduje z semantyką imienia Grozdan.³⁰ Wyłeczany jest więc grzesznikiem odkładającym pokutę, ale w końcu „powracającym”, co najbardziej dziwi Radułowa i w jego oczach graniczy z cudem. Fakt powrotu umożliwia przebaczenie, które w wymiarze ludzkim dokonuje się poprzez Grozdana, a w wymiarze metafizycznym poprzez Chrystusa, którego naśladowanie otwiera grzesznikowi możliwość „powrotu”.³¹

³⁰ Imię to jest kontaminacją bułg. apelativum *zpozde* i imienia Grozio, będącego odpowiednikiem imienia żeńskiego Groza, posiadającego funkcję zaklinającą i znaczenie 'niechaj będzie straszna, by odstraszać zło'. W powieści imię Grozdan funkcjonuje w swym pierwszym znaczeniu, ale nie można kategorycznie wykluczyć, że konfrontacja *Groz/dana* z wrogiem mu Wyłeczaniem nie aktualizuje również pierwotnego znaczenia tego imienia, choć na płaszczyźnie tekstu odsyła nas ono zdecydowanie do symboliki winnicy, winorośli i wina. Podobnie na płaszczyźnie fabularnej wątek Grozdana jest „przypowieściowym” rozwinięciem słów Ps 85 (10-13): „Zaiste bliskie jest zbawienie jego tym, którzy się go boją; a przebywać będzie chwała jego w ziemi naszej Miłosierdzie i prawda spotkają się ze sobą; sprawiedliwość i pokój pocałują się. Prawda z ziemi wyrośnie, a sprawiedliwość z nieba wyrzysze. Da też Pan i doczesne dobra, a ziemia nasza wyda owoc swój”. Alegorią „prawdy, która z ziemi wyrośnie” jest i winorośl (Grozdan) i łany pszeniczne. Cały Ps 85 jest podstawowym kontekstem nie tylko dla powieści *Жетварят*, ale także innych utworów Jowkowa.

³¹ W scenie finałowej powieści przystępujący do *żniwa* Grozdan „widzi” pośród pszenicznych łanów błogosławiącego pracę żniwiarza Chrystusa. Ta epifania została wcześniej utrwalona na ikonie namalowanej przez Nedka, a tu zostaje „powtórzona” z udziałem Grozdana. Pomiedzy epifanicznym wyobrażeniem Chrystusa i obrazem Grozdana istnieje „tożsamość” jedności w inności. Ten związek istnieje również z epifanicznym Chrystusem z widzenia sennego Grozdana po kradzieży częty z ikony Nedka. Taki obraz Chrystusa Grozdan „беше го чувствувал, беше го носил в себе си - неуловимо, неясно” (4,137), „онаследен” po swoim ojcu Dobrim Grozdanowie.

„Znak” do odkupienia grzechu zostaje dany Wyłczanowi podczas powrotu z pola. Nie byłaby to okoliczność niezwykła, gdyby nie fakt, że dzieje się to w porze oczekiwania na wielki *urodzaj*, przynoszący złudzenie nieskończonej pełni ziemskiego trwania (por. z *Другоселец*; 2,415–421; gdzie w tych samych okolicznościach ma miejsce grzech wobec ubogiego przybysza). Przypomnijmy: właśnie takie złudzenie było przyczyną porzucenia przez Wyłczana roli *Stugi* i zrodziło w nim pokusę stania się *Panem*. Ta praprzyczyna podlega aktualizacji w układzie zdarzeń fabularnych, czas ulega zagęszczeniu, długość jego trwania nie jest istotna. Ważne jest samo zdarzenie i przestrzeń jego zaistnienia. Wyznacza ją pole znamionujące urodzaj („Голям берекет, голямо чудо, ти казвам. Дано само дядо господ го пази”); tak mówi kilkakrotnie Monka do Grozdana; 4,144),³² droga do Ljuljakowa biegnąca na skraju przepaści oraz – wieś Ljuljakowo. Miejsca początkowe i docelowe w tej przestrzeni są semantycznie tożsame, ale mają różną wartość w sensie anagogicznym, przynależą na poziomie alegorezy do różnych, choć „upodobnionych” do siebie porządków ontologicznych. Oto dlaczego dotarcie do „Ljuljakowa” w wypadku Wyłczana poprzedzone zostaje „znakiem” kary, której następstwem jest jego pokora:

„(...) човекът, който седеше в колата, невярващ може би, че конете ще бъдат обуздани, хвърли се от колата, и скочи зле, защото падна и остана неподвижен, със захлупено към земята лице (4,157)”.

To jest ten moment, od którego Wyłczan z „dobrodzieja” przemieniać się będzie w „dobrego” i naprawiając przed śmiercią wyrządzoną Dobriemu niesprawiedliwość, ponownie stanie się Sługą, a jego „*Pańskość*” zostanie okiełznana. Taką przemianę Wyłczana i powrót do *Jednego* należy postrzegać jako transpozycję ról symbolicznych, o których mówi Chrystus u Łuk., 22,25–27: „Królowie narodów panują nad nimi, a którzy nad nimi moc mają, *dobrodziejami* nazywani bywają. *Lecz wy nie tak*: owszem kto największy jest między wami, niech będzie jako najmniejszy, a kto jest wodzem, będzie jako ten, co służy. Bo któż większy jest? Ten, co siedzi, czyli ten, co służy? Izali nie ten, co siedzi? Ale ja jestem w pośrodku was jako ten, co służy”.³³ Wszystkie

³² W fabule powieściowej Monka (hipokoristikon do imienia Simeon z hebr. Szymon – ‘wysłuchanie pragnień’), jak niegdyś Dobri z Wyłczanem, „sprzymierza się” z Grozdanem. To zdarzenie powtarza i „odtworza” zarówno moment powieściowej prefabuły, jak i prafabuły mitu adamicznego.

