

LATOPISY  
AKADEMII SUPRASKIEJ

vol. 3



LATOPISY  
AKADEMII SUPRASKIEJ  
VOL. 3

JĘZYK NASZEJ MODLITWY — DAWNIEJ I DZIŚ

Pod redakcją  
Urszuli Pawluczuk

Białystok 2012

### **Rada Naukowa**

Arcybiskup Białostocki i Gdański Jakub (Białystok),  
Arcybiskup Wrocławski i Szczeciński Jeremiasz (Wrocław),  
Antoni Mironowicz (Białystok), Aleksander Naumow (Kraków, Wenecja)

### **Kolegium Redakcyjne**

ks. Jarosław Józwick (redaktor naczelny),  
Magdalena Żdanuk (sekretarz), ks. Henryk Paprocki,  
m. Mikołaja, Jarosław Charkiewicz, Urszula Pawluczuk

### **Adres Redakcji**

Fundacja „Oikonomos”  
ul. Św. Mikołaja 5, 15-420 Białystok

### **Recenzent tomu**

prof. zw. dr hab. Antoni Mironowicz

### **Redakcja techniczna, skład i projekt okładki**

Jarosław Charkiewicz

ISSN 2082-9299

### **Wydawca**

Fundacja „Oikonomos”

### **Druk i oprawa**

Orthdruk Sp. z o.o., Białystok

## SPIS TREŚCI

Od Redakcji .....	7
Antoni Mironowicz <i>Ewangelizacja „prostą mową” w XVI wieku .....</i>	9
Sergej Темчин <i>Пели ли восточные славяне XV-XVI веков псалмы по-древнееврейски .....</i>	19
Ks. Roman Płoński <i>Ewangelia w służbie liturgicznej (przygoda liturgiczna tekstu Ewangelii świętego Jana 20, 6-7) .....</i>	27
Teresa Chynczewska-Hennel <i>„Mowa ojców potrzebna od zaraz”. „Iż Rusi słuszna rzecz dla nabożeństwa po grecku i po słowiańsku uczyć się” (Lithos, Kijów 1644) .....</i>	41
Krystyna Stawecka <i>Ikona Matki Bożej „Krzew Gorejący” – jako wizualizacja tekstów liturgicznych .....</i>	49
Ks. Marek Ławreszuk <i>Poszukiwanie przyczyny różnic cerkiewnosłowiańskiego i polskiego tłumaczenia tekstu anafory Liturgii św. Bazylego Wielkiego .....</i>	67
Александр Кравецкий <i>Литургический самиздат XX века: языковые особенности и проблемы рецепции .....</i>	85
Петя Т. Костадинова <i>Языковые и культурные складыв в Болгарии к применяемому в богослужении языку .....</i>	95
Aleksander Naumow <i>Język modlitwy jako deklaracja? .....</i>	105
Marzanna Kuczyńska <i>„Herezja werbalna” – wokół sporów o prawdę języka objawienia .....</i>	111

Jan Stradomski	
	<i>Ortodoksja języka czy język ortodoksji? Argument lingwistyczny w sporze reprezentantów Kościoła łacińskiego i Cerkwi ruskiej w dobie kontrreformacji</i> ..... 125
Halina Parafianowicz	
	<i>Alaska w dobie rosyjskiej kolonizacji i jej języki liturgiczne</i> ..... 135
Dominika Gapska	
	<i>Proces zmian języka liturgicznego w Serbskiej Cerkwi Prawosławnej na przykładzie oficjów ku czci świętych Serbek</i> ..... 149
Zdravko Stamatovski	
	<i>Nowe strategie i dyskusje dotyczące współczesnych macedońskich przekładów Biblii oraz tekstów liturgicznych</i> ..... 159
Urszula Pawluczuk	
	<i>Białorutenizacja i ukrainizacja języka liturgicznego w Kościele prawosławnym w II Rzeczypospolitej</i> ..... 171
Agata Kawecka, Małgorzata Skowronek, Ivan Petrov	
	<i>Polskojęzyczne translacje tekstów z kręgu „Slavia Orthodoxa”: o projekcie systematyzacji i dokumentacji</i> ..... 183
Dariusz Małaszewski	
	<i>Konflikt na tle języka liturgicznego w parafii prawosławnej w Legnicy</i> ..... 189
Священник Федор Людоговский	
	<i>Языки современной акафистографии: локальные традиции и их взаимодействие</i> ..... 199

**ORTODOKSJA JĘZYKA CZY JĘZYK ORTODOKSJI?  
ARGUMENT LINGWISTYCZNY W SPORZE REPREZENTANTÓW  
KOŚCIOŁA ŁACIŃSKIEGO I CERKWI RUSKIEJ W DOBIE KONTRREFORMACJI**

