

**SERIA POŚWIĘCONA
STAROŻYTNOŚCIOM SŁOWIAŃSKIM**

**KRAKOWSKO-WILEŃSKIE
STUDIA SLAWISTYCZNE**

TOM 8

**Cyrylometodejski komponent
kultury chrześcijańskiej Słowian
w regionie karpackim.
Historia, tradycje, odwołania**

Redaktorzy tomu
Marzanna Kuczyńska
Jan Stradomski



KRAKÓW 2013

Serię wydaje
Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego

Recenzent tomu
Prof. dr hab. Bogdan Walczak

Redaktorzy serii
Aleksander Naumow
Sergejus Temčinas

Sekretarz serii
Jan Stradomski

Konsultacja językowa
Adela Gabriková

© Instytut Filologii Słowiańskiej UJ, 2013
© Wydawnictwo «scriptum», 2013

Publikacja finansowana przez Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego

Opracowanie graficzne i projekt okładki
Tomasz Sekunda

Na okładce

ISBN 978-83-64028-18-2



Wydawnictwo «scriptum» Tomasz Sekunda
tel. 604 532 898
e-mail: scriptum@scriptum.stefa.pl
www.scriptum.stefa.pl/sklep

Spis treści

Wstęp	7
-------------	---

W KRĘGU RĘKOPISU

Димо Чешмеджиев Традицията за св. Горазд в България и в Полша.....	11
Ангел Николов Сведения о св. Кирилле и св. Мефодии в списке Русского хронографа из собрания Национальной библиотеки в Софии (НБКМ № 774).....	25
Явор Милтенов Глаголицата в кирилски ръкописи като текстологически маркер.....	39
Сергей Ю. Темчин Кирилло-мефодиевское протоапракосное Евангелие: структура, состав и богослужебная функция.....	49
Jerzy Ostapczuk <i>Ewangeliarz Euzebiusza z 1283 (1282?) roku w świetle słowiańskich lekcyjnarzy krótkich (Iesk)</i>	73
Małgorzata Skowronek Uwagi o dwóch odpisach palei historycznej: ze zbiorów Lwowskiej Biblioteki Naukowej i Archiwum Państwowego w Bukareszcie	95
Jan Stradomski <i>Kodeksu z Bonarówki</i> cyrylometodejskie związki bliskie i dalekie.....	111
Izabela Lis-Wielgosz Niesłowiańskie ośrodki – słowiańskie dziedzictwo (na przykładzie serbskiego piśmiennictwa czasu odnowy patriarchatu w Peci).....	121

W KRĘGU TRADYCJI – RECEPCJI – IDEI

Aleksander Naumow Problem regionalizmu w tradycji cyrylometodejskiej.....	139
Peter Žeňuch Byzantsko-slovanská kultúra na Slovensku – tradícia či import?	157
Славия Бърлиева Кирило-Методиевата мисия в Моравия и моравците във Виена през XVIII в.	197
Leonard Górka SVD Słowiańska teologia wyzwolenia w świetle dzieła ewangelizacyjnego świętych Cyryla i Metodego.....	211
Marzanna Kuczyńska Idea cyrylometodejska w kształtowaniu tożsamości Rusi Karpackiej	223

Десислава Найденова	
Кирило-Методиевото дело в политическата пропаганда на XIX век....	239
Dominika Gapska	
„Pójdźmy do Rzymu!” – Wielka pielgrzymka Słowian z 1881 roku w prasie wielkopolskiej	255
Gabriela Mihalková	
Reflexia cyriło-metodskej misie v slovenskej literatúre národného obrodzenia	265

W KRĘGU JĘZYKA

Adam Fałowski	
Desakralizacja i degradacja leksyki religijnej w gwarach małopolskich i językach obszaru karpackiego	285
Tomasz Kwoka	
Język napisów fundacyjnych ikon łemkowskich ze zbiorów Muzeum Okręgowego w Nowym Sączu	293

W KRĘGU HISTORII I ARCHEOLOGII

Petr Jokeš	
Patrocinia św. Klemensa na Morawach – dziedzictwo misji św. Cyryla i Metodego?	313
Joanna Kalaga	
Wczesna chrystianizacja Małopolski. Mity i rzeczywistość archeologiczna	321
Magdalena Przysiężna-Pizarska	
Wczesnośredniowieczna siedziba biskupia w Ryczynie koło Oławy	333

KONTEKSTY I ODWOŁANIA

Leonard Górka SVD	
Tradycja welehradzka w służbie pojednania Kościołów i narodów	357
Ewa Kocój	
Praktyki i księgi Kościoła prawosławnego oraz ich odzwierciedlenie w magii ludowej po rumuńskiej stronie Karpat (XV–XIX wiek) – przyczynek do badań	371
Natalia Naumow	
Mit Justyniana Wielkiego u Słowian w epoce Odrodzenia narodowego	385
Helena Chýlová, Jitka Lukášová	
Tradycja cyrylometodejska oczyma czeskich i polskich studentów bohemistyki	401
Maria Marcinowska	
Wprowadzenie do wystawy <i>Śladami świętych Świerada, Urbana i Justa</i> ...	421

Problem regionalizmu w tradycji cyrylometodejskiej

Aleksander Naumow

Powstanie i rozwój literatury cerkiewnosłowiańskiej stanowi jeden z najważniejszych faktów dawnej kultury europejskiej. Problemy związane z tym fenomenem obejmują ogromny obszar geograficzny, długi przedział czasowy i dotyczą licznych kultur sąsiednich, z którymi piśmiennictwo cerkiewnosłowiańskie wchodziło w kontakty i interakcje.

Ideą przewodnią systemowego opisu stawiającego sobie za cel ukazanie jedności literatury cerkiewnosłowiańskiej jest zwykle wspólnota językowa, gatunkowa i obrzędowa. Paralelna literatura Słowian łacińskich wydziela się na tej samej zasadzie, zachowując na obrzeżach systemu pamięć o wspólnej albo sąsiedzkiej tradycji cerkiewnosłowiańskiej, z tym, że tu pojęcie normy nie oddzielało się od godności, jak to ma miejsce w wariancie wschodnim.