³³ Por. z wcześniej omówionymi dwoma przedstawieniami ikonograficznymi Chrystusa na ikonach Nedka.

wymienione atrybuty istnienia „nie tak” są również tekstowo egzemplifikowanymi i eksplikowanymi atrybutami Wyłczana, a samo istnienie „nie tak” zostaje „przypowieściowo” rozwinięte w fabule *Жетварят*. Próbowaliśmy to wykazać w toku interpretacji.

Ukaranie Wyłczana i przebaczenie mu są w powieści nie tylko przedstawione, ale i ztematyzowane. Na łożu śmierci, polecając oddanie zagarniętych pól, Wyłczan „miał powiedzieć” w obecności felczera Ramadanowa (z tur. ramadan – ‘post’ obchodzony na znak zesłania Koranu przez Allaha; podstawa derywacyjna zawiera znaczenie ‘ujarzemia’): „Те са негови (...). Аз няха право да му ги взема и бог ме наказа” (4,166). Narracja informuje też, że „нечаканата” śmierć Wyłczana została odebrana jako okupienie wszystkich jego grzechów, a dzięki naprawieniu zła doczekał się *współczucia* i *przebaczenia* od ludzi (4,167), co zgodnie z doktryną prawosławną jest najważniejszym warunkiem zbawienia. Ale „znaków” kary, które podlegają ztematyzowaniu jest więcej. Społeczność Ljuljakowa tak traktuje zniknięcie z ikony złotej częty, подарowanej przez Wyłczana, w której upatrywała „koronę cierniową”, a potwierdzeniem tego były krople krwi na czole Chrystusa („И не кпадец, а ангел господен беше снел от хего тоя мъченически венец 4,166). To cudowne zdarzenie jest znów „przypowieściowym” rozwinięciem słów ewangelicznych o konieczności pojednania się z „bratem swoim” przed złożeniem daru na ołtarzu (por. Mat., 5,24) i przywołuje kontekstualnie słowa psalmisty, że przyjemne Bogu są tylko ofiary *ducha skruszonego* (Ps., 51,19). W powieści pop Doczo (prwdop. hipokoristikon od *Radojcz*o), który jest grzesznym „sprzymierzeńcem” popa Stefana i reprezentuje „władcze” skłonności Kościoła, stwierdza w obronie Wyłczana, że *każda* ofiara jest przyjemna Bogu, deformując tym samym sens biblijny, zgodnie z którym tylko *każda przyjemna* ofiara podoba się Bogu (por. choćby Filip., 4,18). Tak właśnie w replice koryguje ten sens Taczo,³⁴ definiując ofiarę przyjemną jako pochodzącą z własnej pracy, a nie z bogactwa budowanego na cierpieniu innych. Radułow rozwija ten temat szerzej, ale w duchu eschatologii społecznej.³⁵ „Znaki” kary

³⁴ Taczo wyrównuje rachunki krzywd metodą złodziejską, nie podbudowując jej ideologicznie. Semantyka imienia jest zatarta przez formę hipokorystyczną. Wywodzi się ono od Atanas (z gr. Athanasios – ‘nieśmiertelny’) lub od *Christan*. W okresie swego buntu Grozdan sprzymierza się z Taczkim. Jowkowa zdaje się neosemantyzować to imię ironicznie poprzez konotację z bułg. *рача* w znaczeniu ‘darzyć kogoś szacunkiem’ lub w znaczeniu ‘szkodzić, przeszkadzać’, które podaje słownik N. Gerowa.

³⁵ Na tym zasadza się w Biblii odrzucenie ofiary Kaina, którego ofiara nie była przyjemna Bogu.

nie pojawiają się w powieści jako funkcjonalnie związane tylko z wątkiem Wyłczana. Obecne są w świadomości całej wspólnoty Ljuljakowa, ale pozostają jakby w uśpieniu, są potencjalnością.

Urodzaj i klęska, pełnia trwania i zagłada są unaocznioną i utajoną istotą Ljuljakowa, jak unaocznioną i utajoną istotą człowieka jest dobro i grzech, który nie może być bezkarny i dopiero kara go unaocznia. Cudowne zdarzenie z ikoną ufundowaną przez Wyłczana budzi w świadomości pamięć o płaczącej ikonie w „одно от съседните села”, która stała się „znakiem” *spełnionej* zagłady dziesięciu wsi. *Niewybaczalny* grzech, czyli grzech nie odkupiony i nie okupiony, ściągnął tę karę w postaci gradobicia. Obawy przed taką karą, która spadnie nie tylko na sprawcę występkę, ale „може би и върху цялото село”, są miarą *Do-bra*, stymulują ograniczenie wolności etycznej w wymiarze jednostkowym i wspólnotowym, równie ważnym w myśl doktryny prawosławnej. Ale przed karą, mówiąc słowami dziadka Gena z *Вечери...* – „естеството праша знаци”.

Swoistym „znakiem epifanicznym” w *Жетварят* jest pojawienie się w karczmie felczera Ramadanowa (por. wyżej omówioną semantykę tego imienia). Pojawia się on w porze dojrzewania urodzajnych zbiorów, gdy nie ustaje „непрекъснато веселие” z udziałem Grozdana, zapoczątkowane w dniu „święta sług”. Ramadanow promieniuje *zdrowiem* („червен като ябълка”), zadowoleniem i całym sobą chce *jakby* powiedzieć *wszystkim*: „Яжте и пийте като мене и не бойте се от никакви болести” (4,113). Ta scena w powieści i następujące po niej zdarzenia są zbyt osobliwe i rozbudowane, by potraktować je jako marginalny epizod, jakim zresztą być nie może z punktu widzenia postaci świata przedstawionego, a zwłaszcza Grozdana. Ramadanow występuje tu jednak w sposób „sekretny” i tylko w tym sensie jego pojawienie się jest w pełni znaczące i funkcjonalne – jako epifania. Decyduje o tym szereg atrybutów i konotacji, skupiających się wokół tej jednostki sensu, którego nośnikiem jest nazwisko Ramadanowa, a unaocznieniem – rola tej postaci.