**Słowa kluczowe:** Kontrreformacja, Kościół łaciński, Cerkiew ruska, język liturgii

Postulaty wprowadzenia języków narodowych do użytku liturgicznego, jakie pojawiły się na sztandarach Reformacji, stanowiły jedynie część znacznie poważniejszego sporu, którego źródłem była kontestacja modelu Kościoła rzymskiego, a zwłaszcza pewnych aspektów władzy papieża. Sobór Trydencki zdecydowanie odrzucił wszelkie emancypacyjne zakusy promotorów utworzenia Kościołów narodowych i jednoznacznie opowiedział się za łaciną, jako jedynym „słusznym” językiem liturgii, administracji kościelnej i – co najważniejsze – tekstu biblijnego<sup>1</sup>. Dogmatyczne uznanie łaciny za jedyny wyznacznik ortodoksji oczywiście nie mogło wystarczyć, bowiem dla wszystkich było jasne, że większość koryfeuszy kościelnego protestu sprawnie wyrażała swoje „heretyckie” opinie w tymże języku. Warunkiem *sine qua non* poprawności tekstu została więc zgodność jego treści i wykładu z magisterium Kościoła rzymskiego, na straży którego stać miały odpowiednie kolegia kardynalskie, a nade wszystko papież – zwornik świata katolickiego i najwyższa gwarancja jego ortodoksji. Językom narodowym przywrócono funkcję pomocniczą w pracy ewangelizacyjnej i misyjnej przypominając, że wszelkie przypadki ich zastosowania w praktyce liturgicznej Kościoła rzymskiego, a więc dawniejszej – morawskiej tradycji cyrylometodejskiej, jak i współczesnej – dalmatyńskiej lub chorwackiej, należy uznać za mało znaczące wyjątki<sup>2</sup>. W opiniach zwolenników myśli trydenckiej, fakt ich istnienia wynikał z potrzeb doraźnych i był stanem przejściowym, na drodze do przyjęcia w pełni rzymskiej praktyki liturgicznej. Oczywiście każdorazowo wymagał też potwierdzenia i swoistej dyspensy biskupa Rzymu, która mogła zostać cofnięta, gdy użycie lokalnego języka nie było już konieczne, lub gdy pojawiły się symptomy doktrynalnego lub jurysdykcyjnego odstępstwa. Świetnie rozumieli to czołowi przywódcy obozu kontrreformacji, w tym kardynał Stanisław Hozjusz i jego duchowy spadkobierca – Piotr Skarga. Znane są dobrze

<sup>1</sup> A. Naumow, *Domus divisa. Studia nad literaturą ruską w I. Rzeczypospolitej*, Kraków 2002, s. 29-33 (tam też literatura przedmiotu).

<sup>2</sup> J. Stradomski, *Spory o „wiarę grecką” w dawnej Rzeczypospolitej*, Kraków 2003, s. 103-125.

poglądy obu na kwestię polityki językowej Kościoła katolickiego, omawiane też były już wielokrotnie w literaturze przedmiotu reakcje wiernych Cerkwi ruskiej na radykalne postulaty Skargi pod adresem liturgicznego języka Rusinów<sup>3</sup>. Chciałbym tu jedynie przypomnieć, że dla obu duchownych łacina pozostaje oczywiście wyraźnym znakiem rozpoznawczym Kościoła katolickiego, lecz nie traktują jej tylko w kategoriach dogmatyczno-liturgicznych. Dla nadrzędnych celów ewangelizacyjnych Hozjusz dopuszcza na przykład użycie dialektu dalmatyńskiego (nazywanego przez niego „słowiańskim”), Skarga zaś w tej funkcji widzi nawet język cerkiewnosłowiański („ruski”) i ubolewa nad straconą szansą wykorzystania go do wcześniejszego przywrócenia prawosławnych pod władzę Rzymu<sup>4</sup>. Ta swoista spolegliwość względem pobłogosławionej przez Rzym liturgii słowiańskiej może wynikać nie tylko z konieczności odniesienia się do samego faktu jej istnienia (niegdyś na Morawach, w Czechach, w Polsce i wciąż jeszcze w Chorwacji), ale może też być echem obecnej w piśmiennictwie staropolskim idei południowego (bałkańskiego) matecznika Słowian. Warto może pamiętać, że bój o emancypację języków narodowych nie toczy się w merytorycznej próżni, ale w kontekście długotrwałych rozważań renesansowej historiografii na temat etnogenezy Słowian i zbudowanego na tym fundamencie mitu sarmackiego. Ustalenia ojców polskiego piśmiennictwa historycznego, od Miechowity i Długosza począwszy, przez Kromera, Bielskich (ojca i syna), Strykowskiego, po Gwagnina i jego następców, rzuciły światło nie tylko na pokrewieństwo poszczególnych plemion słowiańskich, ale uczyniły z ich języków ważny składnik autoidentyfikacji<sup>5</sup>. W drugiej połowie XVI w. niemal dla wszystkich było jasne, że pokrewnione narody i języki słowiańskie znacznie się już od siebie różnią, jednak początki i korzenie „plemienia” i „narzecza” tego języka przypisywano najczęściej własnemu narodowi, co skutkowało oczywiście wnioskami anachronicznymi i na wskroś ekskluzywnymi. Już Stanisław Orzechowski widział w Słowianach-Sarmatach dawną „dzielność Dalmatyńczyków” i „żywołność Macedończyków”, które – jak powiada – są „pierwiastkami narodu polskiego”<sup>6</sup>, a niespełna wiek później konwentualny franciszkanin, ks. Wojciech Dębołęcki z Konojad przekonywał króla Władysława IV i „zacne

<sup>3</sup> S. Obirek, *Teologiczne podstawy pojęcia jedności w dziele ks. Piotra Skargi „O jedności Kościoła Bożego”*, [w:] *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński, Kraków 1994, s. 183-199; B. Walczak, *Językowe konsekwencje unii brzeskiej. Postulaty badawcze*, [w:] *Czterechsetlecie unii brzeskiej. Zagadnienia języka religijnego*, red. Z. Leszczyński, Lublin 1998, s. 7-19; A. Naumow, op. cit., s. 38-40.

<sup>4</sup> J. Stradomski, op. cit., s. 117-125.

