

Wojciech Stelmach, Denitsa Zarkova

***Język słowiańskich apokryfów z kręgu kultur cerkiewno-słowiańskiej i łacińskiej na przykładzie Słowa o Adamie i Ewie oraz Historii barzo cudnej o stworzeniu nieba i ziemi. Rekonesans***

W ostatnim czasie, po ponad stu latach od propozycji Aleksandra Brücknera, by w badaniach nad staropolskimi apokryfami uwzględniać też inne średniowieczne dzieła słowiańskie, da się zauważyć rosnącą tendencję do realizacji tego postulatu: o zbieżnościach tekstów ukraińskich z *Rozmyślaniami przemyskim* pisał Vasyl Ivashkiv<sup>1</sup>, rosyjskimi kontekstami *Rozmyślenia przemyskiego* zajmowali się Olga Belova i Andrzej Moroz<sup>2</sup>, a problem czeskich kontekstów i źródeł *Rozmyślenia przemyskiego* podejmowała ostatnio Karolina Borowiec<sup>3</sup>. Z kolei na to, że polska *Historija Trzech Kroli* była podstawą tłumaczeń ruskich, wskazywała Maria Adamczyk we wstępie do antologii *Cały świat nie pomieściłby ksiąg*<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> V. Ivashkiv, *Ukrains'kyj kontekst Rozmyślenia przemyskiego*, w: *Rozmyślanie przemyskie. Świadectwo średniowiecznej kultury religijnej*, red. J. Bartmiński, A. Timofiejew, Przemyśl 2016, s. 35–42.

<sup>2</sup> O. Belova, A. Moroz, *Apokrifičeskie motivy vostočnoslavânskoj „narodnoj Biblii”*: *k voprosu o lokal'nych versiáh i tipologičeskih paralleláh*, w: *Rozmyślanie przemyskie. Świadectwo średniowiecznej kultury religijnej*, red. J. Bartmiński, A. Timofiejew, Przemyśl 2016, s. 77–94.

<sup>3</sup> K. Borowiec, *W stronę badań słowiańskich kontekstów staropolskich apokryfów (I). O czeskiej podstawie Rozmyślenia przemyskiego*, „*Slavia Occidentalis. Linguistica*” 2015, t. 72, z. 1, s. 7–25; eadem, *W poszukiwaniu czeskiego kontekstu Rozmyślenia przemyskiego. Rozmyślanie przemyskie a Život Krista Pána. Rekonesans*, w: *Rozmyślanie przemyskie. Świadectwo średniowiecznej kultury religijnej*, red. J. Bartmiński, A. Timofiejew, Przemyśl 2016, s. 95–110.

<sup>4</sup> *Cały świat nie pomieściłby ksiąg. Staropolskie opowieści i przekazy apokryficzne*, red. W.R. Rzepka, W. Wydra, wstęp M. Adamczyk, Warszawa 1996.

Podstawą dla prowadzonych w niniejszym artykule analiz są dwa słowiańskie przekłady *Żywotu Adama i Ewy*. Apokryf ten zachował się w pięciu podstawowych wersjach: łacińskiej, greckiej, armeńskiej, gruzińskiej i cerkiewnosłowiańskiej<sup>5</sup>. Zdaniem Ryszarda Rubinkiewicza prototekst prawdopodobnie został napisany w języku semickim, a autorem miał być Żyd z Palestyny żyjący pod koniec I wieku p.n.e.<sup>6</sup> Tekstami wyjściowymi dla przekładów na języki narodowe były wersje grecka i łacińska, pochodzące najpóźniej z IV wieku n.e.<sup>7</sup> Ich cechami dystynktywnymi są zamkniętość albo otwartość. Według Jacka Sokolskiego tekst<sup>8</sup> grecki można uznać za zamknięty, ponieważ badanie różnych jego wariantów prowadzi do wyodrębnienia jednego, spójnego tekstu, którego jednak nie można uznać za oryginalny<sup>9</sup>. Tekst łaciński zaś, zachowany w postaci licznych wariantów, często poprawianych i zmienianych, cechuje się otwartością<sup>10</sup>. Wariantywność łacińskich egzemplarzy wynika z większej różnorodności kulturowej Zachodu, wymagającej dostosowania apokryfu do lokalnych zwyczajów. Bizantyjscy kopiści okresu średniowiecza tworzyli zaś w bardzo jednolitym i stabilnym kręgu kulturowym.