Zacznijmy od tego, że „niewysłowna” wypowiedź Ramadanowa jest poniekąd kryptograficznym cytatem z Łuk., 12,19: „I rzekę do duszy mojej: Duszo! masz wiele dóbr złożonych na wiele lat; odpocznijże, jedz, pij, bądź dobrej myśli”. W tym kontekście wypowiedź Ramadanowa musi być odebrana tym bardziej jako „monolog wewnętrzny” (ale jest to tylko sygnał dla odbiorcy utworu). Kolejna konotacja dotyczy *miejsca* w przestrzeni, z którego przybywa Ramadanow. Jest nim Kruszewo, co zostaje zasygnalizowane odbiorcy gdzie indziej, i nazwa ta ma znaczenie albo ‘miejsca, gdzie rosną grusze’, albo ‘miejsca należącego do kogoś o przezwisku Krusza’ (może to być również imię żeńskie). W wypadku felczera

Ramadanowa ta semantyka staje się funkcjonalna w kontekście symboliki gruszy w wierzeniach ludowych. *Strzeże* ona pól, daje *cień* żniwiarzom oraz ma działanie magiczne, chroniąc dzieci przed złymi duchami (por. D. Marinow, op. cit., t. 1, s. 91). Zwłaszcza to ostatnie działanie należy do roli *felczera* Ramadanowa z Kruszewa. Nim omówimy ją bliżej, uwzględnijmy inne konotacje. Przybywający z Kruszewa i wyglądający jak *jabtko* Ramadanow, ten, którego nazwisko upamiętnia *zestanie Koranu* przez Allaha, wchodząc do karczmy Kynja (por. przypis 48) intensywnie narzeka na *upať*, otrzymuje z przesadną gorliwością *schtodzoną rakiję* i nie mniej uwagi jak upałowi poświęca *pieczonemu kurczakowi*. I dalej, jego przewodnikiem po Ljuljakowie jest Petyr Kokona (co należy czytać: Piotr Strojniś), tytułarnie występujący jako nadzorca pasterzy (кехая). Wymienione atrybuty „epifanii” Ramadanowa jednoznacznie podpowiadają, że jej rytualnym momentem odniesienia jest dzień św. Piotra (29 czerwiec) i tzw. русалийска неделя, której ludowa obrzędowość zbiega się z obchodzeniem Zstąpienia Ducha Świętego. Obrzędowość ta wiąże się z początkiem jedzenia jabłek i grusz, zwanych ябъка петровка i петрови круши oraz kurczaków, zwanych петрово пиле (por. D. Marinow, op. cit., t. 1, s. 677–678). Poza tym z gruszek wyrabia się szlachetną wódkę, zwaną крушовица, podawaną godnym jej szlachetności osobom, a ten warunek Ramadanow spełnia całkowicie. Ponadto w okresie русалийска неделя odbywa się rytualne leczenie chorych przez *watafinów* (por. D. Marinow, op. cit., t. 2, s. 151 i nast.), co także jest „instytucjonalnie” przewidziane dla Ramadanowa. Cechą przedstawienia sytuacji „epifanicznej” jest, że w kontekście tych atrybutów Ramadanow objawia się w Ljuljakowie jakby zstępował do *piekła* z cieniejszej przestrzeni *raju*:

„-Голяма жегга, рей! – вайкаше се фелдшерът. – Огън, огън, ви казвам. Тю! Вир-вода съм станал... И тоя кмет, кмет ли е я! Казах му да се направят капаци на кладенците – нищо не направил... Аа, много топло, много... Казах му да се хвърля боклукът на едно място... Хайде наздраве!... И него не направил... Бива си я ракийцата, худава си я изстудил, Къньо!... И него не направил. И казват – болести има. Болести не, чума ще дойде! (...) Ха така, момченце – следеше работата мы Рамаданов, – опърли го додре. После, знаеш я? – Няма да го правиш на яхния, яхния аз не ща, ама ще го поприпържиш тъй с масълце... Знаеш я! Къньо! – извика той, като показваше към селяните. – Какво са се умълчали тия хора? Дай им по един вестник! Дай им по една вода от мене!” (4,113–114).³⁶

³⁶ Чaste znaczenia wody i „dawania wody” są również sygnałem epifanii. Dość przypomnieć, że Jezus mówiąc w Święto Namiotów (w chrześcijaństwie zastąpione

Bogactwo sygnałów „epifanicznych” jest ogromne i staraliśmy się zaakcentować je podkreśleniami tekstu. Ich omówienie musiałoby zająć wiele miejsca. Poprzestańmy na tym, że Ramadanow przybywa z ostrzeżeniem, że może przyjść чума, ale i z zadaniem *zapobiegania chorobom*, (które nie są tylko chorobami ciała, ale i duszy), oraz z zadaniem ich *leczenia*. Karci on nie dość zapobiegliwego wójta Nejka, o którego sakralnej roli była mowa wcześniej, i „obrazowo” unaocznia karę potępienia piekielnego, której wykonania dogląda „ze złością” karczmarz Ky-nio, odbierając w tym czasie porozumiewawcze gesty Ramadanowa na temat *nieoczekiwane zamilkłych* chłopów. Zabawność tej postaci i sytuacji jest funkcją jej „epifaniczności”, sekretności objawienia się w „codziennej” scenerii. Nie zapominajmy jednak, że ową codziennością Ljul-jakowa w tym okresie jest непрекъснато веселие, będące również udziałem Grozdana i przez niego zapoczątkowane. Jest to inna wesołość, która miast rozbawiać неприятно дразнеше, toteż zostaje zastąpiona z troską o chorych. Jedyne *chorym* we wsi okazuje się Grozdan, choć ta choroba „uzewnętrznia się” poprzez chorobę jego jedyne-go dziecka, którego ewentualna śmierć odbierana jest jako „znak” kary.