<sup>5</sup> J. Stradomski, *Problem etnogenezy i chrystianizacji Słowian w historiografii i polemice wyznaniowej I Rzeczypospolitej*, [w:] *Krakowsko-Wileńskie Studia Sławistyczne*, T. 3, red. W. Stępnik-Minczewska, A. Naumow, Kraków 2001, s. 99-172 (tam literatura przedmiotu).

<sup>6</sup> „[...] polski zaś [naród] iż nie tylko od Sławian poszedł, ale że też najwyborniejszym jest całej ziemi sławiańskiej celem, w którym złączona Macedonów żywość i Dalmatów dzielność, na oko widzieć się daje. [...] I te są pierwiastki narodu polskiego, iż Polacy do sławiańskiego, to jest macedońskiego i dalmackiego, zacnego należą rodzaju”. *Kroniki Stanisława Orzechowskiego*, przekł. Z. A. Włyńskiego, wyd. K. J. Turowskiego, Biblioteka Polska 5, Sanok 1856, s. 11.



narody Korony Polskiej”, że Polacy – sukcesorzy Scytów – są najstarszym narodem na świecie<sup>7</sup>. Język polski zatem w prostej linii pochodził, jego zdaniem, od syryjskiego (aramejskiego), którego używali praojciec Adam, Noe, Sem i Jafet, oraz zamieszkujący Ziemię Świętą ich następcy i dziedzice<sup>8</sup>. Wprawdzie ks. Dębołęcki nie umieścił w tym ciągu *expressis verbis* Zbawiciela – Jezusa Chrystusa (zapewne przez przeoczenie), ale takie stwierdzenie nasuwa się samo i jest logiczną konsekwencją jego koncepcji. Oczywiście przypadek ks. Dębołęckiego można uznać za kuriozalny i skrajny, a z dzisiejszej perspektywy wręcz groteskowy, niemniej reprezentuje on też ducha sarmackiej idei, która nie cofała się przed żadnym środkiem uzasadnienia klejnotu swej domniemanej chwalebnej przeszłości. Wśród sarmackich obywateli „Najjaśniejszej” Rzeczypospolitej nie należeli z pewnością do mniejszości ci, którzy intuicyjnie wyczuwali, że ten biblijny w swych korzeniach wariant języka, wyprowadzany wprost od pomieszania języków pod wieżą Babel, jest tożsamy z jego własnym i obecnie byłoby w stanie z łatwością go zrozumieć, a być może nawet i swobodnie używać.

Zintensyfikowane pod koniec XVI w. zabiegi zjednoczeniowe Kościoła rzymskiego z Kościołem prawosławnym w Rzeczypospolitej, zakończone zawarciem, a następnie proklamacją unii w Brześciu nad Bugiem (1596), ukazały kwestię językową w całkiem nowym kontekście. Nadrzędne cele polityki kościelnej nakazały rzymskim katolikom uznać prawdziwość cerkiewnosłowiańskiego języka unitów, przez co soteriologiczny monolit potrydenckiego Kościoła uległ pewnemu zachwianiu. Precedens unii pokazał, że łacina jako faworyzowany język liturgii i administracji kościelnej ma zdecydowanie mniejszą rangę, aniżeli stojący za nią autorytet biskupa Rzymu. Zatem już nie wyznaczenie i kształt rytuału, ale podległość papieżowi stanowić miały odtąd o zbawieniu. Wytykający niegdyś Rusinom używanie języka cerkiewnosłowiańskiego jako przeszkodę utrzymania ładu kościelnego i zbawienia, Piotr Skarga niepysnie musiał się wycofać ze swych głoszonych wcześniej poglądów<sup>9</sup>. Rozpoczął się trwający niemal dwa stulecia

<sup>7</sup> W. Dębołęcki, *Wywód jedynowłasnego państwa świata...*, Warszawa 1633, passim.

<sup>8</sup> „Jawno tedy jest, że scytycki albo słowieński nasz język, nic więcej nie jest różny od pierwotnego syryjskiego lubo aramejskiego, jeno jako łaćński od rzymskiego. Zaczynam wątpić się nie może, iż ten jest najstarszy na świecie [...]. Dlatego też się słowieńskim, jakoby pierwotnem i jedynoprawdziwem słowem małacem zowie”. *Ibidem*, s. 13. Autor z dość zgrabny sposób stara się przesunąć nieprzekraczalną, jak dotychczas w historiografii, granicę narodzin języków pod wieżą Babel i wyjaśnia, że zamieszkujący ziemię Sennaar (czyli Kanaan, Syria) mieszkańcy nie uczestniczyli w budowie wieży i dlatego nie doznali pomieszania języków (*ibidem*, s. 51). W konsekwencji język syryjski (= scytyjski) jest silnie spokrewniony z dawnym językiem aramejskim (= samarytańskim) oraz – nowszym – językiem sarmackim czyli słowiańskim (= polskim). To sylogistyczne rozumowanie ks. Dębołęckiego nie ma oczywiście żadnych podstaw naukowych, jednak świetnie sprawdziło się w konstrukcji jego megalomańskiej wizji przeszłości.