Kiedy pod koniec lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia rozpoczęła się ostra dyskusja między zwolennikami ponadnarodowego traktowania literatury cerkiewnosłowiańskiej a obrońcami odrębności poszczególnych uczestników tego procesu, ożyły wszystkie odrodzeniowe i romantyczne emocje. Spór wywołała humanistyczna wizja Riccarda Picchia, proponującego poręczne wspólnotowe terminy *Slavia Orthodoxa* i *Slavia Romana*, nazywające efekty podziału pierwotnej *Slavia cyrillo-methodiana* i stanowiące fenomeny kulturowego trwania¹. Dyskusja przyniosła wiele uwag i pomysłów, szczególnie ważne były polemiczne wystąpienia Dymitra S. Lichaczowa, który

¹ Zob. A. Naumow, *Picchio a paleoslawistyka polska*, „Ricerche slavistiche” 10/56 (2012), s. 5–19.

też – wprawdzie w bardziej ograniczonym niż u Picchia wymiarze – uznał systemowość starych literatur, ponadnarodowość języka cerkiewnosłowiańskiego i zaproponował nazwanie wspólnego zakresu literatur staronarodowych terminem ‘литература-посредница’. Do tego terminu w jakiś sposób nawiązują ostatnio takie terminy jak ‘культура хранительница’, ‘культура наследница’ (A. A. Turiłow), które przywołują pojęcia skarbcza i dziedziczenia. Do tej dyskusji, chwilami gorącej, pełnej naukowych, narodowych i osobistych emocji, włączyło się wielu slawistów, proponując rozmaite interpretacje terminów i nowe nazwy², precyzując lub komplikując zasadniczy podział chrześcijańskiej Słowiańszczyzny na wschodnią i zachodnią. Mamy też już historyczne omówienia całej dyskusji i stanu badań, oraz zapowiedzi dalszych badań i podsumowań³. Trzeba zauważyć, że dyskusja stopniowo przestała dotyczyć cerkiewnosłowiańskiej wspólnoty ponadnarodowej i jej wewnętrznych relacji z literaturami staronarodowymi, a przeniosła środek ciężkości na problematykę odmienności kultury wschodniej i zachodniej, a także na uściślenie zasad wspólnotowych Słowiańszczyzny zachodniej. Koncepcja wspólnotowa czasem była sprowadzana do hegemonii jednej lokalnej tradycji nad innymi, czasem stanowiła wynik ideologicznej manipulacji założycielskimi mitami początku, kiedy indziej zaś była „solą w oku” narodowych filologii. Na pewnym etapie dyskusji opowiedzenie się za jedną czy drugą koncepcją

² Terminologia jest budowana przy pomocy terminu ‘Slavia’ z odpowiednimi epitetami (ogólne: illirica, cyrillo-methodiana, christiana, graeco-latina oraz binarne: latina, romana, occidentalis vs. graeca/byzantina, slavo-ecclesiastica, slavonica, orthodoxa, orientalis) lub ‘Pax’ czy ‘Orbis’ z określeniami, czasem przypomina się ‘Commonwealth’ D. Obolenskiego, ‘Byzance après Byzance’ N. Iorgi, czasem tworzy się nowe, jak ‘cyrillianitas’ jako odpowiednik ‘latinitas’ (A.W. Mikołajczak) i in. Do tego dochodzą jeszcze użycia metaforyczne, poczynając od „dwóch chwał Kościoła” z mowy metr. Grzegorza Camblaka w Konstancji do „dwóch płuc” W. Iwanowa, metafory, spopularyzowanej przez Jana Pawła II. Do tradycji wspólnotowej Słowiańszczyzny wschodniej nawiązują też historycy i politolodzy, np. zwolennik S. P. Huntingtona - Alessandro Vitale, *La “Slavia Ortodossa” e la politica internazionale. Questioni di geopolitica e di geocultura*, [in:] *I due polmoni dell’Europa. Est e Ovest alla prova dell’integrazione*, introduzione di A. Morganti e A. Piras, Rimini 2001, czy twórca nowego pojęcia – ‘Slavia Heterodoxa’ – Marco Clementi, *Per una genealogia dell’Europa orientale ovvero la Slavia eterodossa*, Cosenza 2001.

³ K. Stantchev, *Questioni di terminologia, problemi di metodo. A proposito di alcune recenti pubblicazioni di Filologia slava*, [in:] *Gli studi slavistici in Italia oggi*. A cura di R. De Giorgi, S. Garzonio, G. Ziffer, Udine 2007, s. 345–361; M. Garzaniti, *Slavia latina e Slavia ortodossa. Per un’interpretazione della civiltà slava nell’Europa medievale*, „Studi Slavistici” IV (2007), s. 29–64; M. Clementi, *Questioni terminologiche e metodologiche: la Slavia eterodossa i proče*, „România Orientale” XVII (2004), s. 13–27.

nosiło charakter ideologicznej i kulturowej deklaracji. Wydaje się jednak, że w danym wypadku, gdy rozważamy problem regionalizmu na tak rozległym obszarze i w tak długim przeciągu czasu, warto przywołać terminologię Henryka Birnbauma (‘местные и хронологические разновидности’, ‘микрочультуры’), który, badając kulturę staroruską, konstruował wspólny kulturowo-semiotyczny model wschodnioeuropejskiego średniowiecza, realizowany (czy raczej realizujący się) poprzez szereg lokalnych i chronologicznych wariantów, zwanych mikrokulturami⁴.

Stopniowo jednak emocje opadły, udało się wypracować w miarę powszechnie akceptowany model, w którym przy generalnym uznawaniu wspólnotowego charakteru piśmiennictwa *Slavia Orthodoxa* zostają dostrzeżone i dowartościowane tradycje lokalne. Badanie ich nie jest już oznaką wąskiego patriotyzmu czy zaściankowości, a stanowi z jednej strony wkład do badania kultury poszczególnych regionów, z drugiej zaś ukazuje dynamikę realizacji ogólnego modelu w konkretnych warunkach. Badanie takie zmusza do refleksji metodologicznej, zwłaszcza, że przed laty moje pokolenie podjęło dyskusję z profilem wąskopatriotycznym⁵. Ogólny model jest konstruowany na planie wspólnoty językowej oraz poetyki i stylistyki, dlatego podstawowe fakty literackie i liturgiczne są na całym terytorium *Slaviae Orthodoxae* identyczne lub zbieżne, ale badanie sposobu, w jaki one funkcjonowały, należy już do socjologii literatury (kultury) i takie badanie mówi więcej o specyfice kultury lokalnej aniżeli o samych tekstach. Tak więc, gdy mówimy o nowych kanonizacjach (faktach kalendarzowych), nowych utworach czy nowych przeróbkach,

⁴ Zob. H. Birnbaum, *Местные и хронологические разновидности древнерусской культуры и их внутренние и внешние связи*, [in:] *From Los Angeles to Kiev. Papers on the Occasion of the Ninth International Congress of Slavists, Kiev, September 1983*, Columbus 1983, s. 17–64; idem, *Микрочультуры Древней Руси и их международные связи (Опыт определения местных разновидностей одной культурно-семиотической модели восточно-европейского средневековья)*, [in:] *American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists*, vol. II: *Literature, Poetics, History*, Columbus 1983, s. 53–68.