Wspomniany Petyr Kokona nie bardzo umie wskazać chorych w Ljul-jakowie. Podobnie jak wójt Nejko, on także źle spełnia swą „rolę symboliczną”, co zostało zasugerowane prześmiewczym przezwiskiem, a potwierdzone sytuacją fabularną. „Epifanię” Ramadanowa zdaje się pojmo-wać w pełni tylko Grozdan. Przyznaje się, że ma w domu chore dziecko. Ukrywanie tego faktu zostaje potraktowane łagodnie, choć Ramadanow *„имаше обичай да нахока селяните, загдето кривят болните си”*. Idąc do domu Grozdana, Ramadanow znów dużo mówi o wielkim upale, o chorobach, które *„все повече се разгарят, защото никой не искал и не знаел как да се пазят”* (4,114). Przy okazji, ale przecież nieprzypadk-owo, wspomina o wizycie u umierającego malarza ikon Nedka, który w gorączce widzi Chrystusa pocieszyciela, ale pośpiesznie dodaje, że są to jedynie przywidzenia. Wchodząc w obejście słyszy od Grozdana: „- Тука. Върви след мене. *Кучето не хапе*” (4,115).

Łaskawość Ramadanowa wobec Grozdana będzie jeszcze przedmio-tem uwagi. Tu warto podkreślić jeszcze jeden jej przejaw. W domu

przez Zesłanie Ducha Świętego), aby przyszedł do niego każdy spragniony (Jan, 7,37), objawia się jako „Skala prawdziwa i *Dawca wody*, jako Mesjasz, który spełnia wszy-stkie związane z nim przeczcucia i proroctwa” (cyt. za D. Forstner, *op. cit.*, s. 127). „Epifania” Ramadanowa zdaje się transponować także i te role oraz zdarzenia biblijne.

Grozdana Ramadanow *wyjątkowo* nie czyni wymówek starej znachorce *Angelinie*, a przystępując do badania chorego chłopca znów *wyjątkowo* „изглеждаше съвсем друг – любезен, внимателен и кротък”, podczas gdy zazwyczaj w takich sytuacjach bywał „груб, придиричлив, нетърпим почти”. Wiele współczucia okazuje żonie Grozdana Petrze i „ни веднъж не се обърна към него”. Odmawia też przyjęcia zapłaty i w podzięcie przyjmuje za pośrednictwem towarzyszącego mu Petyra Kokony *koguta* (por. przypis 54), który „веднага замлъкна, като удушено в коравите ръце и научени пръсти”.

Od momentu „epifanii” Ramadanowa o postępowaniu Grozdana zaczynają decydować wyrzuty sumienia. Jeszcze początkowo przygłuszone wzrastającym gniewem, usprawiedliwianym brakiem winy (4,119). Wszak dotąd jego bunt był „grzechem” tylko z punktu widzenia Wyłczana Dukowa, sprawcy grzechu będącego praprzyczyną zła w Ljuljakowie, grzechu wobec *Dobrego Grozdanowa*. Jednakże człowiek nie może wymierzać sobie samemu kary *zamiast* Boga, jak nie może też wyręczać w tym Boga *wobec* drugiego człowieka, który jest jego *częścią*, nim samym. Toteż tylko w tym sensie Grozdan postępuje występnie: pali stogi Wyłczana (4,53-54),³⁷ kradnie podarowaną przez Wyłczana częć z ikony Chrystusa (zresztą tylko pozornie złotą), której Bóg i tak nie chce przyjąć jako, zdaniem społeczności Ljuljakowa, „дар от ръка на човек, посягал неведнъж на сиромашката мъка” (4,166), i – nie pracuje, co jest grzechem zaniechania tworzenia *Dobra*, ale nie jest „skłonnością” do złego. Grozdan nie przestaje być dobry, ale kieruje się rozpaczą. Tak właśnie zostaje nazwane jego „sprzymierzenie się” z Taczkiem: отчаянието и буйната смелост на единия се съчетавахе с лукавата престъпност на други” (4,42). Zatem – sprzymierzył się z inną rolą, ale nie porzucił ostatecznie swej roli pierwotnej. Przedłużył poza wyznaczone granice „święto sług”, ale nie przestał być *Sługą*, choć jego kusicielem był „fałszywy prorok” Radułow. Pamięć bycia dziedzicem *Dobrego* sprawiła, iż nie wyzbył się przeświadczenia, że „да се отрича всичко не трябва, че бог има и че без вяра не може”, a wiara Dobrego „бые неделима спътница на работата му” (4,135).