*Żywot Adama i Ewy* był tłumaczony na języki wernakularne<sup>11</sup>. Podstawą materiałową niniejszego artykułu są dwa przekłady: cerkiewnosłowiańskie (starobułgarskie) *Słowo o Adamie i Ewie* oraz staropolska *Historyja barzo cudna i ku wiedzeniu potrzebna o stworzeniu nieba i ziemie i innych wszystkich rzeczy, które żywą na świecie. I tako po tym Pan Bog człowieka, to jest Jadama i Jewę, z kości stworzył, a jako żywota swego na tym świecie dokonali etc. Teraz nowo na polskie z pilnością wyłożona* autorstwa Krzysztofa Pussmana<sup>12</sup>. Oba słowiańskie teksty zawierają dość szczegółowe uzupełnie-

<sup>5</sup> J. Sokolski, *Historia Adama i Ewy*, Wrocław 2014, s. 16.

<sup>6</sup> R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987, s. 99.

<sup>7</sup> Więcej zob. B. Murdoch, *The Apocryphal Adam and Eve. Vernacular Translations of the Vita Adae et Evae*, Oxford 2009 (odsylacz za: J. Sokolski, *op.cit.*, s. 16).

<sup>8</sup> Tekst rozumiemy jako jednostkę nadrzędną (tożsamą z wersją – grecką i łacińską), o najwyższym stopniu zróżnicowania, w ramach której funkcjonują różne warianty. Wariantem zaś określamy jednostkę poddaną obróbce przez kolejnego kopistę/kolejnych kopistów, różniącą się od (pra)tekstu przede wszystkim fabułą, ale też np. wykorzystanymi źródłami. Relacja między wariantami może być w mniejszym stopniu zauważalna niż ich stosunek do (pra)tekstu (tekstu wyjściowego).

<sup>9</sup> J. Sokolski, *op.cit.*, s. 20.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 19–20.

<sup>11</sup> Zob. *Appendix*, w: B. Murdoch, *op.cit.*

<sup>12</sup> Tytuł za: <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication?id=502422&from=&dirids=1&tab=1&lp=11&QI=> (transkrypcja W.S.) [dostęp: 13.07.2019]. Dalej: *Historyja barzo cudna*.

nie historii zawartej w pierwszych czterech rozdziałach księgi *Genesis*. Opowiadają o stworzeniu świata i człowieka, a także o przyczynach wygnania Adama i Ewy z Raju oraz zabójstwie Abla przez Kaina.

Oba przekłady wykazują tylko nieliczne podobieństwa. O wiele łatwiej jest wskazać różnice. Wiele z nich wynika z tego, że inne są źródła i czas powstania przekładów: starobułgarskie *Słowo o Adamie i Ewie*, będące tłumaczeniem greckiej *Apokalipsy Mojżesza* (tekstu wyjściowego dla wariantów greckich), pochodzi z ok. X wieku<sup>13</sup>, natomiast *Historyja barzo cudna jest XVI-wiecznym staropolskim przekładem łacińskiego *Vita Adae et Evae*<sup>14</sup>.*

<sup>13</sup> Zdaniem badaczy najobszerniejsza wersja tekstu pochodzi z XIV wieku (zob. *Siedem niebios i ziemia – antologia dawnej prozy bułgarskiej*, red. T. Dąbek-Wirgowa, Warszawa 1983, s. 43).