⁵ Przy okazji oceny mojego dorobku naukowego Krasimir Stanczew wspomina tamte wspólne dyskusje z niejaką dozą ironii: „Fa una certa impressione, però, vedere impegnato nella difesa della specificità di una tradizione regionale uno studioso che da giovane ha fatto tutto il possibile per sottrarsi – e per sottrarci! – alle polemiche di ispirazione „patriottica”. Sarà che l’età fa sentire sempre più fortemente le proprie radici?” (Jednak robi pewne wrażenie zaangażowanie w sprawę obrony specyfiki tradycji regionalnej uczonego, który w młodości czynił wszystko, co tylko możliwe, by siebie – a i nas! – wyzwolić od polemik w „patriotycznym” duchu. Być może wynika to z faktu, że z wiekiem człowiek zaczyna coraz intensywniej szukać własnych korzeni?), zob. *Premessa del curatore*, [in:] A. Naumow, *Idea – Immagine – Testo. Studi sulla letteratura slavo-ecclesiastica*. A cura di K. Stantchev, Alessandria 2004, s. 11.

nowych autorach, stajemy przed wyborem metody, możemy bowiem dążyć do kontekstualnego opisu i oceny faktów kultury, albo też pozostać na poziomie strukturalnej, wewnątrztekstowej analizy utworu. To, z czym walczyliśmy w młodości, było praktyką nierozróżniania czy kontaminacji tych dwóch punktów widzenia, nachalnym stosowaniem i narzucaniem przy wszystkich rodzajach badań naukowych wąskopatriotycznych i waloryzujących schematów. Inna sprawa, że żyliśmy już w czasach, kiedy mogliśmy sobie na luksus takiej polemiki pozwolić, podczas gdy nasi starsi adwersarze, którym i tak wiele zawdzięczamy, pozostawali wierni ideologicznym dyrektywom lub nawet sami je pielęgowali.

*

Warto tutaj wspomnieć o dwu zespołowych inicjatywach, wiążących w praktyce koncepcje teoretyczne z materiałem historycznoliterackim.

W 1997 roku moskiewskie zasłużone wydawnictwo Indrik wydało pierwsze dwa tomy historii literatur Słowian zachodnich i południowych. Pierwszy tom obejmuje okres od początków piśmiennictwa do połowy XVIII wieku, jego redaktorem jest znany polonista Aleksander Lipatow⁶. Wprawdzie również tutaj materiał jest ułożony według poszczególnych literatur, jednakże są one podzielone na okresy, a każdy taki okres jest omówiony w przekrojowym studium, wskazującym na wspólne cechy całego systemu.

We wprowadzeniu do tomu, podobnie jak w szeregu swoich innych wypowiedzi, Lipatow przyjmuje, że w początkowym stadium funkcjonowania literatura była makroregionalna, będąc ponadetniczną całością o charakterze uniwersalnym:

⁶ *История литератур западных и южных славян*, в 3 т., т. I: *От истоков до середины XVIII века*, Москва 1997, dostępny na: <<http://www.booksgid.com/other/31167-istorija-literatur-zapadnykh-i-juzhnykh.html>>; por. też *История литератур западных и южных славян*, в 3 т., т. II: *Формирование и развитие литератур Нового времени. Вторая половина XVIII века – 80-е годы XIX века*, Москва 1997; т. III: *Литература конца XIX - первой половины XX века (1890-е годы - 1945 год)*, Индрик: Москва 2001; zob. też *Славянский мир между Римом и Константинополем*, Индрик: Москва 2004. Dla porównania warto sprawdzić rozdziały poświęcone literaturom słowiańskim w serii *История всемирной литературы*, в 9-ти томах, т. 1-8, Москва 1983-1994. W tomie 2 (1984) przedstawiono proces rozwojowy literatury światowej od III do XIII w., w tomie 3 (1985) od końca wieku XIII do początku XVII w., a tom 4 (1987) poświęcono panoramie XVII wieku.

Jest to widoczne w płaszczyźnie filozoficzno-estetycznej, w sferze genealogii, wreszcie w najbardziej ogólnym, ponadnarodowym języku piśmiennictwa (starogrecki, łacina, staro-cerkiewno-słowiański) i wzorcach stylów wypowiedzi poszczególnych literatur, tworzących ogólny system literatury europejskiej⁷.

Następnie, wraz z podziałem wewnątrz Kościoła, literatura ta podzieliła się na dwa makroregiony albo kręgi kulturowe – *Pax Latina* i *Pax Orthodoxa*. W obrębie tych makroliteratur kształtowały się stopniowo oddzielne literatury, związane z „określonymi tworcami państwowymi i określonym środowiskiem etnicznym”, wytwarzające dla zaspokojenia lokalnych potrzeb własne teksty i wzorce. To nowe oblicze powstaje więc nie w opozycji, a w wyniku „dialektycznego współdziałania *ogólnego* (uniwersalnego, ponadetnicznego w swej ideowej istocie oraz idealnym dążeniu) i *lokalnego* (jednostkowego ze swej natury, etnicznego[...])”⁸. Omawiając fenomen literatury cerkiewno-słowiańskiej Lipatow zwraca uwagę, że objął on oba makroregiony, w obrębie których wytworzyły się *Pax Slavia Latina* i *Pax Slavia Orthodoxa* (te terminy Lipatowa Richardo Picchio nazwał potworkami językowymi!). Po okresie funkcjonowania w stosunkowej izolacji makroregionów w historii Słowiańszczyzny dochodzi do rozmycia owych makroregionalnych granic i ukształtowania ogólnoeuropejskiego procesu literackiego. Przeprowadzone rozumowanie prowadzi do zakwestionowania zasadności kulturowego podziału Słowiańszczyzny wzorem językoznawczej systematyki na trzy grupy; literacka Słowiańszczyzna dzieli się na dwie wspólnoty, osadzone w innych kontekstach niesłowiańskich. Jakby nawiązując do metafory pomysłodawcy pojęcia ‘literatura światowa’ (*Weltliteratur*) – Christopha Martina Wielanda, wzywającego ponad dwieście lat temu, żeby oprócz pojedynczych drzew koniecznie widzieć także złożony z nich las, Aleksander Lipatow radzi nie poprzestawać na starannym studiowaniu listka, lecz zachęca, by studiować gałązkę, na której ten listek wyrósł, i by nie pozostawiać poza polem widzenia pnia, korzeni oraz samej gleby, zasilającej drzewo⁹.

⁷ A. W. Lipatow, *Rosja i Polska: konfrontacja i grawitacja. Historia. Kultura. Literatura. Polityka*, Toruń 2003, s. 89 (pisownia oryginalna).

⁸ Ibidem, s. 89–90.

⁹ Ibidem, s. 109. Zob. też w tym samym tomie rozdział *Słowiańska wspólnota: prawda historyczna i mit ideologiczny*, s. 129–140. Por. A. Naumow, *Jedność procesu historyczno-literackiego starszych literatur słowiańskich*, [w:] Zmierzch Herdera. *Filologiczne podstawy slawistyki*, red. J. Baluch, O. Pająk, Opole 2010, s. 133–145.

Drugim przykładem dążenia do syntezy wspartej na teorii procesu historycznoliterackiego jest inicjatywa grupy mediewistów włoskich. Rzymskie wydawnictwo *Salerno Editrice* po dwóch wielkich przedsięwzięciach prezentujących przestrzeń literacką antycznego Rzymu i Grecji (*Lo spazio letterario di Roma antica*, *Lo Spazio letterario della Grecia antica*) podjęło się pokazania także przestrzeni literackiej łacińskiego średniowiecza – *Lo Spazio letterario del Medioevo*. Wszystkie te wielotomowe serie są zorganizowane według wspólnego schematu: produkcja tekstów, obieg, recepcja, aktualizacja i tom z chronologią oraz bibliografią. Wcześniej (1991) termin ten został użyty przy przedstawieniu historii literatury włoskiej: *Lo spazio letterario. Manuale di storia e geografia della letteratura italiana*, a także: *Lo spazio letterario. Antologia della letteratura italiana*.

