Joanna Getka

U PROGU MODERNIZACJI

Ruskojęzyczne drukarstwo bazyliańskie XVIII wieku

Katedra Studiów Interkulturowych
Europy Środkowo-Wschodniej
Uniwersytet Warszawski

Wydawnictwo KUL

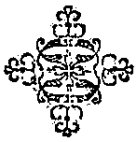
U PROGU MODERNIZACJI

Ruskojęzyczne drukarstwo bazyliańskie XVIII wieku

Joanna Getka

U PROGU MODERNIZACJI

Ruskojęzyczne drukarstwo bazyliańskie XVIII wieku



Katedra Studiów Interkulturowych
Europy Środkowo-Wschodniej
Uniwersytet Warszawski

Wydawnictwo KUL

Publikacja powstała przy wsparciu finansowym
Narodowego Centrum Nauki przyznanym na podstawie decyzji numer
DEC-2012/07/D/HS2/03672, projekt *Ruskojęzyczne wydania bazyliańskie (XVIII wiek)*

Recenzent
dr hab. Beata Lorens, Prof. UR (Uniwersytet Rzeszowski)
dr hab. Irena Mytnik (Uniwersytet Warszawski)
dr Roman Kyseliov (Narodowa Akademia Nauk Ukrainy)

Redakcja
dr Jolanta Darczewska

Redakcja językowa
dr Jolanta Darczewska

Korekta
Ewa Kłosiewicz

Projekt okładki
Alina Wiszenko-Zabrowarny

Realizacja wydawnicza
Pracownia Wydawnicza Andrzej Zabrowarny

© Copyright by Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2019
© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2019

ISBN 978-83-917003-8-9
ISBN 978-83-8061-777-3

Wydanie I, Warszawa–Lublin 2019

Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej,
Uniwersytet Warszawski
ul. Szturmowa 4
02-678 Warszawa

Wydawnictwo KUL
ul. Konstantynów 1H, 20-708 Lublin
tel. 81 740 93 40
e-mail: wydawnictwo@kul.pl

Spis treści

Uwagi wstępne 7

Rozdział I. Drukarstwo bazyliańskie na tle sytuacji kulturowo-językowej ziem ruskich w XVIII wieku 19

Sytuacja socjolingwistyczna ziem białorusko-ukraińskich w XVIII wieku 19
Prosta mowa 22
Drukarstwo bazyliańskie jako czynnik kulturotwórczy i narodotwórczy 27
Drukarstwo bazyliańskie w języku ruskim 38

Rozdział II. Przegląd ruskojęzycznego drukarstwa bazyliańskiego 47

Teksty o charakterze religijnym 49
Druki zwarte 49
Teologia moralna 50
Narodowiszczanije 55
Katechizm misjonarski 60
Najpospolitsze y nayistotnieysze nauki chrześcijańsko-katolickiey religii 61
Pysmena 61
Siemię słowa Bożego 63
Nauki parafialne 72
Pieśni w drukach bazyliańskich 76
Pieśni o przeczystej Bogurodzicy 88
Bohohłasnyk 88
Wiersze 92
Fragmenty ruskojęzyczne w tekstach w innych językach 92
Trebniki 94
Akatystarze 101
Czyn jerejskoho nastawlenija 103
Posledowanije postryhu 109
Pouczenie chrześcijańskie 111
Dokumenty 111
Teksty o charakterze świeckim 113
Polityka świecka 114
Książka lekarstw końskich 118
Katalogi i dokumenty 125

Rozdział III. Realia kultury unickiej w ruskojęzycznych drukach bazyliańskich 127

Unicka kultura religijna 127
Obrzędy 128
Sakramenty 130

Realia religijnej kultury unickiej 145
Kultura religijna vs. kultura ludowa 154
Kultura społeczna – tożsamość kulturowa 157
XVIII-wieczne realia społeczno-kulturowe 159
Kultura prawna 166
Kultura ekonomiczna 169

Rozdział IV. Język w ruskojęzycznych drukach bazyliańskich 175

Studium przypadków: język fragmentów ruskojęzycznych w wybranych wydaniach bazyliańskich 182
Trebniki 183
Pieśni 189
Ogólna charakterystyka języka wydań ruskojęzycznych 195
Charakterystyka wybranych cech fonetyki zabytków ruskojęzycznych 199
Artykulacja dawnego jać 199
Litera ѣ na miejscu etymologicznego [i] – litera и/i/ї/ы na miejscu [ě] 200
Litera ѣ na miejscu etymologicznego [e] – litera e na miejscu [ě] 207
Ikawizm 209
Kontynuanty staroruskich samogłosek [i] – [y] 214
Przejście e>o 218
Niezgłoskotwórcze [ų] 221
Jakość wybranych spółgłosek 226
Kontynuanty [t'] i [d'] 226
Charakterystyka głosek [k], [g], [x] 237
Charakterystyka głosek [p], [b], [v], [m], [n], [l] 238
Charakterystyka głosek [ž], [š], [č] 241
Charakterystyka głoski [c] 243
Charakterystyka głoski [r] 247
Wybuchowe i frykatywne [g] 251
Procesy zachodzące wewnątrz grup spółgłoskowych 253
Wzdłużenie spółgłosek 253
Uproszczenia grup spółgłoskowych 257
Rozpodobnienie grup spółgłoskowych 261
Rozwój spółgłosek protetycznych 263
Inne zjawiska językowe 265

Zakończenie 271

Skróty przyjęte w bibliograficznym wyliczeniu ruskojęzycznych wydań bazyliańskich.....277
Aneks 280
Bibliografia 291
Summary 313

Uwagi wstępne

Źródło do prezentowanych tutaj badań stanowią ruskojęzyczne druki bazyliańskie z XVIII wieku. Zawierają one teksty, reprezentujące różne gatunki i style. Literatura, głównie religijna (poradniki, modlitewniki, katechizmy, etyki chrześcijańskie, zbiory kazań, proza oratorsko-kaznodziejska, podręczniki teologii, pieśni, utwory poetyckie), w sposób przystępny miała wyjaśniać zagadnienia teologiczne, odnosząc je do problemów i realiów życia codziennego. Jest to przyczyna wielowątkowości tematycznej prezentowanej monografii, której punktem wyjścia jest charakterystyka ruskojęzycznego drukarstwa bazyliańskiego w XVIII wieku, zakresu tematycznego i gatunkowego dzieł oraz jego wpływu na rozwój szeroko rozumianej kultury (religijnej, społecznej, prawnej, ekonomicznej) ziem wschodnich dawnej Rzeczypospolitej. W tym kontekście jest to praca z zakresu księgoznawstwa, literaturoznawstwa (zwłaszcza kulturowej teorii literatury czy geografii literackiej), kulturoznawstwa, językoznawstwa i innych dziedzin. Opisu tego bowiem nie sposób dokonywać w oderwaniu od innych ważnych zagadnień z nim związanych, wzajemnie się przenikających i dwustronnie zależnych. Wymienić tu należy pozostające w sferze zainteresowania socjologii i kulturoznawstwa procesy kształtowania się tożsamości kulturowej, której elementami składowymi są m.in. odrębność

religijna, językowa, społeczna, lokalna, a także tożsamości narodowej Ukraińców i Białorusinów. Analiza prostej mowy XVIII wieku, której obecność w tekstach była podstawowym kluczem doboru materiału źródłowego, prowadzi więc nie tylko do opisu tego języka w danym okresie, ale również do wznowienia dyskusji o miejscu spuścizny XVIII wieku w dziejach kultury ukraińskiej i białoruskiej.

Wśród bazyliańskich wydań ruskojęzycznych znaleźć można również teksty o tematyce świeckiej: dokumenty oraz poradniki, dotyczące różnych dziedzin życia, np. prowadzenia gospodarstwa czy zachowania się w towarzystwie.

Analizowano więc teksty należące do różnych gatunków, przy czym kryterium doboru źródeł była (oprócz wspomnianego już kryterium językowego) ich przynależność do bazyliańskiej spuścizny typograficznej. Drukarstwo w języku prostym było nieodłącznym elementem pracy zakonników w ciągu okresu unickiego obsługiwanych przez nich typografii. Jest ono ważnym źródłem poznania rozwoju prostej mowy i świadectwem różnorodnych funkcji tego języka. Wpisuje się to z jednej strony w idee Oświecenia, z drugiej zaś – w początek przebudzenia narodowego, którego język jako jeden z najważniejszych czynników konstruujących tożsamość, jest nieodłącznym elementem.

Działalność edytorską zakonników na dawnych wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej należy także traktować jako ważne zjawisko odzwierciedlające, a zarazem kreujące sytuację lingwokulturową i socjokulturową tych ziem (różnorodność języka druków bazyliańskich świadczy o zapotrzebowaniu mieszkających tam odbiorców na druki w różnych językach). Drukarnie bazyliańskie były przy tym nie tylko zakładami poligraficznymi, ale ośrodkami pracy literackiej, redaktorskiej, tłumaczeniowej, centrami kulturowymi itp. Działania zakonników były zamierzone, co potwierdzają wstępy do wydań bazyliańskich, niezależnie od ich przynależności do nurtu literatury religijnej czy świeckiej. Wynika z nich, że zależało im nie tylko na wydawaniu książek w języku zrozumiałym przez czytelników, ale również na propagowaniu języka ruskiego, zapisanego alfabetem cyrylickim.

Głównym celem działalności bazylianów była oczywiście działalność misyjna – w tym misje wewnętrzne, nastawione na samodoskonalenie się zakonników oraz misje zewnętrzne lub ludowe, kierowane do wiernych[1]. Systematyczna praca z wiernymi gwarantowała nie

[1] Misje dzielono na trzydniowe – kierowane do chłopów, ośmiodniowe dla duchownych, miesięczne adresowane do drobnomieszczan i roczne – do parafian, por.

tylko doskonały kontakt z nimi i możliwość poznania ich potrzeb, ale przede wszystkim stałe oddziaływanie na nich. Jak wynika z treści bazyliańskich tekstów ruskojęzycznych, wydawanych na potrzeby misji (wydania teologii moralnej[2], katechizmy, zbiory kazań), polegało to na „przekładaniu" zasad wiary i Dekalogu na pożądane postawy społeczne. Dzięki temu ich działalność należy traktować jako socjotwórczą. Wpisuje się ona w socjologiczne teorie modernizacji, zajmujące się mechanizmami rozwoju społeczeństw w kierunku społeczeństwa nowoczesnego[3], którego przedstawicieli cechuje otwartość na nowe doświadczenia, wiara w siłę rozumu, zainteresowanie sprawami publicznymi, wysokie aspiracje edukacyjne i kulturalne[4]. Zgodnie z nimi modernizacja społeczeństwa jest to pozytywny w skutkach, nieuchronny i nieodwracalny proces unilinearny, o charakterze ewolucyjnym (stopniowym), co łączy się z przechodzeniem przez kolejne stadia, najogólniej: tradycyjne – przejściowe – nowoczesne[5], które nie mogą być pominięte[6].