Grzech Wyłczana można wyrazić formułą, że Prawo Boga uznał on

³⁷ Niemal wszystkie realia w scenie odwiedzin Ramadanowa w domu Grozdana oraz gesty i wypowiedzi Grozdana mają werbalną eksplikację w tekście zaprzysiężenia nowego watafina w obrzędzie „пусали” (por. D. Marinow, *op. cit.*, t. 2, s. 153). Ten sam autor podaje, że 1 lipca był świętem znachorów (tamże, t. 1, s. 678). Tym dziwniejsza jest więc tolerancyjność Ramadanowa wobec znachorki Angeliny. Tego dnia święto cerkiewne mają „безсребърници” Kosma i Damian, nieprzekupni męczennicy za wiarę.

za Prawo Człowieka. Grzech Grozdana natomiast, że ludzka sprawiedliwość może zastąpić sprawiedliwość bożą. Właśnie dlatego podczas snu Grozdan słyszy słowa swego ojca: „даденото от Вълчана на черквата не е Вълчановото вече. Грях извърши ти, синко, голям грях” (4,140). Jest to odpowiedź na usprawiedliwiające wyjaśnienie Grozdana: „Аз затуй послушах Тачката (...), защото не исках да го оставя (Wyłczana – W. G.) да се гаври с бога. Затуй взех венеца”. I znów mamy do czynienia z cytataми biblijnymi. Pierwszy z nich jest transformacją wypowiedzi Chrystusa o oddawaniu tego co cesarskie cesarzowi, a co boskie Bogu (Mat., 22,17), ale w przytoczeniu tego cytatu przez Dobrego granice władzy ziemskiej zostały określone poprzez postać ze świata przedstawionego otworu – Wyłczana, którego imię i „rola symboliczna” kryptografuje znaczenie *Władzy (Pana)* w sposób, o jakim wcześniej była mowa. Drugi cytat natomiast jest dostosowaną do fabuły powieściowej transformacją zdarzeń z Ewangelii: „I upłótszy *koronę* z ciernia, włożyli na głowę jego (...), a upadając na kolana, *naśmiewali się* z niego, mówiąc: Bądź pozdrowiony, królu Żydowski!” (Mat., 27,29). W postępowaniu Wyłczana Grozdan dostrzega postawę analogiczną, a w nim widzi *prześmiewcę* pozbawionego wiary w wyższość i odmienność władzy boskiej. Dla logiki zdarzeń fabularnych motywowanych „rolami symbolicznymi” istotny będzie fakt, iż Grozdan podarowuje nową częstą już *po pojednaniu się* z Wyłczanem, odkupując w ten sposób i *grzech* fałszywej ofiary Wyłczana, i własny grzech zastępowania sprawiedliwości boskiej ludzką. Tym samym „podzielone” Ljuljakowo staje się ponownie pojednanym „Ljuljakowem”, a Dobri Grozdanow i Wyłczan Dukow napowrót stają się *Jednym*.

Owo pojednanie zakreśla też zaprojektowaną ramę kompozycyjną powieści Jowkova, rozpiętą pomiędzy „świętem sług” i zmartwychwstaniem, symbolizowanym ikonicznym obrazem Chrystusa błogosławiącego *Sługę Grozdana*, który przystępuje do *żniwa* „zamислен, кротък” i z pomocą Monki – (Szymona Cyrenejczyka) – tego, który pomógł Chrystusowi nieść krzyż na Golgotę (Mat., 27,32).³⁸ Jest to również rama rozpiętą pomiędzy ambiwalentnymi wartościami przestrzeni w jej wymiarze przemijania i nieprzemijania, Ljuljakowa i „Ljuljakowa”, Zakazu i Naka-

³⁸ Por. z omówioną wcześniej semantyką imienia Monka. Tu dodajmy, że ta rola Monki ma swoje symboliczno-ikoniczne przedstawienie w scenie rozmowy z Grozdanem na *Mogile* (wzniesieniu): „Той издигна ръжта, която носеше и я показа на Гроздана. После я приравни със себе си, опря корените и доземята, а класовете оправи нагоре: върховете на ръжта надминаваха раменете му” (4,144). Tę wiązkę zboża-krzyż chce następnie Monka pokazać *wszystkim* w karczmie *Kynia*. Również dalsza

zu, grzechu i przebaczenia, czasu sakralizowanego i sakralnego.

„Rola symboliczna” Grozdana jako tego, którego ofiara jest „przyjemna Bogu”, jest rolą szczególną, ponieważ stanowi o ciągłości *Dobra* w człowieku jako warunku odnawiania biblijnego przymierza z Bogiem

treść ich rozmowy przynosi gęstą sieć znaczeń symbolicznych. Monka pyta, czy Grozdan nie udaje się do *Zagorci* (por. wcześniejsze wyjaśnienie) i w odpowiedzi słyszy: „Имам и аз една нива тъдява (...). Оставил бях я за сено. Искам да видя как е”. To właśnie ten moment, kiedy po kradzieży ikony Grozdan dokonuje na Mogile rachunku sumienia, *patrzy* „как е” jego pole „tu” pozostawione, by dawało „siano” (por. z psalmicznymi łakami i z biblijnymi cytataми w wypowiedzi Radulowa, który porównuje życie ludzkie do trawy, przywołując tym samym intertekstualnie wersy Ps., 90,2-6; 103,15: „Dni człowiecze są jako trawa”, czy i Piotr, 1,24: „Ponieważ wszelkie ciało jest jako trawa, i wszelka chwała człowieka jako kwiat trawy; uwiędła trawa, i kwiat jej opadł”. Konotacje znaczeniowe Ljuljakowa są tu oczywiste). Monka daje wówczas do zrozumienia, „без всяка задна мисъл”, że pole zostało przecież wydzierżawione karczmarzowi *Kyniowi*. Okazuje się jednak, że Grozdan *trochę* pola zostawił jednak dla siebie i owo *trochę* daje *dobre* siano, a tego roku *urodzaj* taki, że *trawa rośnie nawet na kamieniu* (Mar., 4,4-8). Na marginesie owego *trochę*, dającego *dobre siano*, dodajmy że syn Grozdana ma na imię Dobri, a jego choroba była „znakiem” ostrzegawczym przed istnieniem „na kamieniu”, gdy „słońce weszło” (takie istnienie było również u początku istnienia Grozdana, o czym obszerniej w innym miejscu).