Rozdzielony na trzy projekty, imponujący i nowoczesny obraz literatury średniowiecznej rozpada się w naukowym opracowaniu na dwie sześciotomowe części – o literaturze używającej łaciny klasycznej (*Medioevo latino*)¹⁰ i o literaturze z okresu wprowadzania języków ludowych (*Medioevo volgare*) oraz trzecią, stanowiącą zupełnie wyjątkowe trzytomowe omówienie piśmienniczych kultur sąsiadujących z łacińskim średniowieczem: Bizancjum¹¹, świata arabsko-islamskiego¹² i piśmiennictwa Słowian¹³, zasadniczo do końca XV wieku. Badanie przestrzeni literackiej zakłada oparcie się na wyprodukowanych przez daną kulturę tekstach, analizowanych w perspektywie historycznoliterackiej, filologicznej i socjologicznej. Ważnym elementem tomu

¹⁰ Tu też znalazło się omówienie twórczości łacińskiej Słowian: S. Graciotti, *La cultura slava*, [in:] *Lo spazio letterario del Medioevo*, 1. *Il Medioevo latino*, I. *La produzione del testo*, I, a cura di G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menesto, Roma 1992, s. 245–267.

¹¹ Tom składa się zasadniczo z czterech części. W pierwszej mamy ogólną perspektywę kultury bizantyńskiej, jej centrum i peryferii, z Egiptem, Bliskim Wschodem, Kaukazem. W drugiej jest historia gatunków literackich, zarówno tych kontynuujących tradycje antyczne, jak i specyficznie wschodniochrześcijańskich, nie mających odpowiedników w klasycznej ani nowożytnej literaturze. Opis systemu literackiego zajmuje część trzecią tomu, poświęconą problemowi wielojęzyczności (wielostylowości) i obiegu utworów, socjologii i poetyce recepcji, gdzie połączono problemy morfologii tradycji z problematyką religijną, społeczną i historyczną. Część czwarta omawia żywotność idei i kultury bizantyńskiej w czasach po upadku Imperium, zwłaszcza na Zachodzie i w Rosji.

¹² W tomie umieszczono studia o poezji, historiografii, literaturze, filozofii, religii, nauce, powstawaniu i obiegu tekstu rękopiśmiennego, o problemach przekładu, wymianie kulturowej między światem arabskim i hebrajskim i in.

¹³ Można dyskutować, czy jest właściwe nazywanie kultury słowiańskiej kulturą sąsiadującą, wykluczającą ją tym samym z twórczego współuczestnictwa, ale to już inne zagadnienie.

bizantyńskiego jest wskazanie obecności danej kultury w europejskiej świadomości artystycznej, ideowej i mentalności epok późniejszych.

Słowiański tom¹⁴ potwierdza teoretycznie i praktycznie niemożność jednoczesnego omówienia obu *Slavii*. Część pierwsza przedstawia proces dywergencji Słowiańszczyzny: *Od jedności ku wielości*. Omawia się tu dzieje Słowian przed przybyciem na Zachód (G. Holzer), powstanie między światem bizantyńskim i światem romańsko-germańskim kulturowej przestrzeni słowiańskiej (A. Naumow), podział tej przestrzeni na dwie odmienne realności ideologiczne i kulturowe (S. Graciotti)¹⁵ i początki piśmiennictwa Słowian (alfabety – Ch. Koch, języki literackie – S. Graciotti). Kontekstowi romańsko-germańskiemu najdawniejszej Słowiańszczyzny jest poświęcone studium Mario Capalda w części czwartej. Część druga natomiast jest obligatoryjną dla całej serii problematyką produkcji literackiej, czyli powstawania tekstów. Rozpada się w tomie na dwa działy: literacki zasób *Slavia cirillo-metodiana e Slavia ortodossa* został tu przeciwstawiony zasobowi *Slavia occidentale*. Ów pierwszy dział to najlepsze dotychczas opracowanie literatury cerkiewnosłowiańskiej jako całości. Francis J. Thomson omawia dzieje tekstu biblijnego od początku do Biblii Ostrogskiej, Jevgienij G. Vodolazkin przedstawia historiografię u Słowian prawosławnych, Cristiano Diddi – hagiografię i homiletykę, Elena Velkovska – liturgię wschodnią, Krassimir Stantchev – poezję liturgiczną, Jaroslav N. Ščapov i Elena V. Bieljakova – literaturę prawną, Vittorio S. Tomelleri – tłumaczenia z łaciny w obrębie *Slavia Orthodoxa*. Drugi dział jest jednak etniczny – Radoslav Katičić prezentuje średniowieczną literaturę chorwacką, Teresa Michałowska – staropolską, a Michaela Hashemi-Kopecka pisze o kulturach literackich na ziemiach czeskich.

Część trzecia tomu poświęcona jest obiegowi i recepcji tekstów. Otwierają ją ważne studium Rolanda Martiego *Od rękopisu do literatury: o tekstologii piśmienniczego dziedzictwa Słowian*. Następnie William R. Veder omawia tu odmienności w obiegu tłumaczeń w tradycji Słowian zachodnich i wschodnich, zwracając uwagę na mnogość wariantów w *Slavia slavonica* przy znacz-

¹⁴ *Lo spazio letterario del Medioevo*, [seria] 3. *Le culture circostanti*, [tom] III. *Le culture slave*, red. M. Capaldo, Roma 2006. Tom zawiera pożyteczną *Chronologię*, opracowaną przez C. Diddiego, rozbitą na dwa działy – *Historia i instytucje* oraz *Literatura i życie kulturalne* (od VI do XVII w.), obejmuje też bogatą bibliografię i wybór ilustracji.

¹⁵ Z biegiem lat S. Graciotti wzmacnia bipolarność swojej wizji Słowiańszczyzny, nie kryjąc okcydentalistycznych preferencji. Warto zobaczyć jego tekst: *Le due Slavie: problemi di terminologia e problemi di idee*, „Ricerche Slavistiche”, XLV–XLVI (1998–1999), s. 5–84, do którego istnieje również obszerne polskie separatum.

nej stabilności tekstu na Zachodzie, Siergiej N. Azbieliev analizuje związki eposu staroruskiego z epiką germańską, a Olga S. Popova przedstawia iluminacje rękopisów staroruskich. W swym artykule Roland Marti pisze na wstępie (s. 671):

W dzisiejszych czasach dysponujemy licznymi opracowaniami poświęconymi dawnej literaturze Słowian, lecz żadne z nich nie jest tak naprawdę pomyślane jako „historia starosłowiańskiego piśmiennictwa”, a wręcz przeciwnie, pod wpływem współczesnego podziału na literatury narodowe, wszystkie te opracowania przyjmują kształt historii „literatury staroruskiej”, „starobułgarskiej”, „staroserbskiej” i tak dalej. Tego rodzaju podejście, z mojego punktu widzenia, posiada co najmniej trzy defekty, skłaniające do całkowicie odmiennego postępowania, a które postrzegamy w sposobie wydzielenia literatur narodowych, w ich periodyzacji i w samym klasyfikowaniu tego, co nazywamy literaturą. A dodatkowo sytuację komplikuje grzech pierworodny braku zagłębiania się w epokę badaną, to znaczy braku spojrzenia „immanentnego”.