Zróżnicowanie tekstów bazyliańskich pod względem języka pokazuje, że zakonnicy zwracali się do swoich wiernych ich (preferowanym przez nich) kodem językowym[7], zgodnie z zasadą: *z Rusią ruskim,*

Tymoteusz Szczurowski, *Missja bialska ośmiodniowa i całomiesięczna podająca łatwy sposób do ćwiczenia się w modlitwie umysłowej i społecznej i w rozmowach zbawiennych dla ludu prostego po wsiach i miasteczkach żyjącego…*, Supraśl 1792, s. 2–42, por. też: Polikarp Marceluk OSBM, *Bazylianie w kościele unickim i ich misja ludowa,* [w:] *Dziedzictwo unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło (red.), Lublin–Supraśl 2012, s. 59–80, s. 73; Joanna Getka, *Polskojęzyczne druki bazyliańskie (XVIII wiek)*, Warszawa 2013, s. 62. Praktyka pokazywała, że najskuteczniejsze były misje, które trwały dwa tygodnie, rzadziej tygodniowe, miesięczne i trzydniowe. Szerzej: Beata Lorens, *Bazylianie w prowincji koronnej w latach 1743–1780*, Rzeszów 2014, s. 266.

[2] W związku z licznymi reedycjami unickiej teologii moralnej (wydawanymi w ciągu całego XVIII wieku pod różnymi tytułami), w monografii używana bywa forma liczby mnogiej, na określenie zbiorcze kolejnych wydań książkowych tego dzieła.

[3] Piotr Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*. Kraków 2005, s. 130–135.

[4] Alex Inkles, *Becoming modern: Individual change in six Countries*, „Ethos" Vol. 3, Issue 2, 1975, s. 323–342, s. 328.

[5] David Apter, *Some Conceptual Approaches to the Study of Modernization*, Englewood Cliffs, NJ 1968, za: P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005, s. 131.

[6] Piotr Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*. Kraków 2005, s. 131.

[7] Por. wyniki analizy niniejszej pracy oraz wcześniejszego badania autorki, dotyczącego bazyliańskich druków polskojęzycznych: Joanna Getka, *Polskojęzyczne druki bazyliańskie (XVIII wiek)*, op. cit., s. 248.

z Polakami polskim językiem[8]. Dla kształtowania tożsamości kulturowej unitów ważniejszy jest jednak fakt, że w tekstach tych popularyzowali postawy kojarzone z kulturą zachodnią, m.in. propagowali w przededniu Rewolucji Francuskiej zasady funkcjonowania społecznego opartego na wzajemnym szacunku wszystkich stanów. Jest oczywistym, że zakonnicy dalecy byli od promowania postaw rewolucyjnych, jednak upowszechniany, zwłaszcza w bazyliańskich wydaniach teologii moralnej, model funkcjonowania społecznego prowadził – jak zauważa amerykańska badaczka tematu Barbara Skinner – do rozwoju społeczeństw w duchu obywatelskości, w odróżnieniu od modelu proponowanego przez etyki prawosławne, zakładającego podporządkowanie suwerenowi i jego aparatowi władzy[9]. Otwartość na idee zachodnie oraz dążenie do wprowadzania wiernych w zachodnioeuropejski krąg wartości kulturowych i moralnych, po raz kolejny potwierdzają modernizacyjny charakter działania zakonników.

Współczesne wyobrażenie na temat kulturotwórczej roli zakonników opiera się nierzadko na mitologizacji czy stereotypizacji zjawisk. Celem badania jest więc przekazanie wiedzy na ten temat, co w założeniu prowadzić będzie do aktualizacji tych wyobrażeń, a w efekcie do zmiany percepcji roli bazylianów w rozwoju kultury bizantyjsko-słowiańskiej panującej na ziemiach ruskich dawnej Rzeczypospolitej i zobiektywizowania często pojawiających się stwierdzeń o latynizacji czy wręcz polonizacji tych ziem. Ukaże zarazem rolę pracy bazylianów jako czynnika wpływającego pozytywnie na rozwój kultury ruskiej. Z tego względu celem badania jest również ukazanie i analiza najistotniejszych czynników kształtujących tożsamość społeczności unickiej na ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej XVIII wieku. Częstym błędem w ocenie działalności bazylianów, należących do elity intelektualnej Kościoła grekokatolickiego, jest generalizowanie i wyciąganie wniosków na podstawie spuścizny wybranego ośrodka, bowiem zupełnie inaczej przedstawiała się sytuacja socjolingwistyczna i społeczno-polityczna ziem na północy i południu badanego obszaru, a co za tym idzie – inne działania podejmowali sami zakonnicy. Ma to również związek z różnymi uwarunkowaniami dotyczącymi losów same-

[8] Beata Lorens, *Bazylianie w prowincji koronnej*…, op. cit., s. 266.

[9] Barbara Skinner, *Wartości społeczne Kościoła unickiego w XVIII wieku*, [w:] *Geopolityczne miejsce Białorusi w Europie i świecie*, V. Bulhakau (red.), Warszawa 2006, s. 212 i 214.

go zakonu. Uświadomienie wagi tych czynników jest niezbędne. O ile część hierarchii prawosławnej Wielkiego Księstwa Litewskiego trwała w unii kościelnej od początku jej zawarcia, od roku 1617 tworząc Kongregację Trójcy Świętej, skupiającą w większości monastery bazyliańskie prowincji litewskiej, to południowa część wschodnich rubieży dawnej Rzeczypospolitej podporządkowała się wpływom Cerkwi unickiej dopiero w końcu XVII/pocz. XVIII wieku (diecezja przemyska 1691, lwowska 1700, łucka 1702). Na mocy ustaleń synodu w Zamościu w roku 1720 klasztory bazyliańskie z terenu unickich diecezji przemyskiej, lwowskiej, chełmskiej, włodzimierskiej, łuckiej i metropolitalnej kijowskiej miały tworzyć drugą kongregację, którą powołano w roku 1739 we Lwowie (Kongregacja pw. Opieki NMP). W roku 1743 roku do ich połączenia w jeden Zakon Ruski św. Bazylego Wielkiego (Ordo Santi Basilii Magni Ruthenorum). Składał się on z dwóch prowincji: litewskiej (pw. Trójcy Świętej) i polskiej, inaczej nazywanej koronną lub ruską (pw. Opieki NMP)[10]. W tym kontekście należy podkreślić, że procesy latynizacji i polonizacji życia cerkiewnego nastąpiły znacznie później w eparchiach, które dołączyły do unii dopiero w początku XVIII wieku[11], a więc na terenach prowincji koronnej zakonu.

Obserwacje te mają wsparcie w danych dotyczących sytuacji socjolingwistycznej wschodnich rubieży dawnej Rzeczypospolitej. Na północy tego obszaru ludność była bardziej spolonizowana, na południu, nawet w wielkich rodach szlacheckich w kontaktach domowych funkcjonował język ruski[12]. Przemawiałoby to raczej za tezą o odpowiednim gruncie do wspomnianej latynizacji życia cerkiewnego na obszarach dotkniętych w większym stopniu polonizacją życia kulturowego.

Biorąc pod uwagę całokształt pracy bazylianów na polu kultury, oświaty, nauki, kształtowania postaw moralnych i społecznych, ich

[10] Beata Lorens, *Bazylianie prowincji koronnej…*, op. cit. s. 32–37, 70. Po I rozbiorze Rzeczypospolitej przeprowadzono reorganizację struktur prowincji bazyliańskich w celu dostosowania granic prowincji do nowego podziału państwowego. Wydzielono wówczas cztery prowincje: litewską, białoruską, polską i galicyjską.

[11] Margarita A. Korzo, *Unia brzeska a literatura katechetyczna: kilka uwag w sprawie teologii unickiej od XVII do połowy XVIII wieku*, [w:] *Śladami unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło (red.), Lublin–Supraśl 2010, s. 64–80, s. 78.

[12] Іван Огієнко, *Історія української літературної мови*, Київ 1995, s. 95; Marzena Liedke, *Związki z możnymi oraz kontakty z Koroną jako przyczyny przemian językowych i kulturalnych szlachty ruskiej Wielkiego Księstwa Litewskiego w drugiej połowie XVI wieku*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne" 2(4)/1995, s. 16–21.

działalność można uznać za przejaw XVIII-wiecznej tendencji społeczno-kulturowej, tzw. „oświecenia chrześcijańskiego" (oświecenia katolickiego")[13], będącego, jak go określa ks. Stanisław Janeczek, swoistym, eklektycznym programowo konglomeratem idei uznawanych dzisiaj za typowe dla nowożytności, zwłaszcza typowego dla wieku XVIII empiryzmu i racjonalizmu[14].

Jednocześnie należy podkreślić silne osadzenie zakonników w kulturze ludowej, znajomość jej, rozumienie i odwoływanie się do jej wartości. Spektakularnym tego przejawem są drukowane przez bazylianów pieśni, które choć opracowane redakcyjnie, a niekiedy napisane przez samych zakonników, nawiązują do twórczości rodzimej, lokalnej. Odzwierciedleniem „zakorzenienia się" zakonników w kulturze swoich wiernych był też sposób organizacji klasztorów, które dzięki organizacji prac gospodarczych były samowystarczalne pod względem aprowizacji, a niekiedy wręcz przynosiły zyski. Bazylianie mieli przy klasztorach na przykład pasieki (tylko w Poczajowie – trzy), dochody ze sprzedaży miodu i produktów pszczelarskich stanowiły uzupełnienie kasy klasztornej[15]. Jako ciekawostkę można podać fakt, że w poczajowskich trebnikach z lat 1771 i 1786, w supraskim z roku 1736 i uniewskich trebnikach z lat 1739 i 1744[16] znajduje się nawet specjalny obrzęd święcenia pszczół i całych pasiek. W dużej mierze łączy się to z kulturą ruską, powiązaniem z własnymi tradycjami i światopoglądem. Jest to zarazem wyraz przynależności do społeczności lokalnej, co dziś określa się mianem „małych ojczyzn".

Warto odnotować, że analizie podlegają druki powstałe w szczególnym czasie, który zgodnie z zarysowaną wyżej teorią modernizacji można uznać za okres przejściowy: umowną cezurę czasową stanowi

[13] Szerzej: Stanisław Janeczek, *Oświecenie chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej*, RW KUL, Lublin 1994; Jan Kracik, *Ewangelicznie i rozumnie. Oświecenie katolickie*, „Znak" 12(451)/1992, s. 57–69; Irena Stasiewicz-Jasiukowa, *Rola oświeconego katolicyzmu w rozwoju myśli naukowej i pedagogicznej we wczesnym polskim Oświeceniu*, „Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki" 7/1998, z. 1, s. 79–92; Jan Czerkawski, *Filozofia a oświecenie chrześcijańskie w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne" 27/1979, z. 1, s. 259–264.

[14] Stanisław Janeczek, *Między naturą a kulturą? Hugona Kołłątaja koncepcja religii*, „Kultura i wartości" 2/2012, s. 5–18, 17.

[15] Beata Lorens, *Bazylianie w prowincji koronnej*…, op. cit., s. 200.