<sup>9</sup> Królewski kaznodzieja zrobił to jednak niespiesznie. Kontrowersyjne fragmenty atakujące Rusinów i ich język liturgiczny (rozdz. 2, 3 i 5) znajdują się jeszcze w drugim wydaniu dzieła (pod nieznacznie zmienionym tytułem): *O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem...* (Kraków 1590), czyli ponad dekadę po pierwodruku *O jedności Kościoła Bożego...* (Wilno 1577), gdy na głowę Skargi posypały się już liczne głosy krytyki, a przygotowania do zawarcia unii kościelnej były już prowadzone. Kazus unii brzeskiej zmusił jednak do usunięcia spornych rozdziałów w trzeciej edycji dzieła (*Kazania przygodne...*, Kraków 1610), jednak ich autor, jak się zdaje, do końca życia nie pozbył się podejrzliwości względem skuteczności zbawczej języka cerkiewnego.

okres polemiki religijnej zwolenników i przeciwników zjednoczenia z Kościołem rzymskim, której – warto przypomnieć – Skarga był jednym z bardziej widocznych uczestników. Polemika ta, jako nie należąca bezpośrednio do przestrzeni liturgii i obrzędu, rządziła się własnymi prawami, choć kwestia użycia danego wariantu języka nie była tu z pewnością bez znaczenia<sup>10</sup>. Jednak na plan pierwszy wysuwa się w niej funkcja komunikacyjna i prawidła samej sztuki retorycznej, celujące w przedstawieniu bogatego wachlarza argumentów, najchętniej z arsenału obozu wyznaniowego przeciwnika. Często wymagało to użycia języka oryginału. Spór toczy się więc we wszystkich używanych przez zainteresowane strony dialektach, a nie należą do rzadkości dzieła publikowane równocześnie w dwóch wariantach językowych, zwłaszcza w początkowym okresie dyskusji. Pierwotna niechęć obrońców prawosławia do obciążonego katolickimi skojarzeniami języka polskiego z czasem ustępuje, a od czasów Sylwestra Kossowa i Piotra Mohyły polemika toczy się już głównie po polsku. Co ciekawe, środowisko kijowskie nie unika w niej również łaciny, o ile zachodzi taka potrzeba, ale jej użycie w tym przypadku nie jest motywowane pragnieniem uznania konfesyjnej wyższości, ale raczej świadectwem posiadania obowiązującego wówczas standardu wykształcenia. Nie zaniechano jednak troski o uświęcony tradycją literacką i liturgiczną język cerkiewnosłowiański o czym najlepiej świadczą nie tylko same wypowiedzi obrońców Cerkwi ruskiej, ale i ich wyteżona – dawna i współczesna – praca wydawnicza, leksykograficzna czy translatorska.

Jednak praktyka ustępstw na rzecz języków lokalnych była, jak pamiętamy, sprzeczna z oficjalnym stanowiskiem Kościoła rzymskiego, dążącego do utrzymania dominującej pozycji łaciny jako języka najbardziej „właściwego” do wyrażania treści liturgicznych i teologicznych, języka zapewniającego doskonałą komunikatywność w obrębie świata katolickiego i – co nie bez znaczenia – umożliwiającego sprawną cenzurę i tropienie najdelikatniejszej nawet nieprawomyślności. Wiele wskazuje na to, że monolingwizm świata łacińskiego pozostawał wciąż w cenie. Jeszcze u schyłku XVII w. przypomni o nim jezuita ruskiego pochodzenia, polemiczny pogromca Mohyły, Baranowicza, Galatowskiego i wszelkiego innowierstwa – Teofil Rutka, dla którego brak kontroli nad tłumaczeniem i egzegezą tekstu biblijnego (niezależnie, czy dotyczy dawnych, czy współczesnych przekładów), jest źródłem wszelkich nieszczęść w Kościele. W stulecie zawarcia unii brzeskiej pisze: *Przed Lutrem był Kościół Chrystusów jednych ust, jednego języka, bo jedno wszyscy wierzyli, jedną naukę opowiadali, której się od pasterzów swoich od Boga posłanych nauczyli. Przyszedł Luter z swoją nauką, ogłaszając, że Słowo Boże wszyscy mogą czytać, i wszyscy mogą wykladać. Co gdy w ludzie wmówił, zaraz stąd tak wiele herezj (jakby z piekła wzbudzonych) głowy swoje podniosły, że ich i wylczyć trudno*<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Zagadnienie omówione zostało w cytowanej wyżej książce A. Naumowa, *Domus divisa ...*, s. 29-49 (z odesłaniem do literatury poszczególnych problemów).

<sup>11</sup> T. Rutka, *Herby abo Znaki Kościoła prawdziwego Katolikom dla pociechy duchowej...*, Lublin 1696, s. 104.

Monolingwizm w Kościele jest dla Rutki nadal gwarantem ortodoksji, choć pojmuje go tu już trochę inaczej. To nie sam język, jako dialekt lub kod kryje w sobie zagrożenie, ale interpretacja, intencja przekazu, która łatwo może służyć zafałszowaniu treści. Nieco dalej powiada: *Thumaczyć Słowo Boże choć też i przez Słowo Boże, według upodobania i ducha własnego, jest to sposób tłumaczenia i dawnych heretyków heretycki. Przeto to tłumaczenie nie jest prawdziwe*<sup>12</sup>.