Dalej szwajcarsko-niemiecki uczyony wykazuje, że w dziedzictwie Słowiańszczyzny sprzed podziału i w obrębie chrześcijaństwa wschodniego cechy jednoczące przeważają nad odmiennymi terytorialnymi i historycznymi, natomiast to, co jednoczy Słowian zachodniobizantyjskich nie należy do kultury słowiańskiej, lecz do kultury zachodniej w ogólności. Przy opisie procesu literackiego jest ważne, by pamiętać, że teksty, którymi dysponujemy, są tylko kolejnymi stadiami życia utworu i że w ciągu pierwszych pięciu wieków funkcjonowania systemu literackiego (X–XV w.) ponad 90% tekstów to tłumaczenia. Na trzydziestu paru stronach Marti przedstawił najważniejsze problemy teoretyczne i dał periodyzację dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej, kończąc słowami (s. 703), pod którymi chciałbym się też podpisać:

Literatura obszaru *Slavia Orthodoxa* stanowi przypadek unikatowy, będąc w historii kultury europejskiej jedynym przykładem „trzeciej drogi”, która zresztą z czasem wyparła drogę drugą – grecko-bizantyjską, i choćby tylko dlatego zasługuje na specjalną analizę. Ale jednocześnie stanowi ona wyzwanie, ponieważ wymaga nie tylko odpowiedniego przedstawienia procesu rozwojowego, lecz także zastosowania nowej i specyficznej perspektywy oglądu. Bo tylko tak jej istota może zostać wyjawiona i pojęta.

*

Świadomi specyfiki samego piśmiennictwa, a także uwarunkowań dotyczących samych badań i badaczy, przez ostatnie ćwierćwiecze próbowaliśmy

w Polsce i na Litwie odsłonić specyfikę życia literackiego i religijnego prawosławnych, a potem i unickich, obywateli naszego dawnego wspólnego państwa, nigdy nie dopuszczając do wyłączenia tej sfery duchowej ze wspólnoty bizantyńsko-słowiańskiej i z obszaru literatury cerkiewnosłowiańskiej jako całości, lecz ukazując, że ta kultura, stanowiąc komponent kultury katolickiego państwa, zachowywała charakter ogólny właśnie w celu obrony swojego istnienia w tej niesprzyjającej geopolitycznej i geokulturowej sytuacji. Wiadomo bowiem, że najistotniejszym elementem decydującym o charakterze epoki o nastawieniu teocentrycznym jest jej ideologia, określająca rodzaj formacji umysłowej i klimat intelektualny. W wypadku tradycji cyrylometodejskiej jej podstawą były teksty biblijne, patrystyczne, nomologiczne i związana z przekładową twórczość lokalna. Ta żywa tradycja gwarantowała spójność poglądów, obrazowania i wzajemnej komunikacji, także przez podobieństwo stylistyczne. Normujące znaczenie praktyczne miały natomiast przepisy liturgiczne, a zmiana typikonów w X i potem w XIV/XV wieku jest najważniejszą zmianą w cerkiewnosłowiańskim (podobnie jak i w greckim czy gruzińskim) systemie literackim¹⁶. Specyfiką literatury dawnej jest to, że najistotniejszą formą aktywności pisarskiej nie było powstawanie nowych dzieł pisarskich, lecz odnawianie i przekształcanie tradycji literackiej (tłumaczenia, kompilacje), która jest zasobem *rzeczy starych i nowych*. Międzynarodowe wspólnoty zakonne (sabaici, athonici, studyci, synaici) nadawały ton poszczególnym okresom, aktywizując poszczególne obszary tradycji literackiej. Największe znaczenie ma dla świata Słowiańszczyzny prawosławnej Święta Góra Athos, w zasadzie nieprzerwanie przez ponad tysiąc lat wyznaczająca reguły i rytm życia duchowego; w kulturze Słowian prawosławnych i dawnych Rumunów wszystkie ważniejsze wydarzenia kulturowe są związane z postaciami, księgami czy ideą Athosu.¹⁷ Warto tu może wspomnieć pomysł rozszerzenia dominium Matki Bożej z Athosu na Kijów, tak jak później na Sarów i Diwiejewo.

Także tradycja hesychastyczna bez żadnego problemu w połowie XIV w. potrafiła wchłonąć postać św. Mikołaja (akatyst patriarchy Izydora Buchirasa) czy św. Piotra Atonity (Grzegorz Palamas, Genadije Serb), a więc postaci z IV czy IX wieku, prezentując je w kluczu mistycyzmu i taborskiej iluminacji. Podobnie było z przemieszczeniem się na teren Bałkanów słowiańskich ojców

¹⁶ Spopularyzowanie przez franciszkanów liturgii kurii rzymskiej doprowadziło do unifikacji liturgicznej na Zachodzie, nawet u głągolicznych Chorwatów.

¹⁷ Godny polecenia jest tom *Święta Góra Athos w kulturze Europy, Europa w kulturze Athosu*, red. M. Kuczyńska, Gniezno 2009.

synaitów, ugruntowujących tradycje duchowości palestyńskiej i synajskiej itp. Dlatego periodyzacja historycznoliteracka, która bierze pod uwagę kryteria historyczne i polityczne, a nawet społeczne, musi być konfrontowana ze specyfiką samych operacji twórczych, z uwzględnieniem tego zasadniczego rytmu kultury, związanego z dominacją życia monastycznego, z powszechnym akceptowaniem *liturgicznego* modelu komunikacyjnego i *biblijnego* myślenia artystycznego.

Jednocześnie jednak należy pamiętać, że ważną cechą charakterystyczną pierwotnego chrześcijaństwa, zachowaną w słowiańskim prawosławiu od czasów Świętych Braci, jest stosunkowo duża swoboda praktyk liturgicznych w poszczególnych Kościołach lokalnych, metropoliach, diecezjach, protopopach, monasterach i nawet parafiach. Przyjmując jako wytyczne przepisy liturgiczne typikonu i zachowując wierność Tradycji, praktyka obrzędowa w różnych ośrodkach nabiera kolorytu lokalnego. Poszczególne uzusy liturgiczne niekiedy przestaje być zwyczajem miejscowym i rozszerza się nawet na cały lokalny Kościół, czasem zostaje poddany presji innego zwyczaju i zanika, pozostawiając po sobie co najwyżej jakieś ślady w rękopisach i starodrukach lub pobożności ludowej czy prywatnej.