[16] Наталія Заболотна, *Видання почаївського Требника 1771 р. у відділі стародруків та рідкісних видань НБУВ*, „Наукові праці Національної Бібліотеки України імені В. І. Вернадського" 16/2006, s. 331–335, s. 334.

wiek XVIII – będący, jak powszechnie przyjmuje się w naukach zajmujących się historią i kulturą obszaru współczesnych Białorusi i Ukrainy, czasem zastoju w twórczości literackiej, okresem jałowym pod względem działalności kulturowej po złotych latach rozwoju w okresie staroukraińskim/starobiałoruskim. Dopiero koniec wieku XVIII miał się stać początkiem tworzenia nowej literatury opartej na językach ludowych. Jako moment odrodzenia literatury białoruskiej podaje się zazwyczaj pojawienie się utworów anonimowych: *Тарас на парнасе* czy *Энеіда навыварат*[17], a następnie utworów Jana Barszczewskiego, Hieronima Marcinkiewicza, Aleksandra Rypińskiego, Władysława Syrokomli, Jan Czeczota i in. W kontekście rozwoju literatury ukraińskiej orientacyjnie wskazuje się wydanie „Eneidy" Iwana Kotlarewskiego (1798) i twórczość Iwana Nekraszewicza[18] na Ukrainie Lewobrzeżnej oraz działalność Ruskiej Trójcy w Galicji i Ukrainie Zachodniej. Opinię tę podważają choćby nowo opisywane zabytki, charakteryzowane również w niniejszej publikacji. Dodatkowym celem analizy drukarstwa bazyliańskiego tego okresu jest więc dodanie argumentów przemawiających za tezą o ewolucyjnym i nieprzerwanym rozwoju języków i kultur ruskich.

Faktycznie, aż do początku XIX wieku ówczesne piśmiennictwo ukraińskie i białoruskie nie uznawało języka prostego za pełnoprawny język wypowiedzi literackiej: teksty w języku prostym można było znaleźć jedynie w literaturze tzw. niskiego stylu: poezji burleskowo-trawestacyjnej. Język ten nie był początkowo wykorzystywany do potrzeb kościelnych, literackich i społecznych. Zmiana tej sytuacji dokonywała się powoli, a dużą zasługę w tym procesie mają typografie bazyliańskie. Oryginalne i tłumaczone dzieła w języku ruskim, zbliżonym do

[17] Autorstwo napisanych po białorusku tekstów: *Тарас на парнасе* czy *Энеіда навыварат* przypisuje się czasem Wincentemu Rawińskiemu, szerzej: Браніслаў Плотнікаў, *Беларуская мова. Лінгвістычны кампендыум*, Мінск 2003, s. 64 i nast. Nie są one zresztą utworami najstarszymi – wcześniej pojawiały się anonimowe wiersze i gawędy, np. *Уваскрашэнне Хрыстова і сашэствіе яго ў ад*, *Тэатр*, *Праўда*, *Вясна*, *холад*, *перапала*, *Вось*, *які цяпер люд стаў*, *Гутарка Данілы са Сцяпанам*. Wśród wspomnianych utworów, język *Tarasa na parnasie* jest najlepiej opracowany. Por. Леў Шакун, *Гісторыя беларускай літаратурнай мовы*, Мінск 1966, s. 47. Podobnie było na ziemiach ukraińskich – twórczość indywidualną poprzedziło szereg utworów anonimowych. Por.: Віталій Русанівський, *Історія української літературної мови*, Київ 2002, s. 151.

[18] Віталій Русанівський, *Історія...*, op. cit., s. 151; *Literatura ukraińska*, oprac. M. Jakóbiec, Warszawa 1962, s. 70.

ówczesnego języka mówionego, podnosiły prestiż i potwierdzały adekwatność tego języka dla potrzeb Kościoła i literatury.

Celem badania w tym ujęciu jest więc weryfikacja wspomnianego wyżej, ukutego w latach 60. XX wieku i pokutującego do dziś przekonania o istniejącej przerwie (błrus. „заняпад", ukr. „занепад") czy zaniku tradycji – w związku z upadkiem kultur białoruskiej i ukraińskiej po złotym ich okresie rozwoju i odrodzenia się ich ponownie w końcu XVIII – początku XIX wieku. Wiek XVIII miałby być w tym ujęciu przysłowiową „czarną dziurą" w rozwoju kultury Białorusi i Ukrainy. W tym kontekście celem badania jest dodanie kolejnych argumentów do twierdzenia o ewolucyjnym i nieprzerwanym rozwoju tych kultur. Wiek XVIII nie był bowiem jałowy pod względem twórczości. Ewidentnie, w związku z brakiem norm ortograficznych nastąpił nieunikniony kryzys objawiający się spadkiem produkcji drukarskiej w języku i piśmiennictwie, co nie oznacza jednak, że kultura czy działalność kulturowa również były w całkowitym regresie (przeczy temu choćby rozwój sztuki zdobienia ksiąg czy architektura). W efekcie, początek – uznanego za dokonany w końcu XIX wieku – procesu ukraińskiego odrodzenia narodowego[19] należy przesunąć do przynajmniej połowy XVIII wieku, parędziesiąt lat przed ukazaniem się pracy Kotlarewskiego.

Celem podstawowym badania jest więc przybliżenie się do odpowiedzi na pytanie o kulturotwórczą rolę języka ruskiego. Bazylianie popularyzowali go jako w pełni odpowiedni do potrzeb kulturowych. Potoczną ruszczyznę traktowali jako równoprawny z polszczyzną środek komunikacji z duchownym (ergo – Bogiem). Język ten, prosta mowa, miał być nie tylko środkiem, ale i celem misji bazyliańskiej, o czym świadczą przedmowy do druków, w których sugerowano, by wykorzystywać je jako elementarze do nauki języka, na wzór katechizmów służących do nauki cerkiewszczyzny czy polszczyzny. Niezbędnym do realizacji tego zadania jest więc nie tylko opis tego języka, ale również wskazanie jego funkcji, poprzez znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy druki w języku ruskim odpowiadają treściowo tekstom polskojęzycznym, czy w języku cerkiewnosłowiańskim.

Mimo coraz większego zainteresowania okresem XVIII wieku w badaniach kultury Europy Środkowo-Wschodniej, stan wiedzy jest

[19] Leonid Zaszkilniak, *Stosunki polsko-ukraińskie na przełomie XIX i XX wieku. Zarys problematyki,* „Biuletyn Ukrainoznawczy" 6/2000, s. 36.

wciąż daleki od pełnego: brakuje m.in. monograficznego opisu języka tego okresu. Nieliczne analizy są rozproszone, często trudno dostępne (niedrukowane rozprawy doktorskie, habilitacyjne, publikowane fragmentarycznie w postaci artykułów), charakteryzują ponadto wybrane zagadnienia[20]. W związku z odczuwalnym chaosem w opisie i zbiorze źródeł (istniejące bibliografie często nie podają wszystkich wydań ruskojęzycznych) pojawiła się potrzeba zebrania wszystkich dostępnych ruskojęzycznych wydań bazyliańskich, a ich skrócony spis zawarto w aneksie do niniejszej pracy.

Jest przy tym oczywistym, że określenie „wiek XVIII" jako wskazywany zakres czasowy opisu jest pojęciem umownym, niejednokrotnie sztywne granice wyznaczone przez pierwszy i ostatni rok wieku muszą być przekroczone dla uzupełnienia oraz wyjaśnienia niektórych opisywanych zagadnień. Ma to ścisły związek m.in. z historią drukarni bazyliańskich i unickim okresem ich działalności.

W kontekście analizy językowej tekstów należy zauważyć, że ze względu na brak kodyfikacji języka[21] oraz idącą za tym praktykę, polega-

[20] W zakresie leksyki na przykład, poza dużymi opracowaniami typu podręcznikowego, autorstwa m.in. Wasyla Nimczuka (por. Василь Німчук, *Історія української мови: Лексика і фразеологія*, Київ 1983; Василь Німчук, *Давньоруська спадщина в лексиці української мови*, Київ 1992) istnieje wiele opracowań stworzonych według określonego klucza metodologicznego: wybranej grupy leksyki, wybranych zabytków czy grup zabytków, takich autorów jak: Є. Чернов, А. Бурячок, В. Винник, М. Кочерган, П. Чучка, Л. Гнатюк, М. Чікало, Г. Наєнко, І. Сабадош, Г. Войтів, С. Бібла, Л. Бойко, Б. Стецюк, Г. Дидик-Меуш, Н. Пуряєва, О. Зелінськаксика, Ф. Ткач, Л. Батюк, Т. Молодід З. Копистенського, В. Горобець, М. Худаш і in. Szerzej: Роман Кисельов, *Лексика української мови в почаївських виданнях XVIII – першої третини XIX ст.* [Текст]: дис. канд. філол. наук: 10.02.01, Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. Київ 2005, poz. ДС97123, sygn. НБУВ. Ш141.14-03. Podobnie rzecz się ma z opracowaniem języka na innych jego poziomach.

[21] Pierwsze próby kodyfikacji i spisania języka ukraińskiego pojawiły się na początku XIX wieku. Wśród jej prekursorów można wymienić Oleksego Pawłowskiego (Олексій Павловський, *Граматика Малороссійсскаго нарѣчия...*, Ст. Петербург 1818) czy późniejsze działania Jewhena Żelechiws'kiego (Євген Желехівський, *Малоруско-німецький словар*, Львів 1886). W roku 1893 wyszła we Lwowie *Gramatyka ruska* Stefana Smal-Stockiego i Teodora Gartnera (*Руська граматика* Степан Смаль-Стоцький, Федор Ґартнер). W latach 1907–1909 został opublikowany *Słownik języka ukraińskiego* Borysa Hrynczenki (*Словарь украинскаго языка*), uznany za wzorcowy na całym terenie dzisiejszej Ukrainy. W styczniu roku 1919 powołano komisję do spraw ortografii, która opracowała zasady ortografii języka ukraińskiego (*Головніші правила українського правопису*). Próby opisu języka bia-

jącą na stosowaniu przez redaktorów sobie właściwych zabiegów opracowania języka, zasadnym byłoby zapewne dokonanie opisu języka każdego wydania oddzielnie. Wstępną analizę przeprowadzono więc osobno, ale ze względu na podobieństwo realizacji faktów językowych – są one omówione wspólnie, by nie powtarzać tych samych wniosków. Zebrane w ten sposób spostrzeżenia stanowią próbę opisu tradycji piśmienniczej opartej na tzw. prostej mowie, funkcjonującej na ziemiach ruskich dawnej Rzeczypospolitej (białoruskich i ukraińskich) od połowy XVI do końca XVIII wieku[22]. Wszelkie odstępstwa od ogólnych tendencji, warte uwagi wyjątki czy specyficzne realizacje poszczególnych faktów językowych omówiono na marginesie rozważań na temat głównych tendencji.

Badanie niniejsze obejmuje teksty, które z założenia napisane były w języku ruskim. Poza sferą zainteresowań pozostały teksty w języku cerkiewnosłowiańskim z pojawiającymi się w nich w sposób niesystemowy fonetycznymi, morfologicznymi czy leksykalnymi cechami języka ruskiego[23], gdyż wnioskowanie metodą analiz językowych zabytków z okresów dawniejszych, w przypadku źródeł XVIII-wiecznych jest bezprzedmiotowe. Chodzi tu bowiem o odtworzenie stanu języka potocznego tego okresu (nie zaś opisywanie po raz kolejny elementów języka tzw. „staroksiążkowego").

Ze względu na zróżnicowanie tekstów pod względem objętości, zastosowanie metody statystycznej mija się z celem: niezarejestrowana cecha w jednym dużym tekście powodowałaby nieprawdziwy obraz jej

łoruskiego rozpoczął w monumentalnej pracy *Białorusini* (*Белоруссы)* Jefim Karski. W r. 1870 ukazał się w Petersburgu *Словарь белорусского наречия* Iwana Nosowicza (Иван Носович, *Словарь белорусского наречия*, Ст. Петербургь 1870). Ważną rolę na drodze do kodyfikacji języka białoruskiego odegrały gazety: *Наша Доля* (1906) i *Наша Ніва* (1915). Pierwszą gramatyką języka białoruskiego była *Gramatyka języka białoruskiego dla szkół* (*Беларуская граматыка для школ*) Bronisława Taraszkiewicza, wydana w r. 1919 w Wilnie.