<sup>14</sup> Dostępne kopie przekładu starobułgarskiego to tzw. *Kodeks Panagjurski* z XVI wieku, przechowywany w Bibliotece Narodowej im. św.św. Cyryla i Metodego w Sofii (sygn. 433); zbiór z XVI–XVII wieku przechowywany w Austriackiej Bibliotece Narodowej w Wiedniu, opowiadanie wydał V. Jagić, *Slavische Beiträge zu den biblischen Apocryphen. I. Die altkirchenslavischen Texte des Adambuches (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Classe XLII, 1893 r.)*; zbiór z XIV wieku, serbska redakcja, w Bibliotece Narodowej w Belgradzie (sygn. 468); zbiór z XV wieku, serbska redakcja, w Bibliotece Narodowej im. św.św. Cyryla i Metodego w Sofii (sygn. 681). Tekst został także przełożony na współczesny język bułgarski oraz inne języki słowiańskie (m.in. polski, zob. *Siedem niebios...*). Drugi z badanych tekstów, *Historyja barzo cudna*, napisana/przełożona przez Krzysztofa Pussmana, od początku funkcjonował w postaci drukowanej: w 1551 roku został wydany przez drukarnię Hieronima Szarffenberga (niekompletny egzemplarz wydania z 1551 r. znajduje się w zbiorach Biblioteki Kórnickiej, sygn. CIM.0.450, zdigitalizowana wersja dostępna pod linkiem: [http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/applet?mimetype=image/x.djvu&sec=false&handler=djvu\\_html5&content\\_url=/Content/180776/index.djvu](http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/applet?mimetype=image/x.djvu&sec=false&handler=djvu_html5&content_url=/Content/180776/index.djvu) [dostęp: 13.07.2019]). Inne, również niekompletne wydanie znajduje się w Bibliotece Jagiellońskiej, sygn.: BJ St. Dr. Cim. 769, cyfrowa wersja pod linkiem: <http://www.jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/docmetadata?id=370373&dirids=119&tab=> [dostęp: 13.07.2019]. Jak ustaliła Maria Adamczyk, staropolski przekład został sporządzony na podstawie łacińskiego *De creatione Adae et formatione Evae ex costa eius*, będącego jedną z późniejszych redakcji wczesnośredniowiecznego *Vitae Adae Et Evae* (więcej zob. M. Adamczyk, *Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku*, Poznań 1980, s. 23–24). Wydanie krytyczne *Historyi barzo cudnej*, którego autorem jest Zygmunt Celichowski (Z. Celichowski, *Krzysztofa Pussmana Historyja barzo cudna o stworzeniu nieba i ziemi*, Kraków 1890), zawiera transkrypcję oraz wstęp wydawniczy. Tekst polski pojawiał się także we fragmentach w antologiach literatury średniowiecznej (*Cały świat nie pomieściłby ksiąg. Staropolskie opowieści i przekazy apokryficzne*, red. W.R. Rzepka, W. Wydra, wstęp M. Adamczyk, Warszawa 1996 oraz *Proza polska wczesnego renesansu: 1510–1550*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1954). Artykuł o źródłach *Historyi barzo cudnej* jest w przygotowaniu.

W niniejszym artykule korzystamy z wersji starobułgarskiej omawianego apokryfu zawartej w książce *Богомилски книги и легенди*<sup>15</sup>. W wydaniu tym tekst podstawowy pochodzi z *Kodeksu Panagjurskiego*, zaś początek, którego w nim brakuje, z kodeksu z Wiednia. Niektóre miejsca są wytłumaczone za pośrednictwem innych z wymienionych w przypisie czternastym rękopisów. Analizy fragmentów wersji staropolskiej dokonujemy na podstawie unikatowego egzemplarza ze zbiorów Biblioteki Kórnickiej.

Celem niniejszego artykułu jest wskazanie możliwych obszarów porównań obu przekładów. Ze względu na to, że w odniesieniu do tekstów najstarszych nie sposób rozdzielać języka i fabuły, a interdyscyplinarność postulowana jest jako jedno z głównych założeń współczesnych badań mediewistycznych<sup>16</sup>, prowadzimy analizy z trzech perspektyw: źródłowej, fabularnej i językowej. W wielu miejscach nakładają się one na siebie. Ze względu na wstępny charakter naszych badań wskażemy jedynie kilka przykładowych zjawisk, które najwyraźniej obrazują różnice między analizowanymi wersjami starotestamentalnego apokryfu.

1. Wyżej wskazaliśmy już podstawową różnicę między tekstami: odmienne podstawy źródłowe. Konsekwencją tego jest szereg innych różnic, np. w wersji starobułgarskiej znajduje się wzmianka o tym, że Adam i Ewa zajmowali się zwierzętami, dzieląc je między siebie ze względu na ich płęć. Jest to informacja pochodząca ze źródła greckiego. Według Teresy Dąbek-Wirgowej (tłumacza tekstu cerkiewnosłowiańskiego w redakcji starobułgarskiej na polszczyznę) nie jest ona spotykana nigdzie indziej, w żadnym innym tekście apokryficznym, a tym bardziej kanonicznym<sup>17</sup>. Potwierdza to staropolski przekład łacińskiej *Vita Adae et Evae*, w którym brak takiej charakterystyki prac wykonywanych przez pierwszych ludzi.