*

Życie liturgiczne prawosławia na ziemiach ruskich Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony Polskiej¹⁸ nie było przedmiotem kompleksowych badań, choć sporo w tym zakresie zrobiono. Najwięcej uwagi przyciągnęła działalność liturgiczno-normująca kręgu kijowskiego z 1 połowy XVII wieku ze św. Piotrem (Mohylą) na czele. Księgi liturgiczne epoki mohylańskiej – służebnik, triody, trebnik – zostały poddane gruntownej analizie, zarówno jako punkt dojścia, jak i wyjścia. Nieco mniej uwagi poświęcono epoce wcześniejszej, zwłaszcza świadectwom rękopisów¹⁹. Ogólnie bowiem przyjmuje się,

¹⁸ Dzisiaj do tej spuścizny nawiązuje kilka Cerkwi prawosławnych – Ukrainka, Białoruska, Rosyjska, Ziem Czeskich i Słowacji, częściowo Rumuńska oraz Polska, wszystkie wschodniosłowiańskie cerkwie niekanoniczne oraz katolicy obrządku wschodniego z kilku metropolii.

¹⁹ Zob. np. P. Kovaliv, *Prayer Book: A Monument of the XIV Century / Молитовник-служебник – пам'ятка XIV століття*, Scientific Theological Institute of the Ukrainian Orthodox Church of U.S.A., New York 1960; M. Марусин, *Чини святительських служб в Київському Евхологоні з початку XVI ст.*, [w:] *Ordinum Pontificalium in Euchologio Kioviensi saec. XVI expositio*, Romae 1966 (=Видання Українського Католицького університету ім. св. Климентія папи. Праці Греко-Католицької Богословської Академії (Богословського

że pojawienie się ksiąg drukowanych jest końcem różnorodności, że stosunkowo duże nakłady wydań wpływały na standaryzację nabożeństw na dużym obszarze i przez szereg kolejnych pokoleń. Zagadnienie wzajemnych relacji rękopisu i starego druku nie jest jednak proste. Wiele ze starych wydań, nie mówiąc nawet o inkunabułach, ma niemal unikatowy charakter. Stosunek użytkownika do księgi drukowanej nie różnił się przecież od traktowania rękopisu, kodeks i tekst drukowany podlegały tym samym prawom uzupełnień, przeprawek, kopiowania itd.²⁰ Należy podjąć szerokie badania nad obecnością wstawek rękopiśmiennych w drukach i odwrotnie oraz innymi aspektami współzależności.

Nasza lokalna tradycja cerkiewnosłowiańska to tradycja wszystkich trzech historycznych metropolii – kijowskiej, halickiej i litewskiej wraz z wchodzącymi w ich skład eparchiami. Struktura terytorialna poszczególnych diecezji na naszych ziemiach ustaliła się już w XIV wieku, ale następował szereg zmian terytorialnych, odpowiadając zasadniczo kształtowi państwa i granicom administracyjnym. Specjalne znaczenie ma dla nas tradycja

Виділу), т. XXVII); О. Горбач/Норбач, *Три церковнослов'янські літургічні рукописні тексти Ватиканської бібліотеки/De tribus textibus Liturgicis Linguae Ecclesiasticae (Palaeo)Slavicae in Manuscriptis Vaticanis*, Romae 1966 (=Видання Українського Католицького університету ім. св. Климентія папи. Праці Філософічно-Гуманістичного Факультету, т. I); М. Kuczyńska, *Południowosłowiańska poezja liturgiczna w zbiorach bibliotek polskich*, Uniwersytet Szczeciński: Szczecin 2003 (=Rozprawy i studia t. (DXXXXIII) 459) i in.

²⁰ Dla przykładu – w zbiorach polskich posiadamy cztery rękopiśmienne kopie *Apostoła* Franciszka Skoryny (Wilno 1525) i każdy z odpisów poświadcza odmienny stosunek kopisty do oryginału. W BN 11924 (dawny Akc. 2502), zakończonym 2 maja 1619 roku przez Jakuba Kozmicza w Mikołajowie w diecezji lwowskiej, zachowano indywidualne *skazanija* i posłowania Skoryny, tytuły streszczeń rozdziałów i *sobornik*; w BN 11903 (dawny Akc. 2769) z XVI w. znajdujemy nazwisko połockiego biblisty, ale w pewnym momencie, przy Liście do Koryntian, kopista zorientował się w nietypowości przepisywanego tekstu, zaczął zacierać indywidualny charakter Skoryny i powykreślał jego nazwisko w przepisanej już partii (k. 1, 53', 54, 79, 99); ale pozostawił i Skorynowskie wstępy, i pewne użycia leksykalne, tytuły rozdziałów z krótkim streszczeniem zawartości, referencje biblijne i kalendarz; w BN 11907 (dawny Akc. 2806), z XVI w., są wstępy i zakończenia, referencje biblijne i Skorynowski kalendarz, ale indywidualne zakończenia wydawcy zostały zdecydowanie zredukowane; w nieznanym dotychczas BN 11920 (dawny Akc. 2966) z Mołozzkowic, też z XVI w., bardzo starannie usunięto wszystkie wzmianki o osobie wydawcy, ale pozostawiono jego tekst, autorskie wstępy, tytuły-streszczenia, uwagi tekstologiczne (np. k. 132), skrócone zakończenia, specyficzny kalendarz. Zob. *Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce. Katalog*, wyd. 2 zmien., oprac. A. Naumow, A. Kaszlej, E. Naumow, J. Stradomski, Kraków 2004, nr 48, 62, 71 i 92; A. Kaszlej, *Inwentarz rękopisów Biblioteki Kapituły Greckokatolickiej w Przemyślu*, Warszawa 2011, 70-71, 75-76 (=Inwentarze rękopisów Biblioteki Narodowej 2), por. Я. Д. Ісаєвич, *Літературна спадщина Івана Федорова*, Л'вів 1989.

Księstwa Halicko-Wołyńskiego i żywe kontakty polsko-litewskiego prawosławia z północno-zachodnimi ziemiami ruskimi, szczególnie Nowogrodem, Pskowem i Smoleńskiem z jednej strony, a Mołdawią, Wołoszczyzną, zadunajskimi Bałkanami i Górą Athos z drugiej.

Liturgika ruska w państwie polsko-litewskim miała własne wewnętrzne procesy regulacyjne, zachowało się nieco informacji o synodach i przeprowadzonych regulacjach obrzędowych, doszło do nas kilka tekstów typikonów monasterskich, tomosów, korespondencji²¹. Najwięcej danych wnoszą stosunkowo licznie i dobrze zachowane typikony – ustawy, przede wszystkim jerozolimskie nowsze, gdzie w niektórych znajduje się materiał porównawczy, tj. przytoczenie lub ślady różnych praktyk – jerozolimskiej, athoskiej, Wielkiej Cerkwi (tj. konstantynopolitańskiej katedralnej), studyjskiej (konstantynopolitańskiej klasztornej) oraz – w późniejszych czasach – moskiewskiej, a także unickiej czy rzymskiej. Z rzadka trafiają się uwagi porównujące praktykę wielkich ośrodków duchowości w państwie Jagiellonów – Wilna, Supraśla, Kijowa i innych, lub poszczególnych wydań. Sporo dają też rubryki liturgiczne służebników, trebników, minei, czasosłowów, psalterzy (z dodatkami) i triodów. Cała ta informacja powinna zostać skrzętnie zgromadzona i poddana wszechstronnej analizie. Pewne dane można wydobyć także z porównania wprowadzanych zmian czy krytyk przy likwidowaniu odrębności liturgicznej po zawarciu unii z łacinnikami z jednej strony, a podczas przymusowej unifikacji po włączeniu resztek metropolii kijowskiej do patriarchatu moskiewskiego. Wydaje się nawet, że niektóre specyficzne elementy dawnej obrzędowości mogły łatwiej przetrwać w tradycji unickiej aniżeli w obrębie prawosławia moskiewskiego.