Monka zapytuje następnie *ponownie* czy Grozdan chce osiągnąć zamierzony cel („Та сеното искаш да видиш, а?”), nie otrzymuje odpowiedzi, nalega na *sądowe* dochodzenie sprawiedliwości wobec Wyłczana i w końcu doradza, „като съ мъчеше да бъде колкото се може по-убедителен”, aby Grozdan zaniechał sporów i poświęcił się pracy. Przyjrzyjmy się, w jaki sposób Monka stara się być przekonujący: „Ти съвсем без ниви не си. Голямата нива в Мимерлика остава ли? – Остава. А на Порешкия път? – И тя остава. На Чаль-юк? – Остава. (...) Аз повече ли имам? (...) И на половината ниям (...). И пак съм добре, слава богу (...). Вадя и камъни (...). Трябва да се работи (...). А като му доде реда, нали знаеш – и попиваме си, и си поиграваме”. Wymienione miejsca w przestrzeni *własnej* Grozdana nie są tylko rejestrem majątkowym. Ich nazwy wartościują ontologiczną i egzystencjalną przestrzeń istnienia jako „historyczną” jakość przestrzeni *Dobrudży* i warunek trwania w Ljuljakowie w imię zmartwychwstania w „Ljuljakowie” – raju. Nazwa Mimerlik odsyła do tur. apelativum mimarlık – ‘miejsce dobywania kamieni’, nazwa Poreszki pył odsyła do bułg. dial. поръз w znaczeniu ‘wycięte pnie, karczowisko’ (byłaby to więc symboliczna „droga przez mękę”) lub do homonimu пупез w znaczeniu ‘ciężka danina’, zaś nazwa Çalı-yük odsyła do tur. çalı oraz yük w znaczeniu odpowiednio ‘cierń’ i ‘brzemień’, a zatem wnosi znaczenie ‘cierniowego brzemienia’. W przestrzeni Dobrudży, o takich atrybutach, zawarł *niegdyś* przymierze z Bogiem Dobri-Wyłczan. I w tym sensie jest ona przestrzenią początku istnienia „historycznego, w której odnawia się i jest projektowany analogiczny moment fabuły mitu adamickiego. Tylko taka przestrzeń pozostała Grozdanowi i tylko taka może i musi być początkiem *jego* zmartwychwstania do życia, które będąc wprawdzie życiem skończonym, rozpoczyna istnienie nieskończone i rozpoczyna je „tu”.

w Dobrudży i dla Dobrudży. Portret zbiorowy sprzymierzonych jest bogaty w znaczenia w scenie ponownego „zasiedlania” Dobrudży, poprzedzającej finał powieści, kiedy to Grozdan przyprowadza do domu kupione woły, które są jednocześnie sygnałem opozycji wobec pary „хранени кони” Wyłczana: „Гроздан излезе. Беше дошъл Монката. И той наедно с Петра и Добри (synem Grozdana – WG.) гледаше воловете” (4,179).

Może budzić zdziwienie, mimo wszystko, że Grozdan nie zostaje ukarany za swoje grzechy. Podobnie jak malarz Nedko, który po *czterdziestu* dniach ciężkiej choroby powraca do zdrowia jako człowiek całkowicie *odmieniony*. Zdziwieni są tym wszyscy także w powieściowym Ljuljakowie. Winy nie udowadnia Grozdanowi nawet strażnik policyjny Witanow, przybyły w celu wyjaśnienia przestępstw w Ljuljakowie (4,171-172).

Pierwsza część odpowiedzi na postawione pytanie musi być związana z nazwiskiem Witanow, którego pierwotną podstawą derywacyjną jest imię Wito, pochodzące ze starego złożenia Witomer. Upraszczając argumentację etymologiczną podkreślmy, że ma ono znaczenie ‘wielki książę, bohater’.³⁹ Konotacja znaczeniowa tego nazwiska jest więc taka sama jak w wypadku Wyłczana. Obaj bohaterowie reprezentują władzę „ce-sarską”, jeśli użyć określenia biblijnego, i obaj są na różny sposób bohaterami przegranymi. Wina Grozdana przez żadnego z nich nie została dowiedziona. I nie powinno to dziwić jako rozwiązanie fabularne, gdyż taki rodzaj winy Jowkowa nie interesuje, jak nie interesuje go istnienie w Historii. Taka wina, o jaką im chodzi, należy do innego wymiaru sprawiedliwości i byłaby ważna tylko w innej konwencji powieściowej.

Chcąc dokończyć odpowiedź na postawione pytanie, musimy wyjść od szczegółu równie małego, co nierównie istotnego: kolczyka w uchu Grozdana. Wprawdzie moda współczesna przyzwyczaiła nas do takich ozdób w uchu mężczyzny, ale może właśnie dlatego wyczuła nas ich obecność u bohatera, który jest daleki od każdej współczesności, a i sam utwór dawno już przestał należeć do literatury „współczesnej”.

Raz tylko Grozdan zostaje sportretowany w *Жетварят* z kolczykiem. I tylko dla dwóch innych postaci ma to znaczenie, którego sens nie zostaje jednak wyjaśniony. Pozostaje enigmą nie tylko poza światem przedstawionym, ale częściowo i wewnątrz niego. Jedną z tych postaci

³⁹ W tej roli występuje w *Вечери...* jednooki Witan Czausz (przezvisko z tur. çavus – ‘nadzorca straży’; tur. çav znaczy ‘głos; rozgłos’). Także i w tym utworze jest on bohaterem przegranym.