2. W tekstach widoczne są również różnice fabularne. Znaczna ich część jest efektem korzystania z różnych tekstów źródłowych. Ze względu na dużą ich liczbę przedstawimy tylko niektóre z nich.

---

<sup>15</sup> Й. Иванов, *Богомилски книги и легенди*. София 1970, s. 207–227. Tekst jest dostępny również pod linkiem: [http://macedonia.kroraina.com/ji/ji\\_1b\\_3.htm](http://macedonia.kroraina.com/ji/ji_1b_3.htm) [dostęp: 26.06.2019].

<sup>16</sup> Zob. rozdział o interdyscyplinarnym kontekście badań historycznoskładniowych w Z. Krążyńska, T. Mika, A. Słoboda, *Składnia średniowiecznej polszczyzny. Cz. I: Konteksty – metody – tendencje*, Poznań 2015, s. 27–48.

<sup>17</sup> Zob. przypis trzeci na stronie: [http://www.palaeoslavica.uni.lodz.pl/przeklady/slowo\\_o\\_adamie\\_i\\_ewie.pdf](http://www.palaeoslavica.uni.lodz.pl/przeklady/slowo_o_adamie_i_ewie.pdf) [dostęp: 25.06.2019].

W wersji starobułgarskiej wyraźne są motywy bogomilskie. Bogomilstwo było ruchem religijnym, który swoją działalność rozpoczął w X wieku najprawdopodobniej właśnie na terenie Bułgarii. Jednym z głównych założeń bogomiłów było odrzucenie w całości Starego Testamentu, zrównanie w prawach płci, a także dualizm. Ten ostatni objawiał się tym, że za stwórcę ziemi bogomiłowie uznawali Szatana, zaś Bóg był w ich założeniu stwórcą nieba<sup>18</sup>. Powyższe przekonania znalazły swoje odzwierciedlenie w tekście w konkretnych scenach, których nie ma w wersji staropolskiej lub są skonstruowane w inny sposób. Przykładem obrazującym wpływ bogomilstwa na tekst cerkiewny jest scena postu Ewy i Adama, która w wersji starobułgarskiej została przedstawiona następująco<sup>19</sup>:

Адамъ же реч: в Ев'го, понеже каеши сы в злѡбѣ сеи, и срце мое услышитъ тѣ, понеше създа тебе Гь̄ ѿ ребрь моих. Да постим сж .М̄. д'неи, еда умлардит' сж Гь̄ в нас (и прируститъ нам разумъ и животь. Азь рѣх: гӣ ти пости .М̄., азь поштж .М̄.Д.

I odparł Adam: Jako że kajesz się za swój grzech, posłucha cię moje serce, gdyż stworzył cię Pan z moich żeber. Poścmy czterdzieści dni, ażeby się zmiłował i dał nam rozum i życie. Ja zaś rzekłam: Ty, panie mój, pośc czterdzieści dni, a ja będę pościć czterdzieści i cztery<sup>20</sup>.

W staropolskim starodruku ta sama scena opisana jest w ten sposób:

I rzekł Jadam do Jewy: „Nie możesz ty tak wiele pokutować jako ja – uczyn tylko to, iżebyś była zbawiona. Ja będę czterdzieści dni pościł, a ty wstań i idź do rzeki, którą zową Tigris [...] A bądź tam w onej wodzie przez trzydzieści dni [...]”<sup>21</sup>.

Oba przekłady przedstawiają tę samą scenę, jednak opisy różnią się co do długości postu – według tekstu Pussmana Adam pościł 40 dni, a Ewa 30. Zgodnie z treścią przekładu starobułgarskiego Adam pościł również 40 dni, natomiast Ewa o 4 dni dłużej, ponieważ była odpowiedzialna za grzech pierworodny. Możliwe, że starosłowiański tłumacz podkreślał rów-

<sup>18</sup> Więcej na ten temat zob. G. Szwat-Gyłybowa, *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej*, Warszawa 2005.

<sup>19</sup> Podajemy własną transkrypcję tekstu cerkiewnosłowiańskiego, zaś pod nią polski przekład autorstwa Teresy Dąbek-Wirgowej. Za pomoc w weryfikacji transkrypcji dziękujemy Pani Profesor Marioli Walczak-Mikołajczak.

<sup>20</sup> *Siedem niebios...*, s. 47.