Ten jasny skądinąd podział chrześcijaństwa ruskiego na lokalne tradycje liturgiczne – polsko-litewską (tj. ukraińsko-białoruską, tzw. zachodnioruską), nowogrodzko-pskowską (sprzed podbicia przez Moskwę)²², moskiewską (tj. rosyjską), staroobrzędową i grecko-katolicką (unicką) jest akceptowany nie przez wszystkich badaczy i nie przez wszystkich tak samo, zwłaszcza gdy

²¹ Np. król Zygmunt Stary przywrócił w 1522 r. dawną regułę wewnętrzną monasterowi kijowsko-pieczarskiemu, patriarcha konstantynopolitański Joachim w 1505 r. w tomosie zatwierdzającym fundację monasteru supraskiego podaje szereg przepisów regulacyjnych; metr. Józef (Sołtan) w 1510 r. nadał temuż monasterowi własną regułę itd.

²² Jej specyfika związana z zachowaniem niepodległości wobec Ordy, polega na nieprzerwanej kontynuacji kultury starokijowskiej, na owocnych związkach ze Skandynawią i z miastami Hanzy gwarantujących otwartość modelu kultury.

chodzi o tych, którym na sercu leży bezwzględna homogeniczność staroruskiej tradycji. Rzecz jasna, w odniesieniu do podstawowych starosłowiańskich tekstów liturgicznych (w tym biblijnych) czy do warstwy tradycji Rusi Kijowskiej trudno mówić o znaczeniu granicy państwowej między Nowogrodem, Moskwą i Rzeczpospolitą. Ale ostatnio już powszechnie uznaje się, że od połowy XV wieku staroruska tradycja funkcjonuje w dwóch wariantach – wielkoruskim (z wchłoniętym już Nowogrodem) i litewsko-polskim (białorusko-ukraińskim).

Tradycja liturgiczna przedmongolskiej Rusi jest w zasadzie dobrze zbadana, zarówno w odniesieniu do Kijowa, jak i Nowogrodu²³. Dlatego przy mówieniu o specyfice liturgii ruskiej na ziemiach polsko-litewskich w wiekach od XIV do XVII, a zwłaszcza do końca wieku XVI, należy traktować warstwę „starokijowską” jako wspólny punkt odniesienia. Później następuje wyraźna ideologizacja tradycji, narasta funkcja polemiczna i presja pedagogiczna.

Jednak dawna tradycja kijowska (jeśli, co trudne, patrzeć na nią – zwłaszcza stąd, z Karpat – jako na całość) nie jest jedynym składnikiem ruskiego prawosławia, dlatego musimy poświęcić wiele uwagi obecności i funkcji elementów bałkańskich, a także roli księstw mołdawskich, Athosu i Konstantynopola. Ponieważ elementy te są ważne zarówno dla moskiewskiej jak i „zachodnioruskich” regionalnych tradycji, wymaga to od badaczy niezwyklej precyzji, a nade wszystko unikania ideologizacji faktów archeograficznych²⁴.

Dla zewnętrznej historii literatury cerkiewnosłowiańskiej w państwie polsko-litewskim najważniejsze są trzy fakty, rozłożone w czasie i częściowo w przestrzeni: pierwszy – ignorowanie a czasem zwalczanie wschodnio-

²³ Stan badań i literatura w cennych wydaniach: A. M. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, Московский Патриархат – Московская духовная академия/ Российская академия наук. Институт русского языка им. В.В. Виноградова, Москва 2001; В. Б. Крысько, *Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип. 131. Лингвистическое издание, подготовка греческого текста, комментарии, словоуказатели*. Российская академия наук. Институт русского языка им. В.В. Виноградова, Москва 2005.

²⁴ Zob. A. Naumow, *Domus divisa. Studia nad literaturą ruską w I. Rzeczypospolitej*, (= Biblioteka Tradycji Literackich XVIII), Kraków 2002, s. 10–11; por. H. A. Морозова, С. Ю. Темчин, *Об изучении церковнославянской письменности Великого княжества Литовского*, [w:] *Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne. Seria poświęcona starożytnościom słowiańskim*, t. II, red. S. Temčinas, Kraków 1997, s. 7–39; A. Naumow, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*, (= *Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne*, t. I), Kraków 1996; J. Stradomski, *Spory o „wiarę grecką” w dawnej Rzeczypospolitej*, (= *Prace Instytutu Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego* 23), Kraków 2003 i in.

chrześcijańskiej kultury ruskiej przez dominującą katolicką kulturę polsko-łacińską, drugi – zamiana opcji *autonomicznej*, bazującej na funkcjonowaniu w ramach całej *Slaviae Orthodoxae* na opcję *symbiotyczną*, preferującą umocowanie własnej kultury w więzi z Kościołem rzymskim jako organizmem wyższym i związanym z nim zespołem *Slavia Latina* i trzeci – dążenie hegemonicznego centrum moskiewskiego do wchłonięcia zachodnioruskiej kultury lokalnej traktowanej jako zagrożenie dla wyobrażonej monolityczności. Oczywiście, nie należy absolutyzować tych zjawisk, gdyż można przeprowadzić także paralelny i komplementarny tok myślenia – polemika prawosławnych z łacinnikami wpłynęła na aktywizację ruskiego piśmiennictwa, myślenia teologicznego (zwłaszcza w zakresie eklezjologii) i działalności pastoralnej (kaznodziejstwo), symbioza grekokatolików z łacinnikami przyniosła szereg pozytywnych efektów kulturowych, zwłaszcza w zakresie śpiewu paraliturgicznego (bohohłasnyk) i własnej twórczości hymnograficznej, a z czasem wywołała tendencje odśrodkowe, wiodące w kierunku nowożytnej świadomości narodowej; wsparcie się wyznawców obrządku wschodniego na panslawizmie rosyjskim uratowało prawosławie, czy jego resztki, na ziemiach zachodnioruskich przed polonizacją, madziaryzacją i katolicyzacją.

W warunkach braku stabilności terytorium i granic kulturowego areału – pisze wybitny moskiewski uczoney Anatolij A. Turilow – wyobrażenie o jego zwartości i ciągłość tradycji jest zagwarantowane wspólnotą języka literackiego (liturgicznego) i istnieniem wyrażonego w tym języku korpusu tekstów, wspólnego dla krajów tworzących ten areał²⁵.