[22] W niniejszej pracy termin „ruski": kultura ruska, ziemie ruskie itp. będzie używany dla wspólnego określenia różnych przejawów czy wytworów kultury dzisiejszych Białorusinów i Ukraińców. Dodatkowo pojawiające się w tekście określenia Rusin, Rusini odwołuje się do dawnych Ukraińców i Białorusinów, którzy tę dawną nazwę stosowali jeszcze w XIX wieku.

[23] Por. np. *Ecphonemata Liturgiey Greckiej*… Pachomiusza Ochilewicza, Szerzej na temat języka zabytku: Anna Bolek, *Unicki wariant cerkiewszczyzny w bazyliańskim wydaniu „Ecphonemata Liturgiey Greckiej" Pachomiusza Ochilewicza*, [w:] *Słowo u Słowian. Wpływ języków sąsiadujących na rozwój języka ukraińskiego. Studia leksykalne*, A. Budziak, W. Hojsak (red.), Kraków 2016, s. 62–75.

odzwierciedlenia. Dlatego badania ilościowe lepiej w danym przypadku zastąpić jakościowymi, a ewentualne statystyki występowania wybranych zjawisk ukazywać na bazie konkretnych tekstów.

Najpełniejszy opis analizowanych źródeł był możliwy tylko dzięki podejściu interdyscyplinarnemu, czerpiącemu z doświadczeń nauk bibliologicznych, historycznych, a także kulturoznawstwa, literaturoznawstwa (analiza kontekstualna z wykorzystaniem metod komparatystyki), językoznawstwa (w tym socjolingwistyki i badań dialektologicznych i językoznawstwa diachronicznego). W celu prezentacji i analizy materiału wykorzystano metody opisową i porównawczą. Są one ujęte w badawczej perspektywie długiego trwania, procesualności historiografii modernistycznej (koncepcja *longue durée* Fernanda Braudela[24]), zgodnie z przeświadczeniem, że zmiany w sferze kultury (w tym w literaturze, a w niniejszym ujęciu przede wszystkim w kulturze chrześcijańskiej) następują wolniej niż zmiany polityczno-gospodarcze, co każe je analizować w znacznie dłuższym okresie[25].

Poszczególne elementy monografii były już prezentowane w ramach artykułów dogłębniej analizujących często sygnalizowane tu tylko problemy.

W pracy zastosowano dwa rodzaje przypisów. Podstawowym odnośnikiem są przypisy dolne, jednak dla zachowania przejrzystości tekstu odstąpiono od tej zasady w przypadku przykładów z ruskojęzycznych tekstów źródłowych. Odnośniki źródłowe skonstruowane są w następujący sposób: litery oznaczają skrót tytułu, liczby – rok wydania dzieła, po dwukropku natomiast podano kartę, na której zamieszczony jest przykład. Ze względu na brak jednolitej paginacji tekstów, podane są tu bądź konkretne strony, bądź – w przypadku tekstów zawierających jedynie numerację kart – zastosowano zasadę wskazania strony z numerem, a kolejną stronę karty oznacza się symbolem v – verte; numery druków niezawierających oznaczenia stron zostały podane na podstawie przeliczenia kolejnych stron z adnotacją nlb. – nieliczbowany.

Z powodów technicznych pisownia tytułów i przykładów ruskojęzycznych została uproszczona, pomijano m. in. niektóre występujące

[24] Fernand Braudel, *Historia i nauki społeczne – długie trwanie*, [w:] idem, *Historia i trwanie*, tł. B. Geremek, Warszawa 1971, s. 46–89.

[25] Krzystof Baliński, *Rewolucyjna wizja historiografii nowoczesnej*, http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,3256 (dostęp: 08.06.2016).

w tekstach litery greckie (np. omega przekazywana jest za pomocą litery o), które nie miały odrębnego znaczenia artykulacyjnego.

Część tytułów została przekazana w tłumaczeniu na język polski (np. *Siemię Słowa Bożego*); część zaś za pomocą transliteracji. Kierowano się prawdopodobną wymową tekstów w ośrodku, w którym powstały.

Nawiązując do postulowanej w ramach przyjętej perspektywy badawczej konieczności opisu w długim okresie warto przy okazji ustalić pewne kwestie terminologiczne. W nauce polskiej, funkcjonują różne terminy na określenie wspólnoty wschodnich katolików: m.in. Kościół greckokatolicki, Kościół unicki, Wschodni Kościół katolicki czy nowe Kościół bizantyńsko-ukraiński. W pracy stosowane są dwa pierwsze. Z dwóch ostatnich zrezygnowano ze względu na niekonkretność (Wschodni Kościół katolicki może być stosowany dla wszystkich kościołów wschodnich: orientalnych czy prawosławnych, które zjednoczyły się z Rzymem), bądź nieadekwatność (określenie Kościół bizantyńsko-ukraiński nie obejmuje analizowanej w monografii spuścizny powstałej na ziemiach białorusko-ukraińskich). I tu jednak nie może obejść się bez zastrzeżenia. W dyskusji na temat nazewnictwa obrządku pojawiają się głosy, że określenie unicki, bywa odbierane jako pejoratywne, a do tego powinno odnosić się jedynie do pierwszego pokolenia wschodnich katolików: prawosławnych, którzy dokonywali aktu unii z Kościołem katolickim[26]. Termin Kościół greckokatolicki pojawił się jednak stosunkowo późno, został wprowadzony przez cesarzową Marię Teresę dla wyodrębnienia katolików pod względem obrządku łacińskiego i greckiego. Nie jest więc do końca adekwatny do opisu obrządku w I poł. XVIII wieku. Pamiętając o wspomnianych niuansach, w pracy zdecydowano stosować oba terminy jako synonimiczne i neutralne.

[26] Marek Melnyk, *Łacińskie tradycje w Kościele greckokatolickim*, „Acta Polono-Ruthenica", 6/2001, s. 201–209, s. 201.

Rozdział I

Drukarstwo bazyliańskie na tle sytuacji kulturowo-językowej ziem ruskich w XVIII wieku

Sytuacja socjolingwistyczna ziem białorusko-ukraińskich w XVIII wieku

Rzeczpospolita Obojga Narodów – wbrew nazwie – nie była państwem jedynie dwóch narodów. Prawo do jej spuścizny kulturowej mają nie tylko Polacy i Litwini, ale również dzisiejsi Ukraińcy i Białorusini. Przedstawicieli różnych narodowości, w dzisiejszym rozumieniu tego słowa, w dawnej Rzeczypospolitej było zresztą znacznie więcej – żeby wymienić choćby Niemców, Tatarów czy Żydów. Pewne nieporozumienia związane z nazwą organizacji państwowej wynikają z ówczesnego rozumienia terminu „naród", który w XVIII wieku definiowano jako ludność zamieszkującą dane państwo niezależnie od jej pochodzenia. W tym kontekście narodowość była tożsama z obywatelstwem. Nazwa Rzeczpospolita Obojga Narodów nie budziła więc sprzeciwu Rusinów (przodków dzisiejszych Białorusinów, zamieszkujących dawne Wielkie Księstwo Litewskie i dzisiejszych Ukraińców z Królestwa Polskiego). Znakomitym odzwierciedleniem tej świadomości jest znane określenie Stanisława Orzechowskiego Gente Ruthenus, natione Polonus czy

bardziej znana inwokacja: „Litwo, ojczyzno moja", autorstwa polskiego wieszcza narodowego Adama Mickiewicza. W tym ujęciu, Polakiem mógł być zarówno Rusin, jak i Litwin zamieszkujący tereny koronne. Dodatkowo „polskość" – poza wyznacznikiem terytorialnym, była utożsamiana z pochodzeniem stanowym i oznaczała przynależność do narodu szlacheckiego Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

W związku z istniejącą w Rzeczypospolitej mozaiką etniczną, na ziemiach białoruskich i ukraińskich w XVIII wieku panowała złożona sytuacja językowa: greki, łaciny i cerkiewnosłowiańszczyzny używano w wąskich sferach (piśmiennictwo religijne, nauka), na co dzień stosowano zaś mowę polską i ruską (prostą), będącą podstawowym środkiem komunikacji Rusinów.

Złożony problem świadomości narodowej mieszkańców XVIII-wiecznej Rzeczypospolitej (m.in. zasygnalizowana „wieloszczeblowość" świadomości narodowej mieszkańców dawnej Rzeczypospolitej[1]) od dawna budzi zainteresowanie nie tylko historyków, socjologów, ale również kulturoznawców, lingwistów i przedstawicieli innych dziedzin. Wystarczy przypomnieć zgłoszony w przededniu II wojny światowej postulat Stanisława Kota[2] dotyczący konieczności opracowania zagadnienia narodowego, zwłaszcza w kontekście niepolskich mieszkańców dawnej Rzeczypospolitej. Liczne prace na ten temat pojawiły się w latach 90. ubiegłego stulecia[3].

[1] Szerzej na ten temat: Juliusz Bardach, *Wieloszczeblowa świadomość narodowa na ziemiach litewsko-ruskich Rzeczypospolitej* [w:] *Krajowość – tradycje zgody narodów w dobie nacjonalizmu: materiały z międzynarodowej konferencji naukowej w Instytucie Historii UAM w Poznaniu (11–12 maja 1998)*, J. Jurkiewicz (red.), Poznań 1999, s. 11–34.

[2] Por. Stanisław Kot, *Polska złotego wieku a Europa. Studia i szkice*. Warszawa 1987; S. Kot, *Świadomość narodowa w Polsce w XV–XVI wieku*, „Kwartalnik Historyczny", 1938, s. 15–33.

[3] Problem podejmowali m.in. Józef Chlebowczyk, Władysław Wielhorski, Cezaria Baudouin de Courtenay-Jędrzejewiczowa, Juliusz Bardach. Juliusz Bardach rozwija problem w odniesieniu do ziem litewsko-ruskich Rzeczypospolitej, wskazuje również podstawową bibliografię tematu. Problem ten porusza również m.in. Teresa Chyczewska-Hennel, Andrzej A. Zięba, Henryk Litwin. Por. Juliusz Bardach, *Wieloszczeblowa świadomość narodowa na ziemiach litewsko-ruskich Rzeczypospolitej*, [w:] *Krajowość – tradycje zgody narodów w dobie nacjonalizmu: materiały z międzynarodowej konferencji naukowej w Instytucie Historii UAM w Poznaniu (11–12 maja 1998)*, J. Jurkiewicz (red.), Poznań 1999, s. 11–34; Teresa Chyczewska-Hennel, *Gente Ruthenus – Natione Polonus*, „Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze", 6–7/1998, Warszawa

Ewolucja znaczenia pojęcia *naród*, w kierunku dzisiejszego określenia odrębnej grupy etnicznej, pojawiła się później – w XIX wieku. Miało to związek z formowaniem się tożsamości narodowej, opartej na wspólnocie kulturowej i dążeniach do utworzenia samodzielnych państw, które ziściły się w XX wieku. W procesie tym nie da się przecenić roli wspólnoty językowej, języka. Jego znaczenie podkreślał m.in. Józef Chlebowczyk, który wyróżnił specyficzny środkowo-wschodnioeuropejski model tworzenia się wspólnoty państwowej opartej na wspólnocie narodowej, scementowanej wspólnym językiem. Wspólnota językowa w tym ujęciu prowadziła do wytworzenia się wspólnoty narodowej, co skutkowało dalszymi wysiłkami w celu utworzenia wspólnoty państwowej. Schemat ten – odrębny od modelu formowania się tożsamości narodowej w Europie Zachodniej (wspólnota państwowa > wspólnota językowa > wspólnota narodowa) – na pierwsze miejsce wysuwa język grupy etnicznej[4]. Został on wpisany w teorię narodu kulturowego (formującego się bez państwa, a dążącego do ukształtowania państwowości, opartego na wspólnocie kulturowej, odwołującego się do pochodzenia i opartego najczęściej na języku) i narodu państwowego/politycznego, rozumianego jako polityczna wspólnota obywateli, ukształtowana w już istniejącym państwie (stąd pojęcie obywatelstwa, ignorujące różnice etniczne, a więc i znaczenie języka; przynależność do narodu państwowego może stanowić akt wyboru)[5].