<sup>21</sup> K. Pussman, *Historyja barzo cudna*, Kraków 1551, k. C2r. Transkrypcja tekstu staropolskiego moja – W.S.

nouprawnienie płci również w ten sposób, że w scenie tej opisał dialog między pierwszymi rodzicami. Pussman przedstawił tylko monolog prowadzony przez Adama.

Swojego odpowiednika w edycji staropolskiej nie mają także kolejne dwie sceny. Pierwsza to opis podpisania cyrografu przez Adama:

Адамъ реч: гднѣ сжт нбсас<.> и зем'лѣ и раи и вѣсе в'селенаа. Дияволь реч емоу: не дамъ ти землж работати, аще не запишеши м'нѣ рѣкописаніе свое, да си мои. Адамъ реч: кто земли гѣ, тоговъ ес'мъ азъ и чжда моя. Диявольъ възрадува сж. Адамъ бо зна-  
яше, яко Гѣ снити хоцетъ на земж и вблѣщъ с<.> хоцетъ въ чловчи вбразъ и попра-  
ти хоцетъ Диявола. И реч Дияволь: запиши м'нѣ рѣкописаніе свое. И записа Адамъ: кто  
земли гѣ, тоговъ и азъ и чжда моя.

I rzekł mu Adam: Niebiosy i ziemia, raj i cały wszechświat są boże. A diabeł na to: Nie przyzwolę, byś orał ziemię, póki nie dasz mi cyrografu, żeś jest mój. Wtedy odparł Adam: Temu będziemy służyć, ja i czeladź moja, kto jest panem i władcą ziemi. Uradował się diabeł, ale Adam wiedział, że Bóg zstąpi na ziemię i wzięwszy na siebie człowieczą postać, pokona diabła. I rzekł diabeł: Daj mi tedy cyrograf! Adam zaś napisał: Temu będziemy służyć, ja i czeladź moja, kto jest panem i władcą ziemi<sup>22</sup>.

Zawarcie przez Adama kontraktu w pewien sposób wskazuje na bogomilski dualizm, jednakże mężczyzna nie mówi wprost, że poddaje się Szatanowi. Mówi jedynie, że oddaje się pod władzę pana ziemi, a tym (zgodnie z doktryną chrześcijańską) jest Bóg Ojciec. Mieszanie różnych poglądów (bogomilskich i chrześcijańskich) na kwestię powstania świata i sił, które nim rządzą, spowodowało, że nie sposób jednoznacznie stwierdzić, kogo Adam uznaje za swojego pana. Jeśli weźmiemy pod uwagę innowierczą doktrynę dotyczącą kosmogonii, będziemy musieli przyjąć, że pierwszy człowiek zgadza się służyć siłom zła. Natomiast jeśli uwzględnimy, że heretycki charakter utworu nie jest oczywisty i fragment ten można interpretować również z punktu widzenia doktryny chrześcijańskiej, będziemy mogli uznać, że Adam przechytrzył Szatana i (wbrew jego przekonaniu) postanowił poddać się boskiej protekcji.

Druga ze scen, którą omówimy (a której nie ma w utworze staropolskim), to fragment obszernej opowieści Ewy: „И призва чжда своя и вну-  
чета и реч къ ним Ев'га: поржчѣа вамъ, чеда моя, како прѣлжсти нас  
врагъ, да не прѣлжститъ и вас прѣзъ законъ вашъ”. „I zawołała Ewa swe  
dzieci i wnuki, mówiąc: Posłuchajcie, moje dziatki, a powiem wam, jak

<sup>22</sup> *Siedem niebios...*, s. 47.

zwiódł nas nieprzyjaciel, abyście nie dali mu się omamić i nie odstąpili waszej wiary”<sup>23</sup>. W wersji starobułgarskiej narratorem dłuższej części historii jest Ewa. Dla porównania w edycji staropolskiej nie występuje ani jeden moment, w którym opowieść byłaby snuta przez kobietę. Z kolei narrację prowadzoną przez Adama znajdziemy w obu słowiańskich przekładach.