Ale nie tylko w myśli i wypowiedziach wirtuozów jezuickiego piśmiennictwa religijnego pobrzmiwał wiecznie żywy duch trydencki. Unia brzeska, jak wiemy, nie spełniła oczekiwań, jakie pokładali w niej ci, którzy zdecydowali się uznać jurysdykcję Rzymu. Zjednoczonym z Kościołem łacińskim unitom przypadła w udziale niewdzięczna rola ubogich krewnych, jaką narzucili im katolicy, i – jak się można domyślać – nie czuli się z tym dobrze. Otwarta nierządno wrogość ze strony pozostałej przy prawosławiu hierarchii i wiernych, połączona z dystansowaniem się rzymskich katolików sprawiała, że unicy zmuszeni zostali do walki o swoje prawa i gwarantowane im unią miejsce. Zwolennicy obrządku łacińskiego patrzyli jednak z pewną podejrzliwością, a nawet niechęcią na liturgię słowiańską unitów, albo jej nie rozumiejąc, albo nie mając przekonania do jej zbawczej skuteczności. Warto przypomnieć tu chociażby wypowiedzi znanego konwertyty – Kasjana Kaliksta Sakowicza, który w dziele *„Epanorthosis abo Perspectiwa...”* (Kraków 1642) bezpośrednio zaatakował nie tylko prawosławnych, ale unitów właśnie za rzekome błędy w obrządku i „naganną” bierność przełożonych, którzy nie starają się ich wyeliminować. Sakowicz zachęcał otwarcie sprzymierzonych unią braci do przejścia na obrządek łaciński (zarówno w rytuale, jak i języku) jako pewniejszy i dający zdecydowanie większe nadzieje zbawcze<sup>13</sup>. Zwolennicy obrządku wschodniego oczywiście protestowali, przekonując, że nie o język tu chodzi, ale o wyrażone w nim treści, a wytykane przez Sakowicza rzekome „błędy” są w istocie komponentem wschodniochrześcijańskiej tradycji liturgicznej i raczej podkreślają ortodoksję, aniżeli ją zmieniają. Zarówno metropolita Piotr Mohyła, jak i unicki biskup piński Pachomiusz Wojna-Orański ostro odpowiedzieli Sakowiczowi, zarzucając mu jawne przekłamania i nie szczędząc osobistych przymówek<sup>14</sup>. Zwłaszcza biskup Wojna-Orański postanowił nie puścić płazem zaczepki nadgorliwego neofity i domagał się surowej kary dla jawnego potwarzy. Porównując go do bazyliuszka, przypominał, że w istocie Sakowicz swoimi napaściami wyrządza wielką szkodę nie tylko braciom ruskim

<sup>12</sup> Ibidem, s. 104.

<sup>13</sup> „Tylkom to, ja błędy herezyje i zabobony grekoruskie zostawił, których uniatcy i przełożeni nie starają się z Cerkwi swojej wykorzeniać przesładowali”. K. Sakowicz, *Epanorthosis abo Perspectiwa...*, Kraków 1642, k. 6v.

<sup>14</sup> P. Wojna-Orański, *Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwej Perspektywie...* (Wilno 1645), passim; E. Pimin [P. Mohyła], *Lithos abo kamień z procy prawdy Cerkwie świętej prawosławnej ruskiej...*, Kijów 1644, passim; zob. J.D. Wagilewicz, *Pisarze polscy Rusini, wraz z dodatkiem Pisarze łacińscy Rusini*, do druku przygotował i przedmową poprzedził R. Radyszewskij, Przemyśl 1996, s. 142-148, 162-163.

zjednoczonym z Kościołem rzymskim, ale temuż Kościołowi, do którego przystał. Sakowicz wyrażał jednak, jak się zdaje, nie tylko swoje własne poglądy, bowiem postulowanej kary się nie doczekał, a wręcz zintensyfikował swoją polemiczną aktywność, publikując kolejne pisma. Unitom pozostało więc przypominać bez końca o swych prawach, upowszechniać dokumenty unii i kolejne *brevae* papieskie, albo próbować zbliżyć się do katolików również w obrządku. Latynizacja liturgii unickiej, wprowadzanie zachodnich świąt, nabożeństw, modlitw i zwyczajów jest zjawiskiem dość dobrze znanym i nie wymaga tu omówienia. Jednak zanim Kościół grekokatolicki w Rzeczypospolitej utwierdził ustaleniami synodu zamojskiego (1720) obrany wcześniej kierunek działania, podjęto już kroki mające na celu popularyzację i upowszechnianie cerkiewnosłowiańskiej liturgii unitów<sup>15</sup>. W 1671 r., w bazylikańskiej typografii wileńskiej, ujrzała światło dzienne książka Pachomiusza Ohilewicza (zm. ok. 1690) zatytułowana: *Ecphonemata Liturgiej Greckiej, to jest: to co przy Liturgiej kapłan, diakon i chór w głos tylko śpiewają...*, (Wilno 1671). Ojciec Pachomiusz, ówczesny wikariusz generalny bazylianów, opracował przekład liturgii wschodniej na język polski, drukując go z paralelnym tekstem cerkiewnosłowiańskim i stosownymi komentarzami. Jak się dowiadujemy z przedmowy, praca nie była w pełni oryginalna, ale stanowiła poprawioną reedycję wydanej jeszcze w 1652 r. w Byteniu, a zaginionej już dziś broszury, pod tytułem *Hermeneya*<sup>16</sup>. Ohilewicz objaśnia, że niezwykła użyteczność i popularność owej publikacji sprawiły, iż po dwudziestu bez mała latach użytkowania jej egzemplarze jej należą już do rzadkości. Z inicjatywy stolnika osmiańskiego Aleksandra Sliznia podjęto więc dzieło ponownego wydania, a zadanie to zlecono Ohilewiczowi. Nie jest do końca pewne, jak wyglądał przekład w *Hermenei*, ale wnioskując ze słów Ohilewicza był to naprzemienny tekst „słowiański” i polski, bez rubryk liturgicznych i komentarzy, sprawiający wrażenie dość chaotycznego<sup>17</sup>. Jak przystało na starannie wykształconego absolwenta rzymskiego