1998, s. 35, 44; Teresa Chyczewska-Hennel, *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII wieku*, Warszawa 1985; Andrzej A. Zięba, *Gente Rutheni, natione Poloni. Z problematyki kształtowania się ukraińskiej świadomości narodowej w Galicji*, „Prace Komisji Wschodnioeuropejskiej PAU", t. II, R. Łużny, A.A. Zięba (red.), Kraków 1995, s. 61–77; Henryk Litwin, *Przynależność narodowa alumnów Seminarium Papieskiego w Wilnie 1582–1798. Przyczynek do badań nad świadomością narodową w Rzeczypospolitej w czasach nowożytnych*, [w:] *Między Wschodem i Zachodem. Rzeczpospolita XVI–XVIII w. Studia ofiarowane Zbigniewowi Wójcickiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, T. Chyczewska-Hannel, M. Kulecki, H. Litwin, M.P. Makowski, J. Tazbir (red.), Warszawa 1993, s. 61–65.

[4] Józef Chlebowczyk, *Procesy narodowotwórcze we wschodniej Europie środkowej w dobie kapitalizmu (od schyłku XVIII do początków XX wieku)*, Warszawa 1975, s. 10–15, 31–36, 41–48, 64–70.

[5] Por. Józef Chlebowczyk, *Świadomość historyczna jako czynnik narodotwórczy. Zarys problematyki teoretycznej*, Katowice 1975; Józef Chlebowczyk, *O prawie bytu małych i młodych narodów*, Katowice 1983; Antonina Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996.

Prosta mowa

Problem prostej mowy, będącej podstawowym językiem komunikacji na wschodnich rubieżach dawnej Rzeczypospolitej od dawna stanowi przedmiot dyskusji lingwistów. Badacze spierają się zarówno o nazwę tego języka, jego formę i funkcje, geografię jego występowania czy genezę. Trudno się przy tym oprzeć wrażeniu, że dyskusja ta przybiera niekiedy charakter spekulacyjny, a przez to wręcz jałowy. Przyczyną tego może być dążenie do systematyzacji tego zjawiska w ramach norm współczesnej nauki i zgodnie z jej klasyfikacją, bez brania pod uwagę rozumienia i nadawania innych funkcji terminom, które stosowali ówcześni pisarze (podejście takie zostało już dawno zarzucone w naukach społecznych, dzięki czemu np. termin „naród" w XVIII wieku wiąże się z kategoriami politycznymi, nie zaś – w dzisiejszym rozumieniu – z etnicznymi). Nie wdając się w szczegółową charakterystykę owego „języka pospolitego", jego zasięgu czy podłoża dialektalnego[6], warto przypomnieć kilka kwestii z nim związanych. Mimo dobrej świadomości językowej i umiejętności rozróżniania dialektów i gwar lokalnych XVI- i XVII- i nawet XVIII-wieczni pisarze pochodzący z ziem (wedle dzisiejszego podziału) białoruskich czy ukraińskich przyjmowali funkcjonujące obiegowo określenia języka, którym się posługiwali: język ruski, ruska mowa, prosta mowa, a nawet prosta ruska mowa i stosowali zamiennie, co mogłoby świadczyć, że dla nich terminy te były synonimiczne. Pojawiają się jednak liczne koncepcje, wedle których były to dwa różne warianty ogólnego języka zachodnioruskiego. Co znamienne dla tej dyskusji, nie ma też zgody co do terminu zachodnioruski, zastosowanego pierwotnie przez Jefima Karskiego w znaczeniu węższym, dla określenia języka starobiałoruskiego[7]. Negujący ten termin badacze wskazują, że nie ma on analogii do innych określeń typu: wschodnioruski czy północnoruski[8].

[6] Szerzej na ten temat patrz: Міхаель Мозер, *Что такое простая мова?* „Studia Slavica Hung", 47(3–4)/2002, s. 221–260; Władimir Miakiszew, *Język Statutu Litewskiego 1588 r.,* Kraków 2008, s. 8–40; por. też: Joanna Getka, *Język „Nauk Parafialnych" (1794) – ukraiński wariant prostej mowy końca XVIII wieku*, Warszawa 2012, s. 17–25.

[7] Ефим Карский, *Что такое древнее западнорусское наречие*; [w:] *Труды по белорусскому и другим славянским языкам*, Москва 1962, s. 253–263; por. też Алексей Соболевский, *Лекции по истории русского языка*, Москва 1907, s. 2, 17.

[8] Choć terminem „południoworuski" w znaczeniu „języka ukraińskiego" posługuje się w swoich pracach Mychajło Maksymowicz. Za: Stefan Kozak, *Z dziejów*

Dodatkowo, ze względu na to, że zabytki zachodnioruskie powstawały często poza etnicznymi ziemiami białoruskimi i zawierały cechy zasadniczo wspólne dla dialektów białoruskich i ukraińskich, uzasadnionym wydaje się przyjąć, że w równym stopniu termin ten odnosi się do języka Białorusinów, jak i Ukraińców[9]. Inną kwestią jest występowanie i przewaga w tych tekstach charakterystycznych cech dwóch odrębnych systemów językowych – białoruskiego bądź ukraińskiego[10], dzięki czemu w zabytkach XVII- i XVIII-wiecznych można w miarę jednoznacznie określić przynależność językową utworu[11]. W kontekście dyskusji na temat języka zachodnioruskiego warto wspomnieć zaproponowaną przez Leszka Bednarczuka binarną klasyfikację wschodniosłowiańskiego obszaru językowego. Zgodnie z nią należy – w ramach językowego obszaru Słowiańszczyzny Wschodniej – wyróżniać grupę wschodnioruską, uformowaną na terenie Wielkiego Księstwa Moskiewskiego, Rusi Moskiewskiej, reprezentowaną przez język rosyjski oraz zachodnioruską, w niniejszym opracowaniu nazywaną po prostu „ruską", formowaną na

Ukrainy. Religia. Kultura. Myśl społeczna. Studia i szkice, Warszawa 2006, s. 130 i nast. Por. też: Віктор Мойсієнко, *Фонетична система українських поліських говорів XVI–XVII ст*. Монографія, Житомір 2006, s. 72–73.

[9] Лукія Гумецька, *Нарис словотворчої системи української актової мови XIV–XV ст.*, Київ 1958, s. 332–336; Іван Огієнко, *Українська літературна мова*..., op. cit., s. 89–90; Павло Плющ, *Нариси з історії української літературної мови*, Кійов 1958, s. 130; Павло Плющ, *Історія*..., op. cit., s. 140; Уладзімір Анічэнка, *Беларуска-ўкраінскія пісьмова-моўныя сувязі*, Мінск 1969, s. 17.

[10] Леў Шакун, *Гісторыя беларускай літаратурнай мовы*, op. cit., s. 42; Віктор Мойсієнко, *Фонетична система українських поліських говорів XVI–XVII ст*. Монографія, op. cit., s. 65.

[11] Dla zabytków języka ukraińskiego wyznacznikami mogą być próby odzwierciedlenia ikawizmu, ukawizmu, mieszania i-ы. Dla zabytków białoruskich markerami mogą być zapisy twardego [c] i [r], mieszania ѣ – e, akania, ciekania czy dziekania. O ile jednak cechy typowe dla języka ukraińskiego znajdują odzwierciedlenie w zabytkach, to białoruskie akanie, ciekanie i dziekanie w zabytkach niemal nie występuje. Stąd też – jak zauważa Wiktor Mojsijenko, paradoksalnie, za zabytki starobiałoruskie białoruscy uczeni przyjęli przyjmować te utwory, w których brak jest cech ukraińskich. Por. Віктор Мойсієнко, *Фонетична система*..., op. cit., s. 348. Takie kryteria identyfikacji zabytków starobiałoruskich rzeczywiście proponuje Jefim Karski, jednak z zaznaczeniem, że dotyczy to tylko dzieł stworzonych na ziemiach ukraińskich. Por. Ефим Карский, *Белорусы,* t. 3. *Очерки словесности белорусского племени. Старая западнорусская литература*, Петроград 1921, s. 16. Podczas analizy zabytków należy ponadto pamiętać o gwarach białoruskich i ukraińskich, w których nierzadko przenikają się cechy obydwu języków (np. obecność twardego [r] w ukraińskich gwarach Polesia).

Rusi Halicko-Wołyńskiej, w Wielkim Księstwie Litewskim i Rzeczpospolitej (Rusi Litewskiej i Koronnej). Grupa zachodnioruska – co zrozumiałe – rozpada się na dwie podgrupy: północną – białoruską i południową – ukraińską[12]. Teorię tę można rozciągnąć na większość zjawisk kulturowych na obszarze Słowiańszczyzny Wschodniej. Wspólne funkcjonowanie ziem polskich, białoruskich i ukraińskich w ramach dawnej Rzeczypospolitej oraz wybór religijny (Unia Brzeska) uzasadniają bowiem wydzielenie osobnego kulturowego obszaru zachodnioruskiego o wyraźnie odmiennych tendencjach kulturowych od obszaru wschodniego – rosyjskiego.

W niniejszej monografii, w ślad za autorami XVI i XVII wieku, pojęcia prosta mowa i język ruski będą traktowane synonimicznie, mimo że obok najprostszych definicji, że był to *język pisany odrębny od cerkiewszczyny i polszczyzny przez nasycenie fonetyki i słownictwa elementami żywego języka ludowego*[13], pojawiają się również teorie, wedle których ruska i prosta mowa stanowią warianty wspomnianego wyżej ogólnego języka zachodnioruskiego. Władimir Miakiszew twierdzi, że o ile termin język ruski został stworzony przez ówczesne elity intelektualne dla odróżnienia swojego języka od polszczyzny, to prosta mowa stała w opozycji do cerkiewszczyzny[14]. Teorie sugerujące istnienie dwóch systemów: języka ruskiego i prostej mowy wskazują różne ich zastosowanie: prosta mowa miała być językiem literatury, język ruski był językiem kancelarii i aktów prawnych (m.in. Pawło Pluszcz, Władimir Miakiszew, Michael Moser)[15]. Pokrywa się to po części z teorią gatunkowej dyferencjacji cech językowych zabytków, wedle której w piśmiennictwie administracyjno-prawnym dominują cechy białoruskie, w tekstach literackich zaś – ukraińskie[16]. Zakres użycia terminu język

[12] Leszek Bednarczuk, *Czy istnieją języki zachodnioruskie?* [w:] *Polsko-białoruskie związki językowe, literackie, historyczne i kulturowe*, M. Kondratiuk, B. Siegień (red.), Białystok 2004, s. 138.