jest Monka, a drugą Wyłczan. Ich „role symboliczne” zostały już omówione. Monka, widząc kolczyk zatrzymuje na nim wzrok z pewnym zdziwieniem, *jakby* widział go po raz pierwszy (4,52). I właśnie wtedy cytuje ze śmiechem groźbę Wyłczana: „- Добревия син, кай, носи одеца на ухото си, аз кай, ще му закача още една, да ме помни!”. Gwoli wyjaśnienia dodajmy, że wyrażenie frazeologiczne „ще му закача обеща” używane jest w języku w znaczeniu ‘uczynić komuś krzywdę’, ale w ustach Wyłczana-Pana nabiera znaczenia ‘uczynię go swoim sługą’, bo tylko to byłoby krzywdą największą. Istnieją ku temu jeszcze inne powody. Prawo Mojżeszowe odnotowuje stary zwyczaj przekłuwania ucha niewolnikowi, jeśli ten chciał *na zawsze* pozostać na służbie u pana i zrezygnował z wolności w „roku jubileuszowym”, czyli *pięćdziesięciu* lat. Mówi o tym Księga Wyjścia: „Tedy przywiedzie go pan jego do sędziów,⁴⁰ a postawi go u drzwi albo u podwoi; i przekole mu pan jego ucho szydłem, i będzie mu niewolnikiem na wieki” (2 Moj., 21,6).

Zwyczaj przekłuwania chłopcom uszu istniał także w bułgarskiej obrzędowości ludowej i miał funkcję magiczną. D. Marinow podaje, że kolczyk zakładano chłopcom, jeśli urodzili się w dniu i w miesiącu, w którym urodziło się jako martwe wcześniejsze dziecko, i nie zdejmowano go przed *pięćdziesiątym* rokiem życia /*op. cit.*, t. 2, s. 744). W jednym i w drugim wypadku ważne jest znaczenie symboliczne liczby pięćdziesiąt. W Biblii oznacza ona radość i wybawienie od trudu, wyzwolenie sług, darowanie długów, odpoczynek od ziemi i od pracy na roli, odzyskanie dziedzicznych pól i domów, które przeszły w obce ręce. Nie ulega wątpliwości zbieżność tematyczna i fabularna *Жетварят* z obrzędowością i znaczeniami symbolicznymi starotestamentowego „roku jubileuszowego”. Ale na tym nie koniec. W symbolice chrześcijańskiej dzień pięćdziesiąty po zmartwychwstaniu Chrystusa jest dniem Nowego Przymierza i zstąpienia Ducha Świętego na pierwszą wspólnotę chrześcijańską. Pięćdziesiątnica oznacza więc życie wieczne, a według św. Augustyna, kto przeżyje zgodnie z przykazaniami bożymi czterdzieści dni, dla tego nagrodą będzie kolejnych dziesięć dni.⁴¹

Grozdan jest postacią uprzywilejowaną z tego właśnie powodu, że oddany został w ofierze Bogu na jego *Stugę*, czego znakiem jest kolczyk w uchu, będący znakiem posłuszeństwa i oddania. Oczywiście posłuszeństwa w sensie etycznym i anagogicznym. Groźba Wyłczana,

⁴⁰ W innych przekładach „przed Boga”.

⁴¹ Wszystkie te informacje podaje za D. Forstner, *op. cit.*, s. 54.

zapowiadająca zniewolenie Grozdana w sensie egzystencjalnym i, jeśli ktoś zechce przyjąć interpretację socjologiczną, także w sensie społecznym, *nie może* być w tej sytuacji spełniona. Uwzględniając w tym kontekście sens rytualny, o którym informuje D. Marinow, można powiedzieć, że złożenie Grozdana w ofierze Bogu miałoby swoją praprzyczynę w okupieniu „zmartwychwstania” i narodzin Grozdana wcześniejszą śmiercią innego dziecka, o czym powieść milczy na płaszczyźnie przedstawieniowej, a co jednak sugeruje w planie wyrażania. Nie tylko poprzez symbolikę kolczyka w uchu Grozdana, ale i poprzez swoiste powtórzenie owego pre-zdarzenia w fabule powieściowej. Jest ono „przypomniane” Grozdanowi poprzez chorobę jego syna Dobriego i poprzez „epifanię” Ramadanowa, a realizuje się w sposób „rozproszony”: mały Dobri „zmartwychwstaje”, ale *nieoczekiwanie musi* umrzeć stary Wyłczan, który chciał istnieć w pełni trwania fizycznego. Można przyjąć, że symbolika koguta w scenie „epifanii” Ramadanowa w karczmie Kynia i w scenie odwiedzin w domu Grozdana ma znaczenie atropoiczne. Nieuchronną ceną bycia stworzonym dla *Dobra* jest „uśmiercenie” w sobie skłonności do złego, pełnia trwania istnieje w dwóch wymiarach, przy czym trwanie w pełni fizycznej jest tylko złudzeniem, rodzajem metafizycznego „oszustwa”, które jest przyczyną „skłonności” człowieka do grzechu. Dlatego właśnie *etyczny Zakaz* kryje w sobie sankcję „kary”, konieczność okupienia „skłonności” do złego, i perspektywę nagrody możliwej po odkupieniu tejże „skłonności” cierpieniem i „pracą”, która ma u Jowkova sens etyczny. Cierpienie jest nieuchronnością, wynikającą ze skończoności ludzkiego trwania w wymiarze fizycznym, i nie może nie być „bolesne”, ale już podczas tego trwania człowiek może zostać przebóstwiony, co jest istotą doktryny prawosławnej, jeśli pracą *etyczną* odkupi” swoje zmartwychwstanie. Odkupił je w prefabule *Жетварят* Dobri „sprzymierzony” z Wyłczanem, dlatego Grozdan jest „zmartwychwstały”. Odkupił je Grozdan w fabule powieściowej zachowaniem wiary, że cierpienie i śmierć otwierają perspektywę radości, i dlatego mógł „zmartwychwstać” jego syn *Dobri*. Grozdan odkupuje tę *całość*, której części pozbawił siebie, odsprzedając ją w sensie dosłownym i metaforycznym karczmarzowi *Kyniowi*,⁴² o czym na *Mogile* przypomina mu Monka „без всяка задна мисъл”, jak zwykł też czynić „oszust” Jowkow zawsze, gdy bohaterowie jego prozy *tak* mówią lub