<sup>15</sup> Unicy ruszyli drogą wytyczoną już wcześniej przez rzymskich katolików, zmuszonych poniekąd przez postulaty Reformacji do większego zastosowania języka polskiego w praktyce ewangelizacyjnej. Władze kościelne dopuściły do publikacji polskojęzycznych egzegez i komentarzy potrydenckiego rytu łacińskiej mszy św., w których z pewnością znajdowały się liczne przekłady tekstów liturgicznych. Autorami tych publikacji byli między innymi: J. Herbest, *Opisanie i wykład Mszy Świętej z modlitwami do niej należącymi...*, Kraków 1566; Mikołaj z Wilkowiecka, *O Mszej Świętej opisanie. I o tajemnicach przedniejszych ceremonii, ku niej należących...*, Kraków 1586; H. Powodowski, *Liturgia, albo Opisanie Mszy Świętej i obrzędów jej...*, Kraków 1604; J. Howski, *Nabożeństwo powszechne o Mszej Świętej...*, Warszawa 1658; T. Rutka, *Męka Chrystusowa w ofierze Mszy Św. wyrażona*, Poznań 1668. Po zawarciu unii brzeskiej sporadycznie pojawiają się też pierwsze polskojęzyczne komentarze i przekłady liturgii cerkiewnosłowiańskiej, jak chociażby: J. Pawłowicz Berkowski, *Objaśnienie, albo wykład Liturgiej świętej, to jest służby Bożej z modlitwami nabożnemi...*, Wilno 1605; zob. A. B. Jocher, *Obraz bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce, od wprowadzenia do niej druku po rok 1830 włącznie*, T. 3, Wilno 1857, s. 87; *Bibliografia polska Karola Estreichera*, t. VIII, s. 305, 335; J. D. Wagilewicz, op. cit., s. 40-42.

<sup>16</sup> *Bibliografia staropolska*, t. XXIII, s. 302.

<sup>17</sup> „...bez rubryk liturgiej, bez objaśnienia obrzędów, nie zniesioną z tekstem greckim, a nawet i bez własnego sobie tytułu: więc z pomieszanym słowieńskim *Ecphonemat* z polszczyzną na przemiany tekstem, jak w lesie.” *Ecphonemata...*, [Przedmowa] k. 5v [nienumerowana].

kolegium, Ohilewicz nie zadowolili się tekstem w takiej postaci, ale poddał tłumaczenie stosownym korektom i weryfikacji (w zasadzie wykonując własne tłumaczenie), a następnie konfrontując je, jak zapewnia, z tekstem greckim i słowiańskim (cerkiewnosłowiańskim)<sup>18</sup>. Dzieło to w zamyśle miało służyć podróżującym katolikom, którzy uczestnicząc z konieczności w unickiej mszy św. zwykle nie rozumieją jej tekstu i struktury. Stąd też nie tylko paralelny tekst oryginału i polski przekład, ale też szczegółowe komentarze zawarte w autorskim dodatku pod tytułem: *Harmonia obrzędów*. Traktat ten, stanowiący dodatek do tekstu liturgii, zawierał: 1) objaśnienie obrzędów mszy św. rzymskiej i greckiej (tj. słowiańskiej); 2) wykład o pochodzeniu różnic pomiędzy oboma rytami mszalnymi; 3) naukę o „sposobie nabożnego słuchania” obu wariantów mszy św. Praca miała więc pomagać polskojęzycznym rzymskim katolikom w odbiorze unickiej liturgii, ale jak wynika z treści przedmowy, w równym stopniu adresowana też była do grekokatolików, a być może nawet do prawosławnych. Ohilewicz nie tłumaczy jednego pełnego rytu liturgii, lecz dokonuje swego rodzaju syntezy rytów św. Jana Złotoustego i św. Bazylego Wielkiego, aby dopasować je do struktury rzymskiej mszy św. i wykazać ich daleko idące podobieństwa. Dzięki temu praca mogła służyć jako pożyteczne narzędzie zbliżenia katolików i unitów, a tych ostatnich – w przypadku lektury – utwierdzała w przekonaniu, że liturgia łacińska jest też poprawna i upodabnianie się do niej unickiego rytuału w żadnym wypadku nie jest odchodzeniem od ortodoksji. Ohilewicz sam nie miał wątpliwości co do prawowierności Kościoła rzymskiego. Przydawkę „katolicki” („katholicki”) stosuje wymiennie względem obu kościołów, a sam jednoznacznie deklaruje: *jeśli bym się w czym [...] nie postrzegł [...] odstępuję samego siebie, z tym się oświadczając, że rozum mój wszystkim i wolą poddaję, i rzekam się obojga cale, jednej Matce Kościołowi Ś. Katholickiemu Rzymskiemu, któremu samemu winienem dwa drogie klejnoty moje: prawdę wiary i nadzieję zbawienia mego*<sup>19</sup>.