[13] Tadeusz Lehr-Spławiński, Przemysław Zwoliński, Stefan Hrabec, *Dzieje języka ukraińskiego w zarysie,* Warszawa 1956, s. 30; por. też: A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, Warszawa 1950, t. 2, s. 358.

[14] Władimir Miakiszew, *Język Statutu Litewskiego 1588 r.…,* op. cit., s. 38–39.

[15] Sam epitet „prosta" czynił niemożliwym wykorzystanie „mowy" w dokumentach oficjalnych. Михаель Мозер, *Что такое простая мова?…*, op. cit., s. 237; Павло Плющ, *До питання про так звану „просту мову" XVI–XVIII ст. на Україні*, [w:] *Питання історичного розвитку української мови*, Харьків 1962, s. 27–34; Władimir *Miakiszew*, *Język Statutu Litewskiego 1588 r. ...*, op. cit. s. 38–39.

[16] Władimir Miakiszew*, Język Statutu Litewskiego 1588 r.…*, op. cit. s. 33.

ruski był przy tym według W. Miakiszewa szerszy, występuje zarówno w tekstach literackich jak i prawnych[17].

Równolegle funkcjonuje pogląd, że prosta mowa stanowiąca kontynuację języka ruskiego, była używana na ziemiach ukraińskich po XVI w. (Pawło Pluszcz, Jurij Szewelow[18]). Tego typu spostrzeżenia nie znajdują jednak pokrycia ani w wypowiedziach dawnych autorów, ani w tekstach z tego okresu, w których – niezależnie od przynależności gatunkowej i czasu wydania można znaleźć sformułowania prosta mowa czy język ruski.

Większość badaczy rozciąga zasięg jej występowania na ziemie białorusko-ukraińskie, uznając ją za twór ponadregionalny, zrozumiały przez Białorusinów i Ukraińców[19], choć równolegle funkcjonują określenia starobiałoruski[20] bądź staroukraiński[21]. Jako język ponadregio-

[17] Ibidem, s. 38–39.

[18] *„Ruska mowa", w rzeczywistości była wspólnym językiem literackim dla Białorusinów i Ukraińców..., funkcjonującym w XIV–XVI ww., aż do pojawienia się na Ukrainie tzw. „prostej mowy".* Por. Павло Плющ, *Історія...*, s. 140; Юрій Шевельов, *Історична фонологія української мови*. Переклад з англійського видання Сергія Вакуленка та Андрія Даниленка (Shevelov G.Y. A *Historical Phonology of the Ukrainian Language*. Heidelberg, 1979), Харьків 2002, s. 719.

[19] Por. Міхаель Мозер, *Что такое простая мова?* op. cit., s. 211, por. też: Władimir *Miakiszew, Język Statutu Litewskiego 1588 r…*, op. cit., s. 20, 38–39; Лукія Гумецкая, *Вопросы украинско-белорусских языковых связей древнего периода*, „Вопросы языкознания" 2/1965, s. 44; Koji Morita, *Związek prostej mowy na dawnych Kresach Wschodnich z prostą mową w Wielkim Księstwie Litewskim. Uwagi terminologiczne*, [w:] *Wielojęzyczność i wielokulturowość na pograniczu polsko-wschodniosłowiańskim*, Z. Abramowicz (red.), „Studia Slawistyczne" 3/2002, s. 147–153; Віктор Мойсієнко, *Фонетична система українських поліських говорів у XVI–XVII ст. Монографія*. Житомир 2006, s. 77; Павло Плющ, *Історія...*, op. cit., s. 140; Віталій Русанівський, *Історія української літературної мови*, Київ 2002, s. 65.

[20] Ефим Карский, *Что такое древнее западнорусское наречие*, op. cit., s. 253–263, s. 262; Ян Станкевіч, *Гісторыя беларускага языка*, Вільня 1939, s. 4; W pracach Arkadzia Żurawskiego czy Uładzimira Świażyńskiego występują też określenia, wzbogacone o dodatkowe epitety: literacki, czy *literacki pisany*, por. Аркадзь Журавский, *Деловая письменностьв системе старобелорусского языка* «Восточнославянское и общее языкознание», Москва 1978, s. 185–191; Уладзмір Свяжынскі, *Праблема ідэнтыфікацыі афіцыйнай мовы Вялікага Княства Літоўскага*, „Metriciana", vol. I, Мінск 2001, s. 109–111.

[21] Pawło Żytecki określał ten język jako *małoruski książkowy*, por. Павло Житецький, *Очерк литературной истории малорусскаго наречія въ XVII и XVIII вв.*, cz. I, Київ 1889, s. 40, inni badacze ukraińscy nazywali go m.in. *ukraińskim językiem literackim, ukraińskim językiem pisanym, staroukraińskim językiem literacko pisanym,*

nalny prosta mowa musiała być w jakiejś części wytworem sztucznym. Opisując ją, Borys Uspienskij zauważa, że różni się ona zarówno od cerkiewszczyzny, jak i żywego języka Białorusinów i Ukraińców: *prosta mowa daleka jest tak od cerkiewnosłowiańszczyzny, jak i żywych języków białoruskiego i ukraińskiego. Jednak język ten, w odróżnieniu od języka cerkiewnosłowiańskiego, zawiera niepodlegający dyskusji substrat języka mówionego, który podlega sztucznemu „uliteraturowieniu" dzięki – po pierwsze cerkiewizacji, po drugie – polonizacji. Idąc tym tropem – można wydzielić dwa typy prostej mowy – ukraiński i białoruski: ukraiński wariant jest bardziej scerkiewizowany, białoruski – spolonizowany*[22]. Przy okazji warto doprecyzować przyczynę nazwania ukraińskiego wariantu prostej mowy scerkiewizowanym i białoruskiego – spolonizowanym. Wynika to z szansy, które dawała opracowana już ortografia tych języków na odzwierciedlenie cech żywych języków białoruskiego i ukraińskiego. Zdaje się bowiem, że stosowanie kalek z języka polskiego (dla piśmiennictwa białoruskiego), bądź wzorowanie się na piśmiennictwie cerkiewnosłowiańskim – recerkiewizacja tekstów (dla tradycji ukraińskiej) było środkiem dla odzwierciedlenia rodzimych cech języka – nie zaś celem redaktorów (polegającym na polonizacji czy cerkiewizacji tekstów).

Co istotne, naukowcy wskazują, że tradycja piśmiennicza prostej mowy w XVIII wieku wygasa, ustępując miejsca erze literatury w językach narodowych[23]. Badanie języka ruskojęzycznych tekstów bazyliańskich skłania jednak do weryfikacji tej tezy, sugerując jej ewolucyjny charakter, nie zaś zastąpienie jej nową tradycją. Świadczą o tym teksty z połowy XVIII wieku, spisane językiem bliskim do współczesnych języków białoruskiego i ukraińskiego. Na zakończenie można dodatkowo zauważyć, że nazwanie języka starobiałoruskim

por. (odpowiednio) Іван Огієнко, *Українська літературна мова XVI–го ст. і український Крехівський Апостол,* Warszawa 1930; Michał Łesiów, *Właściwości fonetyczne ukraińskiego języka pisanego XVII i początku XVIII wieku*, „Slavia Orientalis" 3/1965, s. 347; Лукія Гумецька, *Якій з трьох назв західноруської літературної мови XV–XVII ст. – західноруська, староукраїнська, старобілоруска слід віддати перевагу або як ці назви диференціювати у вживанні,* „Філологічний збірнік", Київ 1958, s. 334, jej: *Вопросы украинско-белорусских языковых связей древнего периода*, op. cit., s. 42.

[22] Por. Борис Успенский, *Краткий очерк истории русского языка (XI–XIX стст)*, Москва 1994, s. 68.

[23] Міхаель Мозер, *Что такое простая мова?* op. cit., s. 259.

lub staroukraińskim, słuszne skądinąd ze względów systematyzacyjnych, wprowadziło jednak pewien zamęt terminologiczny. Jeśli jednak przyjmujemy funkcjonowanie języka starobiałoruskiego (przez ówczesnych nazywanego językiem ruskim czy prostą mową) i funkcjonowanie odrębnego języka staroukraińskiego (nazywanego przez ówczesnych pisarzy językiem ruskim czy prostą mową) to powinniśmy przyjąć, że niezależnie od tożsamej nazwy funkcjonowały nie dwa warianty jednego języka tylko dwa języki o tej samej nazwie, które można by wzorem sformułowań staroukraiński / starobiałoruski nazwać ukraińską/ białoruską prostą mową. Prawo do tej tradycji mają w równym stopniu dzisiejsi Białorusini i Ukraińcy.

Drukarstwo bazyliańskie jako czynnik kulturotwórczy i narodotwórczy

Analiza drukarstwa bazyliańskiego w zaproponowanym ujęciu prowadzi do pogłębienia badań nad kulturą, którą najogólniej można opisać ze zbliżonego do socjologicznego punktu widzenia jako *całokształt dorobku ludzkości, społecznie nagromadzony i utrwalony w ciągu jej dziejów, stale wzbogacany nowymi dziełami twórczymi i pracą wszystkich społeczeństw; również poziom rozwoju społeczeństw, grup i jednostek w danej epoce historycznej, uwarunkowany stopniem opanowania sił przyrody, osiągniętym stanem wiedzy i twórczości artystycznej oraz formami współżycia społecznego*[24]. Należy jednak odnotować, że ten złożony termin ma wiele definicji, a charakterystyki opracowywane przez badaczy z punktu widzenia reprezentowanych przez nich dyscyplin naukowych (antropologów, etnografów, socjologów), koncentrują się na wybranych aspektach[25].

Większość definicji uwypukla szeroko zarysowany przez etnografa i socjologa polskiego Jana Stanisława Bystronia problem historycznego wytworzenia zespołu treści kulturowych[26], co podkreśla z jednej strony wspomniany wyżej dorobek ludzkości, z drugiej zaś wspólno-

[24] Maria Bogucka, *Dzieje kultury polskiej do 1918 roku*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 5.

[25] Por. też: Ewa Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 1997, s. 59; por. też: Anna Kłoskowska, *Kultura masowa*, Warszawa 1964, s. 21.