Również w opowieści o różdżce przysłanej Adamowi tuż przed śmiercią przez Archanioła Michała widać znaczne różnice fabularne. Według tłumaczenia staropolskiego Set włożył różdżkę w głowy grobu, natomiast według wersji cerkiewnej wieniec został włożony Adamowi na głowę. Pussman uzupełnił opowieść o legendę, zgodnie z którą drzewo wyrosłe z pędu różdżki zostało zawieszono na dwór króla Salomona, a następnie stało się drzewem krzyża, na którym zmarł Chrystus<sup>24</sup>. Wersja starobułgarska nie rozwija tego wątku, co jest o tyle ciekawe, że w literaturze cerkiewnosłowiańskiej bardzo popularny był osobny apokryf pt. *Opowieść o Drzewie Krzyżowym. Słowo i pochwała Mojżesza o splocie drzewa sosny, cedru i cyprysu*<sup>25</sup>.

Teksty różnią się też między sobą tym, że występują w nich inne postaci. Wynika to w znacznej mierze z różnic fabularnych (brak niektórych wątków w jednej lub drugiej wersji tekstu, a także korzystanie z różnych źródeł). Taką postacią jest np. kotur – zwierzę, o którym wzmiankę znajdziemy we fragmencie opisującym podróż Ewy i Seta do Raju przed śmiercią Adama: „Въств’ше Ев’га съ синомъ своимъ прихождаше къ раю, видѣ Евга звѣрѣ велика, именемъ котурѣ, гонѣше изѣсти сна еи Сита”. „Poszła tedy Ewa z synem, a kiedy zbliżali się do raj, ujrzała olbrzymiego zwierza, co zowie się kotur, i dzika bestia rzuciła się na Seta, ażeby go pożreć”<sup>26</sup>. Zarówno Pismo Święte, jak i przekład Pussmana nie wspominają nic o wyżej wymienionym zwierzęciu. Natomiast *Apokalipsa Mojżesza* podaje informację o dzikiej bestii, lecz nie wymienia jej nazwy.

3. Trzecim rodzajem różnic są odmienności językowe, m.in. gramatyczne, leksykalne czy składniowe. Tłumacze prowadzą narrację, używając innych czasów. Autor rękopisu starobułgarskiego używa dwóch form czasu przeszłego prostego: aorystu i imperfektu, a także czasu złożonego – perfektu, podczas gdy autor staropolskiego przekładu używa zawsze czasu prze-

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 45.

<sup>24</sup> Motyw drzewa życia jest powszechny w staropolskich apokryfach. Jego występowanie w dawnych tekstach oraz sposób, w jaki go przekształcano, będą przedmiotem osobnego opracowania.

<sup>25</sup> *Siedem niebios...*, s. 55–58.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 45.

szłego złożonego<sup>27</sup>. Powodem występowania tak znacznej rozbieżności jest przede wszystkim różnica w czasie powstania obu wersji opowieści. Trzeba pamiętać, że choć omawiane teksty dzieliło sześć wieków, to oba powstały w okresach kształtowania się lokalnych kultur literackich – w X wieku na terenie I Carstwa Bułgarskiego i w XVI-wiecznej Polsce, w której dopiero wtedy kształtował się język literacki<sup>28</sup>.

Kolejną różnicę językową dostrzec można na poziomie toponimii: w scenie opisującej obmycie przez aniołów ciała Adama po jego śmierci, a przed złożeniem go w Raju, w wersji starobułgarskiej wspomina się o sadzawce Gerar. W greckim źródle mowa jest o Jeziorze Acheronckim, które zdaniem tłumacza jest mitycznym miejscem, gdzie dusze mogą przejść do świata zmarłych<sup>29</sup>. Z kolei staropolski przekład zawiera informację o tym, że ciała Adama i Abła złożono na górze Ebron. Możliwe, że autor dokonał prefiguracji, gdyż zgodnie z tradycją na wzgórzu Hebron pochowano patriarchów (Abrahama, Izaaka i Jakuba). W łacińskiej wersji apokryfu to miejsce nie zostało nazwane.

Wyżej wskazane perspektywy badawcze otwierają nowe kierunki analiz porównawczych obu tekstów. Spośród nich na pierwszy plan wysuwa się linearna porównawcza analiza językowa – zestawienie przekładów miejsce po miejscu, z uwzględnieniem różnic i podobieństw, zarówno fabularnych, jak i gramatycznych. Ponadto należy przeprowadzić badania kulturowo-etymologiczne nazw własnych i postaci, które pozwolą osadzić teksty w odpowiednim kontekście historycznym i kulturowym. Podobny cel zostanie osiągnięty również przez analizę motywu drzewa życia w literaturze, zarówno w piśmiennictwie cerkiewnosłowiańskim, jak i staropolskim, zwłaszcza że – jak wynika ze wstępnego rozpoznania – apokryfy staropolskie wspominają o tej historii dość często. Istotne będzie też porównanie obrazu kobiety w obu tekstach słowiańskich, gdyż wyraźną różnicę w przedstawieniu postaci Ewy widać już po wstępnej analizie fabularno-językowej przekładów. Wynika ona prawdopodobnie z wpływu bogomilstwa, który należy prześledzić na przykładzie *Słowa o Adamie i Ewie*, a możliwe, że również innych apokryfów starobułgarskich.