Ohilewicz przeczuwał jednak, że krąg potencjalnych czytelników jego publikacji będzie znacznie szerszy i książka trafi również w ręce prawosławnych, szukających tradycyjnie dowodów na „odstępstwo” unitów od tradycji i czystości wiary. A zatem natychmiast wpada w ton polemiczny, powiadając: *Ty zaś, kto Kościoła Rzymskiego nie słuchasz, wiem że będziesz gryzł wędzidło, i wieleć się będzie nie podobało tu do mnie. Ale ja cię słuchać gotów, i byleś sam chciał, ukontentować*. Autor przewidywał więc, że publikacja nie przejdzie bez echa, postanowił zatem ubiec potencjalne zarzuty, mając zapewne już jakieś doświadczenie w pracy translatorskiej. Domyślnemu adwersarzowi tłumaczy zasadność używania przez siebie zachodniej (łacińskiej) terminologii kościelnej

<sup>18</sup> „*Ecphonemata* tedy, które same szczególnie gotowe miałem, i nowo z słowiańskiego i greckiego języka ode mnie przetłumaczone, rubrykami objaśnione, i rozłożeniem tekstu słowiańskiego, a tłumaczenia polskiego na osobne pałiny, wzajem naprzeciw sobie, położone, przejrzałem”, *ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, k. 6 [nienumerowana].

w przekładzie na język polski<sup>20</sup>, przekonuje, że pojęcia te są równoważne i nie zmieniają istoty nazywanych treści, nie mają też wpływu na skuteczność kontaktu z Bogiem i zbawcze owoce liturgii. Z właściwym dla rasowego polemisty ferworem przechodzi do kontrataku, zarzucając deprecjonowanie przez prawosławnych terminu „katolicki”, którym posługiwali się, jak przypomina, wszyscy święci ojcowie Kościoła, i które poświęcony jest w symbolu wiary. Przy okazji dostaje się Piotrowi Mohyle. Ohilewicz zarzuca mu tworzenie „dziwnych” neologizmów, w stylu „prawosławnokatolik”, które – powiada – niczym „łaty” przytwierdzają prawosławni do swego imienia<sup>21</sup>. Wyraźnie zaostrza też ton polemiki, kierując ją na tory tradycyjnego sporu o czystość wiary. Utrzymując wątek, powiada: *Więc przed Mohilą i wspomnieć nie mogliście imienia katolickiego: Błahoczesztwymi nazywając się, jako i grecy Orthodoxami się nazywają, to jest Prawosławnymi, nie Katholikami. A pomnieć by, iż tak chronili się katolickiego imienia heretycy, wynajdując sobie inne udatne nazwiska: oni Angelici, albo Anielscy; Apostolici, Apostolscy; Encratiatae, Powściągliwi etc.*<sup>22</sup>. Stąd już otwarta droga do oskarżeń prawosławnych o herezję. Do tego celu posłużył tekst niceo-konstantynopolińskiego wyznania wiary, które oczywiście w polskim tłumaczeniu pojawia się z dodatkiem „i Syna”<sup>23</sup>. Dla wyjaśnienia zasadności tego zabiegu Ohilewicz odwołuje się do postanowień soboru florenckiego, na którym – jak powiada – grecy „zostali uwolnieni” od „przydatku w Kredzie”, „byłoby wierzyli Pochodzenie Ducha Św. od Ojca, i od Syna”. A zatem jest przekonany, że grecy uznali na soborze zachodnią, „prawidłową” wykładnię dogmatu i wersję symbolu wiary, a jedynie w kwestii formalnej, zostali zwolnieni – soborową, a raczej papieską dyspensą – z konieczności jego wymawiania<sup>24</sup>. Teraz zaś, niemal dwa i pół wieku później, nie ma już powodów, aby unikać pełnej formuły credo, dlatego autor retorycznie pyta: „*A ja, co wierzę sercem, nie mam tego wyraźnie wyznać usty?*”. Gdyby Kasjan Sakowicz pożył trochę dłużej (zm. 1647), rad by z pewnością czytał te słowa.

Trzecim obszarem spodziewanych „zastrzeżeń” ze strony wiernych prawosławnych są różnice w obrzędach. Upodabnianie liturgii unickiej do standardu zachodniego jest z perspektywy autora przejawem wielkiej troski o ortodoksję. Z pełnym przekonaniem

<sup>20</sup> „Bo piszę Polakom i po polsku. Zaczynam i ja cię pytam: czemu, gdy mówisz po polsku, nazywasz Zbawiciela *Zbawicielem* a nie *Spasem?*, Krzyż *Krzyżem*, nie *Krestem?*, Kawkę *Kawka*, nie *Halka?* etc. Owszem tych samych słów polskich już zażywasz w języku ruskim, mając to za ozdobę języka ruskiego, pogładzić go polskim jakim słowem”, ibidem.

<sup>21</sup> „...nazywacie się nowym, a nowo skleconym nazwiskiem, u Ojców SS. niesłychanym, *Prawosławnokatolikami*, którym to tytułem zdobi was Mohiła w *Kathechizmie* kijowskim, wydanym roku 1643. Ano, kto z *Katholika* nie wyszedł, nie potrzebuje tej do swego własnego, a prostego imienia *łaty*.” Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> „A z herezją przeciwnym jej trzeba się potykać *Wyznaniem*. Więc będąc jedno z *Katholikami*, i mieszkając między nimi, było by to zgorszeniem w ustach katolickich, różnić od nich w słowach *Katholickiego Wyznania*”, ibidem, k. 7 [nienumerowana].