[26] Jan Stanisław Bystroń, *Etnografia Polski*, Warszawa 1947, s. 18.

tę wiedzy, wierzeń, symboli, wartości i normatywnych oczekiwań[27]. Ze wspomnianym aspektem symbolicznym związane jest ukierunkowanie na wierzenia i obrzędy i rytuały. Nierozerwalnie z kulturą związana jest więc religia, która wskazuje dodatkowo wartości moralne, bez których kultura nie może istnieć. Wiele elementów doktrynalnych religii pełni niewątpliwie funkcję kulturotwórczą[28], co Clifford Geertz określa jako kulturowy wymiar religii[29]. Z drugiej strony kultura religijna jako system znaczeń wynikających z religii, zarówno w aspekcie symbolicznym i układzie wartości, jak i zachowaniu[30] jest jedną z subdefinicji kultury. Na jej kształtowanie wpływ ma wiele czynników, m.in. kosmologiczny (przyczynowość jako ogólna zasada istnienia), teleologiczny (doskonałość i harmonia istniejącego świata), ontologiczny (związany z filozoficzną zasadą, że wszystko, co jest wszechdoskonałe, żeby takowym być, musi istnieć), psychologiczny, historyczny i właśnie moralny[31] czy inaczej etyczny[32]. Wartości etyczne nie tylko są wynikiem ustawodawstwa cywilnego, ale, jak zauważa ks. Stanisław Kowalczyk, opierają się na prawie naturalnym, które jest uniwersalne, absolutne i uprzednie wobec praw pozytywnych[33]. W oparciu o wymienione wyżej czynniki formułowane są określone prawa i wolności. Jak zauważa patriarcha Cyryl: *w rozwoju historycznym krajów zachodnich lista praw i wolności poszerzała się, ogarniając coraz to nowe i nowe sfery życia społeczne-*

[27] Por. m.in. ks. Stanisław Kowalczyk, *Religia a kultura*, „Studia Płockie" 8/1980, s. 263–277, s. 270; Krzysztof Olechnicki, Paweł Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 1997, s. 106; Anthony Giddens, *Socjologia,* Warszawa 2007, s. 724; Norman Goodmann, *Wstęp do socjologii*, Poznań 1997, s. 359; Jonathan Turner, *Socjologia. Koncepcje i ich zastosowanie*, Poznań 1998, s. 256; Piotr Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 255; Barbara Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003, s. 76.

[28] ks. Stanisław Kowalczyk, *Religia a kultura*, „Studia Płockie" 8/1980, s. 26–277, s. 274–276.

[29] Clifford Geertz, *Religia jako system kulturowy*, [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, E. Mokrzycki (red.), Warszawa 1992, s. 500.

[30] Janusz Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków 2004, s. 226; Władysław Piwowarski, Witold Zdaniewicz, *Socjologia religii*, [w:] *Socjologia w Polsce*, Z. Krawczyk i K. Sowa (red.), Rzeszów 1998, s. 309–328, s. 313–314; Maria Sroczyńska, *Fenomen religijności ludowej w Polsce – ciągłość i przeobrażenia*, [w:] *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), Warszawa 2000, s. 254.

[31] Jerzy Pańkowski, *Miejsce i rola kultury religijnej w państwie oraz jego polityce*, „Rocznik Teologiczny" LVII, z. 1/2015, s. 61–70, s. 63.

[32] ks. Stanisław Kowalczyk, *Religia a kultura*, op. cit., s. 271.

[33] Ibidem, s. 271.

go. W ten sposób pojawiły się prawa polityczne, ekonomiczne, kulturowe i społeczne[34]. Są one naturalnie różne w zależności od wzorców moralnych wyznawanej religii, ale są to wartości wzajemnie powiązane: o ile wersja wyznania jest wynikiem uprzednio istniejących na danym terenie wzorców kulturowych, to przyjęta już religia umacnia istniejące wzorce kulturowe, czyniąc je podstawowymi elementami swojej doktryny[35].

W tym kontekście religia i kultura religijna są zarazem jednym z głównych elementów kształtujących tożsamość kulturową, która w przypadku unitów (tożsamość „przenikająca" [36]) jest niejako narzucona przez społeczność lokalną czy tradycje rodzinne. Jaskrawym tego przykładem może być silne poczucie wspólnoty unitów tzw. „podlaskich", zmuszonych już po likwidacji Unii bronić swojej tradycji.

Badanie spuścizny typograficznej bazylianów i jej wpływu na odbiorców prowadzi w prostej drodze do rozważań nad tożsamością kulturową unitów. Tożsamość kulturowa rozumiana jest tu jako *tożsamość społeczna zbiorowości, ujmowana w kategoriach „inności" (czy też „swojskości") danej kultury w stosunku do innych kultur; przejawia się w kulturowo zdefiniowanym sposobie działania, w materialnych i niematerialnych wytworach powstałych w obrębie danego obszaru kulturowego, w tym także dziedziczonych po przodkach. Jak każda tożsamość społeczna, uświadamiana jest przez członków zbiorowości szczególnie w kontekście kontaktów odmiennych tożsamości kulturowych (np. w zderzeniu kultur), zarówno teraźniejszych, jak i historycznych*[37], co w efekcie jest, najogólniej ujmując: *okazywaniem innym jednostkom i samemu sobie identyfikacji (utożsamiania się) z jakimiś elementami rzeczywistości społecznej, a także umożliwienie innym zdefiniowania i rozpoznania danego obiektu, przez pewne cechy dla niego charakterystyczne*[38].

[34] Patriarcha Cyryl, *Wolność i odpowiedzialność. W poszukiwaniu harmonii*, Białystok 2010, s. 89–90, za: Jerzy Pańkowski, *Miejsce i rola kultury religijnej w państwie oraz jego polityce*, op. cit., s. 63.

[35] Gert Hofstede, *Kultury i organizacje,* Warszawa 2000, s. 53–54. Por. też: Włodzimierz Pawluczuk, *Prawosławie jako typ kultury*, [w:] *Materiały I Edycji Wszechnicy Kultury Prawosławnej 1998/1999*, Białystok 1999, s. 41–48.

[36] Wojciech J. Burszta, *Tożsamość kulturowa*, http://www.kongreskultury.pl/title,pid,359.html [dostęp: kwiecień 2017].

[37] Krzysztof Olechnicki, Paweł Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 1997, s. 228.

[38] Ibidem, s. 228.

Na tak rozumianą tożsamość kulturową składają się m.in. czynniki wewnętrzne: elementy dziedzictwa (nawet te, które uległy już całkowitej lub częściowej dezaktualizacji), typ, proporcje i ustrukturyzowanie elementów składających się na daną kulturę, jak i kontekst zewnętrzny, który tworzą kontakty z innymi kulturami, występującymi w różnym natężeniu w przeszłości i teraźniejszości[39]. Co ważne, oprócz zespołu trwałych, ogólnie uznanych wartości, symboli, znaczeń, wzorów zachowań, obejmuje ona także nowe osiągnięcia i nowe wartości[40].

Świadomość tożsamości kulturowej wiąże się nieodłącznie z poczuciem przynależności do własnej społeczności, z identyfikowaniem się z tą społecznością, z jej specyficzną kulturą i wspólną historią, z określonym terytorium, równocześnie z poczuciem wyraźnej odrębności w stosunku do innych grup. W tej perspektywie tożsamość kulturowa ewidentnie nakłada się na kategorię „swój – obcy"[41].

Tożsamość kulturowa, z powodu niejednoznaczności i złożoności tego pojęcia, charakteryzowana jest ze względu na różne czynniki socjologiczne, psychologiczne i kulturowe, co powoduje, że czasami bardzo trudno odróżnić ją od innych rodzajów tożsamości zbiorowej, np. tożsamości etnicznej i narodowej[42]. W kontekście analizy tożsamości kulturowej unitów tego problemu nie zauważa się z dwóch względów: niewykrystalizowanej wówczas w pełni tożsamości narodowej i etnicznej Białorusinów i Ukraińców oraz faktu, że tożsamość unicka była w XVIII wieku tożsamością ponadetniczną i ponadnarodową (w dzisiejszym tego rozumieniu). Unitów w przeważającej mierze reprezentowała ludność chłopska, w mniejszej części mieszczanie, ponieważ polonizująca się od XVI wieku szlachta ruska porzucając prawosławie, przechodziła na katolicyzm w obrządku łacińskim bezpośrednio lub poprzez wyznania reformowane[43]. Ze statystycznego punktu wi-

[39] Krzysztof Kwaśniewski, *Tożsamość kulturowa,* [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red.), Warszawa–Poznań 1987, s. 351–352.

[40] Wojciech Świątkiewicz, *Tożsamość kulturowa – ujęcie socjologiczne,* [w:] *Tożsamość kulturowa mieszkańców starych dzielnic miast Górnego Śląska*, W. Świątkiewicz, K. Wódz (red.), Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 14.

[41] Anna Szyfer, *Warmiacy. Studium tożsamości*, Poznań 1996, s. 27–30.

[42] Krzysztof Kwaśniewski, *Tożsamość kulturowa*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red.), Warszawa–Poznań 1987, s. 351–352.

[43] Maria Pidłypczak-Majerowicz, *Mentalność duchowieństwa unickiego w Rzeczypospolitej w wiekach XVII i XVIII*, [w:] *Studia z dziejów kultury i mentalności czasów nowożytnych*, K. Matwijowski, B. Rok (red.), Wrocław 1993, s. 60.

dzenia, zgodnie z ustaleniami Witolda Kołbuka, mówimy tu o rzeszy ponad 4,6 miliona wiernych i niemal 10 tysiącach duchownych unickich skupionych w 9452 parafiach[44]. Mocniej związana z językiem ruskim była ludność unicka w południowo-wschodniej Rzeczypospolitej. Na ziemiach północno-wschodnich procesy polonizacyjne były bardziej zaawansowane[45].

XVIII wiek to specyficzny i trudny okres w rozwoju Kościoła unickiego. Dążenie do uzyskania wpływu na politykę wyznaniową Rzeczypospolitej było widoczne zarówno w działaniach elit politycznych w kraju (swoją pozycję starały się w ten sposób pokreślić m.in. władze bazyliańskiej prowincji koronnej[46]), jak i za granicą. Kwestia religii była przez władze Imperium Rosyjskiego traktowana jako element „państwowotwórczy" o znaczeniu politycznym. Przyporządkowanie Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej Patriarchatowi Moskiewskiemu (1686), stawiającemu sobie za cel opiekę nad wszystkimi ziemiami ruskimi dawało znakomity argument władzom Imperium Rosyjskiego do ingerencji w wewnętrzne sprawy swojego sąsiada – Rzeczypospolitej, która w tym okresie pogrążała się w coraz większym kryzysie politycznym. Na następstwa tej polityki nie trzeba było długo czekać: jej jaskrawym przykładem była sprawa dyzunitów (wiernych prawosławnych, którzy zwrócili się o opiekę do władz Imperium Rosyjskiego), będąca jedną z przyczyn późniejszego rozbioru Rzeczypospolitej.

W tym kontekście warto przypomnieć, że opisanej wyżej sytuacji władze Rzeczypospolitej próbowały zapobiec odpowiednio wcześniej. Deklarowaną przyczyną podpisania Unii Brzeskiej (powodem politycznym której była chęć wzmocnienia Rzeczypospolitej Obojga Narodów poprzez silniejsze zespolenie w jeden organizm Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego) było dążenie do gruntownej reformy Cerkwi prawosławnej w wymiarze moralnym, intelektualnym i organizacyjnym[47] w Polsce oraz zjednoczenie rozdzielonego schizmą Kościoła.

[44] Witold Kołbuk, *Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku. Struktury administracyjne* (*Wspólnoty religijne i narodowe w Rzeczypospolitej w drugiej połowie XVIII wieku*, S. Litak, (red.), t. 2), Lublin 1998, s. 50.

[45] Marzena Liedke, *Związki z możnymi oraz kontakty z Koroną jako przyczyny przemian językowych i kulturalnych szlachty ruskiej Wielkiego Księstwa Litewskiego w drugiej połowie XVI wieku*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne" 2(4)/1995, s. 16–21.

[46] Beata Lorens, *Bazylianie w prowincji koronnej…*, op. cit., s. 116.