---

<sup>27</sup> Więcej na ten temat zob. artykuł pt. *Słowo o Adamie i Ewie a Historia barzo cudna... Krzysztofa Pussmana – analiza językowa fragmentu* (Stelmach, Zarkowa 2017 – w druku).

<sup>28</sup> Więcej na ten temat zob. T. Lewaszkiewicz, *O potrzebie nowego spojrzenia na genezę polskiego języka literackiego (z uwzględnieniem tła ogólnosłowiańskiego)*, w: *Studia historycznojęzykowe*, red. M. Kucala, Z. Krążyńska, t. 1, Kraków 1994, s. 213–220.

<sup>29</sup> J. Sokolski, *op.cit.*, s. 88.



Zdajemy sobie sprawę, że porównywanie tekstów tak odległych czasowo i kulturowo jest zadaniem karkołomnym, lecz niewiele jest okazji do zestawienia tekstów tłumaczonych, które nie są tekstami biblijnymi, a w dodatku pochodzą z okresów kształtowania się literackich języków słowiańskich oraz lokalnych kultur. Stąd decyzja o podjęciu analiz: najpierw wstępnych, jak w tym artykule, a następnie bardziej szczegółowych, które być może pozwolą lepiej poznać źródła różnic i podobieństw obu tekstów.

### Literatura podmiotu

Иванов Й., *Богомилски книги и легенди*, София 1970.

Pussman K., *Historyja barzo cudna i ku wiedzenu potrzebna o stworzeniu nieba i ziemie i innych wszystkich rzeczy, ktore żywą na świecie. I tako po tym pan Bog człowieka, to jest Jadama i Jewę, z kości stworzył, a jako żywota swego na tym świecie dokonali etc. Teraz nowo na polskie z pilnością wyłożona*, Kraków 1551, sygn. CIM.0.450. [http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/applet?mimetype=image/x.djvu&sec=false&handler=djvu\\_html5&content\\_url=/Content/180776/index.djvu](http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/applet?mimetype=image/x.djvu&sec=false&handler=djvu_html5&content_url=/Content/180776/index.djvu) [dostęp: 13.07.2019].

### Literatura przedmiotu

Adamczyk M., *Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku*, Poznań 1980, s. 23–24.

Belova O., Moroz A., *Apokrifčeskie motivy vostočnoslavânskoj „narodnoj Biblii”*: k voprosu o lokal’nych versiâh i tipologičeskich parallelâh, w: *Rozmyšlanie przemyskie. Świadectwo średniowiecznej kultury religijnej*, red. J. Bartmiński, A. Timofiejew, Przemyśl 2016, s. 77–94.

Borowiec K., *W stronę badań słowiańskich kontekstów staropolskich apokryfów (1). O czeskiej podstawie Rozmyślania przemyskiego*, „Slavia Occidentalis. Linguistica” 2015, t. 72, z. 1, s. 7–25.

Borowiec K., *W poszukiwaniu czeskiego kontekstu Rozmyślania przemyskiego. Rozmyślanie przemyskie a Život Krista Pána. Rekonesans*, w: *Rozmyšlanie przemyskie. Świadectwo średniowiecznej kultury religijnej*, red. J. Bartmiński, A. Timofiejew, Przemyśl 2016, s. 95–110.

*Cały świat nie pomieściłby ksiąg. Staropolskie opowieści i przekazy apokryficzne*, red. W.R. Rzepka, W. Wydra, wstęp M. Adamczyk, Warszawa 1996.