⁴² „Взел си парите за сеното, какво ще му гледаш вече.” (4,144) mówi Monka do Grozdana. W tym kontekście przypomnijmy, że Ramadanow nie chce zapłaty, gdyż dla „Niego” zapłatą będzie odkupienie przez Grozdana grzechu.

gdy mówiąc inaczej, uśmiechają się. Uśmiech jest maską losu, za szczęściem kryje się nieszczęście, za urodzajem kataklizm, za nieskończonością raju skończoność istnienia ziemskiego. Byłaby to wizja fatalistyczna, a przecież nie z taką wizją mamy do czynienia w *Жетварят*, gdzie skończoność ziemskiego istnienia jest zapowiedzią nieskończoności raju, zagłada zapowiedzią urodzaju, cierpienie zapowiedzią szczęścia, „los” – zapowiedzią smutku i wesołości „tu”, ale smutku lub wesołości „tam”. O tych rozstrzygnięciach decyduje *Право*, istniejące „poza” człowiekiem, ale dla człowieka, wyznaczając mu *granicę* przestrzeni etycznej, której przekroczenie oznacza, że człowiek pozbawi się przez siebie samego możliwości *т р в а н и а*, zmartwychwstania i z martwych wstania w przestrzeni Dobrudży, która jest mu dana do życia, i w Ljuljakowie, które jest tego życia fizyczną i etyczną pełnią wtedy, *kiedy* jest projekcją pełni metafizycznej. Przekroczenie granicy etycznej zamienia tę pełnię w pustkę pośród chaosu natury, jakim była Dobrudża przed jej „zasiedleniem” przez *ч л о в и е к а* – Dobrego. To dzięki Niemu zmartwychwstaje w niej „Добревия син” Grozdan, a dzięki temu zmartwychwstaniu może żyć w Ljuljakowie jego syn Dobri. Dochodzący zaś tylko własnej, ludzkiej sprawiedliwości, zbuntowany Taczko-, z martwych powstały” musi uciekać i szukać schronienia gdzie indziej. „Някои бяха го видели в Загорци, а оттам границата е на един-два километра само” (4,171).⁴³ Pamięć przestrzeni sylwikolarnej, która jest chaosem, powraca jak zły los, jako jego językowo oznakowane prawdopodobieństwo. Dla

⁴³ Dla pełniejszego obrazu „graniczności” miejsca nazwanego Zagorci, którego nazwa zawiera znaczenie ‘lasu, góry’ (por. wcześniejsze omówienie), zwróćmy uwagę, że przybywa stamtąd Monka na Mogilę i pyta Grozdana czy wybiera się z Mogiły do Zagorci. Dzieje się to po kradzieży ikony przez Grozdana. Z miastem tym ma związek nauczycielka *Rada*, do której często chodzi z Ljuljakowa nauczyciel *Radutow*, pełniący „rolę symboliczną” fałszywego proroka. Oboje marzą o życiu w mieście i snują związane z tym wspólne plany. Funkcja miasta w przestrzeni Dobrudży będzie jeszcze omawiana.

Znalezienie się Taczki w przestrzeni sylwikolarnej ma „immanentne” uzasadnienie w jego portrecie: „ниско и сухо човече, подвижно и пъргаво като акробат – правеше най-разнообразни фокуси (...), изкривяваше шията си и започваше да вие също като вълк” (4,9-10). Na głowie ma on kołpak „като гаванка”. Frazeologizm „в гаванка да го изпиеш” ma także sens ironiczny i oznacza ‘człowieka przekłętogo, złego charakteru’.

⁴⁴ Wieloetniczna galeria postaci w utworach Jowkova odpowiada nie tylko realiom wspólnoty kulturowej regionu Dobrudży, ale i poprzez analogię, biblijnemu postulatowi wspólnoty religijnej, której najważniejszą cechą miało być podobieństwo do Odnawiciela „podług obrazu tego, który go stworzył. Gdzie nie masz Greka i Żyda, obrzeski i nieob-rzeski, cudzoziemca i Tatarzyna, niewolnika i wolnego, ale wszystko i we wszystkich Chrystus” (Kolos., 3, 10-11).

JORDAN JOVKOV'S ŽETVARJAT (THE REAPER) SPACE AS REPRESENTATION AND METAPHYSICAL CAMPLETENESS

Summary

The role of proper names of places and territories, as well as the role of human proper names in the process of generating space seems obvious. Toponyms are directly connected with space, they are names of its parts and places and they allow us to situate characters and events in terms of topography. Thanks to the toponyms a work of literature confirms its thematic connection with particular places and it refers the reader to a specific cultural, national or social circle. Thus toponyms should be treated as elements of text with informational value which reaches beyond the limits of the text because they refer to external reality and help to create the cognitive functions of a work. However, it often happens that in spite of the seeming probability, epic topography differs from real topography.

Jovkov names places and territories more readily than any other Bulgarian writer, and he names them "realistically", using the existing names of a given region and taking into account its cultural specificity. Another feature of toponymy in Jovkov's prose is its repetitiveness which is not limited only to those works which happen to form a cycle. This repetitiveness points to the coherence of the works and makes us treat them as a single text. Jovkov names a lot, while he describes less, and when he does describe, he stresses those features of the places named which allow him to distinguish them thanks to some kind of their specificity. Perceiving the world through the eyes of his protagonists, the narrator does not strive to know it – he only wishes to make it visible. This explains why the places named do not demand broad description, since they are supposedly known as a matter of fact.