Ten korpus stanowi jądro systemu dawnej literatury Słowian, zawierając przekładowe i oryginalne teksty o ogólnochrześcijańskiej, a następnie ogólnoprawosławnej tematyce. W jego ramach miała miejsce wymiana kulturowa, przy czym teksty spoza jądra praktycznie nie brały udziału w wymianie, należąc do zespołu tradycji nieaktywnej (są to np. zachowane cudem rzadkie czy wręcz pojedyncze kopie jakichś utworów). Posiadamy zatem zespoły w różny sposób realizujące przejście od wspólnotowego do lokalnego typu: najszerszy, obecny w tradycjach południowosłowiańskich i staroruskich; bar-

²⁵ А. А. Турилов, *Судьба древнейших славянских литературных памятников в средневековых национально-региональных традициях*, [in:] *Slavia Cyrillomethodiana. Источниковедение истории и культуры южных славян и Древней Руси*, Москва 2010, 18–38; por. idem (A. A. Turilov), *La letteratura slava ecclesiastica delle origini. Storia e geografia della tradizione manoscritta*, „Incontri linguistici” (Pisa – Roma), 28 (2005), s. 11–29.

dziej ograniczony, zachowany na jednym z obszarów²⁶, ale historycznie związany z wszystkimi tradycjami i wreszcie takie teksty „które dzięki swojemu charakterowi należą do wspólnego korpusu, lecz nie są znane poza obszarem jednej [...] tradycji”.

Jak więc badać taką czaso-przestrzenną mikrokulturę, czyli kulturę regionu, stanowiącą organiczną część kulturowego ponadregionalnego *universum*? Otóż, widząc wszystkie fundamentalne aspekty wspólnotowe, należy rejestrować odmienności znajdujące się w lokalnych wariantach i ustalać (nawet hipotetyczne) istnienie poszczególnych regionów i centrów, produkujących odmienności. Te badania można prowadzić na różnych poziomach: repertuaru ksiąg, leksyki, ortografii²⁷, grafiki, iluminacji, oprawy, specyfiki liturgicznej, danych kalendarzowych, łączenia obrzędowości oficjalnej z obyczajowością ludową. W zasadzie każda odmienność czy specyfika może zostać zsemantyzowana, omówiona w różnych kontekstach, w tym także w kontekście tradycji folklorystycznej. By podać kilka przykładów, wymienię tu problem „Rachmanów” i ich szczęśliwej krainy oraz związanych z nimi obchodów dziadów wielkanocnych, które objęły w zasadzie cały region karpacki czy kult Paraskiewy Epiwackiej lub Jana Suczawskiego w całym regionie, a Stefana Węgierskiego u karpackich grekokatolików, ale także szereg drobniejszych spraw, jak np. w typikonach wiele ciekawostek pod datami świąt ogólnochrześcijańskich – pod 1 IX obrzęd „лѣтопровождєнїя”, pod 24 XII obrzęd „многолѣтствованїя”, pod 25 III przepisy dotyczące picia alkoholu, pod 1 VIII poświęcanie wody i pomieszczeń, a także różne informacje dotyczące procesji, namaszczenia olejem z „lampady” i posiłkach na poszczególne święta itp., w triodach można wskazać kilka miejsc, zasługujących na przebadanie: obrzędy Wielkiego Tygodnia – umywanie nóg, grób (wygląd, ustawienie, adoracja), Paschy (sposób czytania ewangelii na jutrzni), ustaw całonocny z zajmującym wykorzystywaniem pobłogosławionej pszenicy i wiele innych); również dla trebników istnieje schemat ułatwiający grupowanie tekstów ze wskazaniem punktu rozbieżności: np. modlitwy nad łożną, szczególnie egzorcyzmów przed chrztem (plucie na zachód), noszenie czy chodzenie

²⁶ Turiłow używa określenia ‘ветвь традиции’.

²⁷ Turiłow, proponując używanie określenia „средневековые национально-региональные традиции” właśnie ortografię uważa za podstawową zasadę podziału, co mu pozwala na używanie, w zasadzie synonimicznie, pojęć „национальная” i „регионально-орфографическая” tradycja, А.А. Турилов, *Судьба древнейших славянских литературных памятников...*, s. 20–23.

chrzczonego na wielkim wchodzie, przyjmowanie innowierców do prawosławia, wspólny kielich na ślubie i rozbijanie go, zdejmowanie koron po ślubie, oczyszczanie kobiet po porodzie, poronieniu czy po konsumpcji małżeństwa, przepisy przyjmowania wody bogojawleńskiej i artosu, święcenie świec, soli, chleba, owsa, miodu, ziół, owoców, pasieki, pól, domostwa i obejścia itd., a także wskazówki paraliturgiczne, np. dotyczące kiszenia kapusty przy dodatku wody święconej i popiołu z kadzielnicy czy walki z gryzoniami lub owadami...

Nigdy jednak elementy lokalne nie dominują nad ogólnymi i nie mogą stanowić punktu wyjścia do interpretacji separatystycznych i odśrodkowych. Słusznie się zatem uważa, że kontakty międzyregionalne (ale także więź wewnątrzregionalna) nie miały charakteru oficjalnego, to były głównie kontakty cerkiewne, pielgrzymkowe i odpustowo-jarmarczne, realizowane przez niższe duchowieństwo i wiernych. Świadomość nadrzędnego porządku religijnej wspólnoty znosiła bariery odmienności i pozwalała na przenoszenie w wyniku wędrówek mnichów i pielgrzymów nieznanymi elementami, przekonań i praktyk, które mogły się pojawiać w nowych kontekstach. W taki sposób to co lokalne mogło wędrować po całym obszarze wspólnoty, a to co wspólne realizowało się w poszczególnych przejawach lokalnych. Ta dynamika od samego początku, od gestu stwórczego Świętych Braci do czasów nowożytnych, zapewniała wschodniochrześcijańskim Słowianom wspólnotę komunikatywną, wznoszącą się ponad odśrodkowymi procesami autonomizacji lokalnej, zwykle etnicznej. W tym rozumieniu tradycja regionalna nie jest konkurentem tradycji ogólnej, lecz jej przejawem i jedyną w gruncie rzeczy formą jej istnienia i funkcjonowania.

О региональности в кирилло-мефодиевской традиции

Александр Евгеньевич Наумов

В истории изучения церковнославянской литературы и кирилло-мефодиевского наследия за последние полтора века проявлялись тенденции связывать дело равноапостольных братьев с определенной узкой традицией, чаще всего этно-национальной. Со второй половины XX в. основной методологической дискуссией стал спор между приверженцами монолитности церковнославянского ареала, возглавляемыми Риккардо Пиккио, и поборниками разделения общей и местных традиций, связанными со взглядами Дмитрия С. Лихачева. В ходе этих споров сложился постепенно и особый компромиссный умеренный подход, рассматривающий местные, региональные традиции и/или их временные срезы как естественное проявление общей модели.

Статья стремится осуществить этот подход на примере церковнославянской традиции у православных жителей Польско-литовского государства и характеризует ее отношения с другими ветвями кирилло-мефодиевского наследия.