<sup>24</sup> „Do tego grecy odpadli od wiary o pochodzeniu Ducha Św. na onym soborze objaśnionej. Zaczynam gdy mówią teraz w Kredzie, *od Ojca*, rozumieją przez to, że od *samego* [Ojca – J.S.], co jest herezją”, ibidem.

przyznaje, że najwyższą instancją chrześcijan jest papież – „Najwyższy Świata Pasterz”, który uświęca swoją aprobacją kształt liturgii, nadając jej cechy kanoniczności. Ta kanoniczność rozumiana jest tu raczej jako jurydyczne potwierdzenie aktualnie obowiązującej postaci liturgii, a nie troska o jej niezmiennność. Papież posiada bowiem władzę korekty obrzędu, jeśli pojawi się tylko taka potrzeba, skutkiem czego: ... *a tak-ci swoich Obrzędów trzymają się lacinnicy, gotowi ich ustąpić, a na ich miejsca ine, jako na przykład greckie, przyjąć, gdyby tak rozkazał Najwyższy Pasterz*. Z perspektywy Ohilewicza posłuszeństwo biskupowi Rzymu, jako najwyższej i ostatecznej instancji w świecie katolickim (a zatem i unickim) jest najważniejsze i nie może zostać zakwestionowane pod pozorem rzekomej obrony starożytności obrzędów. Wypowiadanie posłuszeństwa papieżowi jest równoznaczne z wyrzeczeniem się wiary, a więc jest bezpośrednim atakiem na Kościół<sup>25</sup>.

Ohilewicz bez wątpienia świadomie wkroczył na grunt polemiki i spodziewał się zarzutu napaści na wyznawców prawosławia („dojeżdżania Greków”). Wspomniane wyżej oskarżanie ich o herezję daje mu, jak sądzi, prawo do tych ostrych wypowiedzi, a leżąca po stronie greków wina za schizmę w Kościele upoważnia do surowego osądu<sup>26</sup>. Ich zgubne – jak twierdzi – działanie trwa nadal i widoczne jest zwłaszcza na Rusi. Tu jest więc pole do misyjnej, a nawet rzec by można reewangelizacyjnej działalności Kościoła grekokatolickiego i jego gorliwych hierarchów. Ohilewicz powiada: *Ja rad bym w cukier się obrócił, gdybym mógł żółć tę, którą biedna Ruś z greków wyssała, jakożkolwiek roztworzyć, a zdziczałe dusze ogłaszać. Radbym i krwią moją tego dokazał. Co piórem tym świadczę w Krew Chrystusową omoczonym, to jest, tymże i jednym, którym o Krwi Chrystusowej za jedność kościelną wylanej, tu się pisało*<sup>27</sup>.

Na koniec zaleca swemu domniemanemu oponentowi, aby w ciszy i modlitwie posłuchał głosu swego serca i podszeptów duszy, a zamiast złości i sprzeciwów na autora tej publikacji, ten uzna jego „oczywiste” racje i będzie z nim „trzymał”. Taka refleksja ma jednak jeden podstawowy warunek – musi mieć charakter rachunku sumienia, który skutkuje „wypędzeniem grzechu z serca”. Ohilewicz wykazuje się tu niezwykłą zręcznością i talentem polemicznym, albowiem chwyta (prawosławnego) czytelnika w potrzask swoistego sprzężenia zwrotnego – jeśli ten *prawdziwie* oczyści serce z grzechu, to *de facto* staje się unitą, a jeśli kwestionuje przedstawione mu treści, to grzech nadal tkwi w jego sercu, a zatem – jako człowiek grzeszny – błądzi.

*Ecphonemata Liturgiej Greckiej...* jest więc kolejnym przykładem trwałości kontrowersji wokół następstw unii brzeskiej i dowodem na to, jak trudno pozbyć się uprzedzeń i ekskluzywnego myślenia. Niezmienna pozostaje w tej dyskusji troska o czystość wiary – czystość, definiowaną naturalnie odmiennie przez każdą uczestniczącą w tym sporze

<sup>25</sup> Ibidem, k. 7.

<sup>26</sup> „A jeśli Greci ogółem wspominam, tedy godni są tego, że świat oni zapalili”, ibidem.

<sup>27</sup> Ibidem, k. 7v.

stronę. I choć język miał w nim naturalnie swoje znaczenie, wszak jest znakiem tożsamości i deklaracją przynależności, to o wiele bardziej istotna okazuje się przekazywana w nim treść, która każdorazowo uzyskiwała swą wagę, gdy podparta była autorytetem odpowiedniej instancji kościelnej. A postać języka? Ta schodzi na plan dalszy, albowiem każdy uważny czytelnik Biblii wiedział dobrze, że nie tylko Bóg, ale i szatan potrafią sprawnie wypowiadać się w każdym języku.

## SUMMARY

*Jan Stradomski, Cracow*

### **Orthodoxy of language or the language of Orthodoxy? Linguistic argument in a dispute of the representatives of the Latin Church and the Russian Orthodox Church in the area of the counter-reformation**

**Keywords:** Counter-Reformation, Latin Church, Russian Orthodox Church, Language Liturgy

During the Counter-Reformation issues of using the national languages in the liturgy and the rite of the church became the source of lively discussion of the representatives of the Roman Church (Catholic) and the Greek Church (Orthodox). Strategy outlined by the Council of Trent to maintain the dominance of Latin as the universal language of all Christians subordinate to Pope after the establishment of the union in Brest-on-the-Bug had to be significantly modified. The best interests of the Church consolidation required concessions on the part of Rome and recognition of the Slavonic language to be, as effective as the Latin an instrument of the saving activity of the Church. Following the Slavonic, Polish language gradually breaks into the missionary and catechetical use, which the Greek Catholics are increasingly eager to speak. The subject of this article is the phenomenon of coexistence of many languages in liturgical and administrative practice of the Latin and Russian Christians in the Republic of Poland in the 16<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> century and reflection on resulting from this fact preferences and translations of polemic and religious texts.