- Celichowski Z., *Krzysztofa Pussmana Historyja barzo cudna o stworzeniu nieba i ziemi*, Kraków 1890.
- Ivashkiv V., *Ukrains'kij kontekst* Rozmyślenia przemyskiego, w: *Rozmyślanie przemyskie. Świadectwo średniowiecznej kultury religijnej*, red. J. Bartmiński, A. Timofiejew, Przemyśl 2016, s. 35–42.
- Lewaszkiwicz T., *O potrzebie nowego spojrzenia na genezę polskiego języka literackiego (z uwzględnieniem tła ogólnosłowiańskiego)*, w: *Studia historycznojęzykowe*, red. M. Kucała, Z. Krążyńska, t. 1, Kraków 1994, s. 213–220.
- Krążyńska Z., Mika T., Słoboda A., *Składnia średniowiecznej polszczyzny. Cz. I: Konteksty – metody – tendencje*. Poznań 2015, s. 27–48.
- Murdoch B., *The Apocryphal Adam and Eve in Medieval Europe. Vernacular Translations and Adaptations of the Vita Adae et Evae*, New York 2009.
- Proza polska wczesnego renesansu: 1510-1550*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1954.
- Rubinkiewicz R., *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1989, s. 99.
- Siedem niebios i ziemia – antologia dawnej prozy bułgarskiej*, red. T. Dąbek-Wirgowa, Warszawa 1983.
- Szwat-Gyłybowa G., *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej*, Warszawa 2005.
- Wstęp*, w: *Historia Adama i Ewy*. przeł. J. Sokolski, E. Żybert, Wrocław 2014.
- Stelmach W., Zarkowa D., *Słowo o Adamie i Ewie a Historyja barzo cudna... Krzysztofa Pussmana – analiza językowa fragmentu* (w druku).  
[http://macedonia.kroraina.com/ji/ji\\_1b\\_3.htm](http://macedonia.kroraina.com/ji/ji_1b_3.htm) [dostęp: 26.06.2019].  
<http://www.jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/docmetadata?id=370373&dirids=119&tab=> [dostęp: 13.07.2019].  
[http://www.palaeoslavica.uni.lodz.pl/przeklady/slowo\\_o\\_adamie\\_i\\_ewie.pdf](http://www.palaeoslavica.uni.lodz.pl/przeklady/slowo_o_adamie_i_ewie.pdf) [dostęp: 25.06.2019].  
<http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication?id=502422&from=&dirids=1&tab=1&lp=11&QI=> [dostęp: 13.07.2019].

**Language of Slavic apocrypha from the circle of Orthodox Slavic and Latin culture based on the *Słowo o Adamie i Ewie* and *Historyja barzo cudna o stworzeniu nieba i ziemi*. The reconnaissance**

Summary

A paper is an attempt at showing differences between two Slavic apocrypha: Old Bulgarian *Słowo o Adamie i Ewie* (written on 10<sup>th</sup> century) and Old Polish *Historyja barzo cudna* (edited in 16<sup>th</sup> century). Authors conduct analysis based on three areas: source, story and language. Each of them is connected with the others, therefore researches are of an interdisciplinary nature. Analysis of a story enables authors to carry out linguistic interpretation and to find possible courses, such as: linear comparative linguistic analysis, cultural-etymological research of naming of characters and toponyms and comparison woman image's in both Slavic texts.

**Key words:** *Historyja barzo cudna*, *Słowo o Adamie i Ewie*, Old Polish apocrypha, Old Bulgarian apocrypha, comparative analysis.

## O Autorach

Denitsa Zarkova - absolwentka kierunku filologia słowiańska na Uniwersytecie Sofijskim im. św. Klementa z Ochrydy w Bułgarii. Jej zainteresowania badawcze skupiają się wokół antropologii kulturowej, a w szczególności wokół migracji, tożsamości i pamięci. Tym zagadnieniom poświęciła pracę magisterską zatytułowaną *Pamięć i tożsamość kulturowa na przykładzie antropologicznych badań terenowych w Czarnymlesie (gm. Przygodzice, pow. Ostrów Wlkp.)*.

E-mail: denica\_zarkova@abv.bg

Wojciech Stelmach - doktorant w Zakładzie Historii Języka Polskiego UAM. Jego zainteresowania badawcze skupiają się wokół historii zewnętrznej języka polskiego, ze szczególnym uwzględnieniem wpływu Kościoła na kształtowanie się języków narodowych oraz początków kształtowania się polskiego języka religijnego (z naciskiem na piśmiennictwo apokryficzne i jego relacje do tekstów kanonicznych).

E-mail: ws45802@amu.edu.pl