[47] Por. m.in. Aleksander Kossowski, *Blaski i cienie unii kościelnej w Polsce w XVII i XVIII wieku w świetle źródeł archiwalnych*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci*

Kryzys Cerkwi stał się bodźcem do nawiązania kontaktów z Kościołem katolickim. Tak też się stało: po złagodzeniu konfliktów związanych z Unią, prawosławie i unityzm otrzymały możliwość rozwoju, który trwał do ostatniego rozbioru Polski w roku 1795. Po rozbiorach Rzeczypospolitej Kościół unicki w Polsce został objęty zwierzchnictwem Rosji, która realizowała program jego likwidacji. Program ten w XIX wieku realizowano pod hasłem powrotu do tradycji bizantyjskich i ruskich, dlatego władze carskie i cerkiewne pozyskały wielu działaczy unickich. Był to jeden z elementów prowadzonej przez carat akcji rusyfikacyjnej. Przy braku poparcia swoich działań, swe decyzje władze carskie nierzadko egzekwowały jednak siłą, co prowadziło do krwawych starć.

Wspomniane wyżej czynniki w sposób naturalny powodowały napięcia między prawosławnymi (którzy nigdy nie uznali Unii i traktowali ją jako zdradę) i unitami. Z drugiej strony, XVIII wiek to czas napięć między łacinnikami i unitami, którzy mimo obietnic byli traktowani jak kościół „niższej" kategorii (m.in. ze względu na związki z kulturą bizantyjską, uważaną za gorszą od zachodniej oraz fakt, że religia unicka stawała się w XVIII wieku stopniowo religią Rusinów, chłopów – Kościół unicki był zatem odbierany jako chłopski[48]). Rywalizacja wyznaniowa między łacinnikami i unitami pokrywała się dodatkowo z narodowością, a co za tym idzie, statusem społecznym ich wyznawców: Polak w tym ujęciu utożsamiany był z Kościołem łacińskim, a Rusin (Ukrainiec, Białorusin) – unickim.

Na wspomniane dwa elementy związane z sytuacją Kościoła unickiego w XVIII wieku (opozycja wobec prawosławia i rzymskiego katolicyzmu) nakłada się jeszcze sytuacja samego zakonu bazylianów i jego pozycji w Kościele unickim. Zakon, reformowany na wzór zakonu jezuitów, stanowił elitę wśród unitów. Analiza źródeł archiwalnych pokazuje, że wbrew utartym opiniom o pochodzeniu szlacheckim i licznych zmianach obrządku przed wstąpieniem do zakonu, bazylianie wywodzili się głównie ze społeczności unickiej z terenów połu-

J.Exc.X. Biskupa Mariana Fulmana, cz. 3, Lublin 1969, s. 66 i nast.; Hanna Dylągowa, *Unia brzeska i unici w Królewstwie Polskim*, Warszawa 1989; Maria Pidłypczak Majerowicz, *Unia brzeska w drukach bazyliańskich XVII–XVIII wieku*, [w:] *Śladami unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło (red.), Lublin–Supraśl 2010, s. 81–94, s. 82; Agnieszka Szołucha, *Unia Brzeska – próba pojednania czy kość niezgody?* „Szkice Podlaskie" 16/2006, s. 131–136, s. 132.

[48] Por. też: Hanna Dylągowa, *Unia brzeska…*, op. cit., s. 10–13.

dniowo-wschodniej Rzeczypospolitej i wstępowali do zakonu w wieku 24–25 lat. Choć faktycznie, w związku z postanowieniem papieża Pawła V z roku 1613 o tym, że katolicy rzymscy nie musieli uzyskiwać dyspensy na zmianę obrządku przed wstąpieniem do zakonu bazylianów, ich napływ do zakonu był ułatwiony, a zarazem trudny do oszacowania[49], to jednak jedynie z rzadka w biogramach zakonników wpisywano określenie: *riti latini*. Beata Lorens stwierdza, że stanowili oni zapewne tylko około 7 proc. wszystkich wstępujących do zakonu. Badaczka historii zakonu dowodzi również, że dane o dominacji łacinników szlacheckiego pochodzenia mają zastosowanie do bazylianów wybieranych na urzędy i godności zakonne. Co więcej, do czasów utworzenia prowincji koronnej zakonu pochodzili oni najczęściej z drobnej szlachty[50]. Bazylianie mieli monopol nie tylko na obsadzanie stanowisk kościelnych, ale również na kształcenie i oświatę publiczną na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej. Taka pozycja zakonu budziła diametralnie odmienne postawy: niechęć, a zarazem szacunek wobec ich działań. Niezależnie od różnych opinii na temat działalności bazylianów (często padają zarzuty o działalność na rzecz latynizacji obrządku), ich dorobek wydawniczy pozwala sformułować tezę, że zakonnicy budowali ruską tożsamość kulturową w poczuciu odrębności od Lachów („panów") i Moskali („prawosławnej ciemnoty", „agresora"). Na marginesie można przypomnieć, że naturalny kierunek działalności zakonu bazylianów – tworzenie pewnej trzeciej, nowej jakości wobec rzymskiego katolicyzmu i prawosławia był następnie wykorzystywany w celach politycznych w zaborze austriackim. Zwani tutaj grekokatolikami, unici byli postrzegani jako bariera ograniczająca wpływy rosyjskie z jednej strony, z drugiej zaś osłabiający polski ruch niepodległościowy w Galicji[51]. Ponieważ większość wiernych stanowili Rusini (Ukraińcy), obrządek unicki zyskał tu charakter narodowy.

Ruskojęzyczne druki bazyliańskie odzwierciedlają proces kształtowania się narodu nowoczesnego, opartego na wspólnocie kulturo-

[49] Mirosław Szegda, *Bazylianie,* [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. II, Lublin 1985, kol. 140.

[50] Beata Lorens, *Bazylianie w prowincji koronnej* …, op. cit., s. 126–127, 128, 419.

[51] Florentyna Rzemieniuk, *Walki polityczne greckokatolickiego duchowieństwa o niepodległość Ukrainy w okresie II Rzeczypospolitej (1918–1939)*, Siedlce 2003, s. 8. Por. też: Anna Chabasińska, *Relacje między kościołem unickim a łacińskim na przełomie XIX i XX wieku w Galicji Wschodniej,* „Studia Lubuskie: prace Instytutu Prawa i Administracji Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Sulechowie", 2/2006, s. 263–269, s. 264.

wej w odróżnieniu od wcześniejszego narodu politycznego. Zwłaszcza wstępy do wydań pokazują, że zakonnicy doskonale rozumieli, iż kapitalne znaczenie dla tego procesu miały języki regionalne. W tym kontekście ich działalność ma wymiar cywilizacyjny: dzięki głębokiemu zrozumieniu miejscowych realiów, wychodząc naprzeciw zapotrzebowaniom miejscowych czytelników, bazylianie tworzyli grunt dla późniejszych ruchów narodowościowych. Z uwagi na ten element działalności zakonników, ich misję można przyrównać do roli, jaką odegrał Kościół katolicki w utrzymaniu polskości w okresie zaborów.

Działalność wydawnicza bazylianów nie jest jednorodna, co wynikało z sytuacji lokalnej i zapotrzebowania miejscowego[52]. Efekty ich pracy do dziś są widoczne na obszarze południowym wschodnich rubieży dawnej Rzeczypospolitej, gdzie po trzecim rozbiorze Rzeczypospolitej nie zlikwidowano katolickiego obrządku wschodniego. Bazylianie poprzedzili działania reformatorów okresu Romantyzmu na rzecz upowszechnienia i kodyfikacji języka ukraińskiego, a także XIX-wiecznej działalności na rzecz ukraińskiej tożsamości narodowej. Ma ona ważny, choć często niezauważany wpływ na funkcjonowanie tego języka i wpisuje się w model walki o świadomość narodową, pociągającą za sobą konieczność walki o upowszechnienie języka, prezentowany przez Adama Weinsberga[53]. Zgodnie z jego teorią dążenie do przejścia od *narodu postulowanego* do *narodu świadomego*[54] jest ściśle związane z językiem –

[52] Por. też: Joanna Getka, *Polskojęzyczne druki bazyliańskie (XVIII wiek)*, op. cit., s. 248.

[53] Adam Weinsberg, *Naród wobec języka*, „Obóz" 22/1992, s. 1–30, s. 7.

[54] Terminy proponowane przez Adama Weinsberga. Według autora *naród świadomy* to zbiór ludzi połączonych świadomością narodową, na którą składa się trojaka więź: 1) wspólna nazwa własna, świadomie używana przez członków zbioru, 2) pietyzm dla wspólnych tradycji historycznych różnego rodzaju, 3) aspiracje narodowo-wolnościowe (wspólne pragnienie istnienia i pomyślności państwa, w którym członkowie zbioru stanowiliby element dominujący ilościowo lub hierarchicznie). *Naród postulowany* zaś to zbiór ludzi, których jakiś naród świadomy z tej czy innej racji uważa za przynależnych do siebie bez względu na ich własną świadomość narodową lub jej brak. Autor zauważa: *jak stąd wynika, jednostka lub grupa ludzka nie tylko nie musi należeć do żadnego narodu świadomego, ale także może należeć do więcej niż jednego narodu postulowanego*. Autor podaje tu przykład obszaru polskiego między górną Narwią i Bugiem, gdzie część przedstawicieli ludności, określającej się jako „tutejsi" jest przez innych kwalifikowani nierzadko jako Białorusini, Ukraińcy a nawet Polacy. Por. ibidem, s. 1–2. Na marginesie warto wspomnieć, że łatwo znaleźć również literackie przykłady takiego zjawiska: wystarczy przypomnieć sztukę białoruskiego pisarza

chodzi bowiem o upowszechnienie języka narodowego w narodzie postulowanym, jeśli ten jest dotknięty lub zagrożony wynarodowieniem językowym. Wynarodowienie w tym ujęciu następuje stopniowo i najczęściej zaczyna się w wyższych warstwach społeczeństwa i stopniowo rozprzestrzenia się na warstwy niższe. Przerwanie i odwrócenie tego procesu związane jest ze stopniem jego zaawansowania, a możliwe tylko wtedy, jeśli wynarodowienie językowe nie objęło jeszcze warstw ludowych. Przykładami popierającymi tę tezę mogą być losy języków węgierskiego, czeskiego, łotewskiego, estońskiego, fińskiego, norweskiego, islandzkiego, litewskiego, ukraińskiego, białoruskiego i słowackiego, którym w XIX i XX wieku udało się przywrócić zasięg ogólnonarodowy[55].

W kontekście postawionej wyżej tezy warto wspomnieć dość rozpowszechnione poglądy, zgodnie z którymi:

1) język ruski (starobiałoruski, staroukraiński) po okresie złotego wieku rozwoju ulegał coraz większej degeneracji, aż do upadku w XVIII wieku. Do połowy XVIII wieku wynarodowiły się ukraińskie warstwy szlacheckie, które za język komunikacji warstw oświeconych uważały język polski bądź łacinę;

2) język ruski, do roku 1696 oficjalny język Wielkiego Księstwa Litewskiego, obsługujący liczne sfery życia (był językiem kancelarii: aktów urzędowych, językiem przekładowej i oryginalnej twórczości świeckiej i religijnej), w XVIII wieku stanowił podstawowy środek komunikacji warstw nieoświeconych: „żył" w narodzie;

3) procesy modernizacji – odrodzenie języka oraz budzenie się ukraińskiej i białoruskiej tożsamości narodowej – przypadają odpowiednio na wiek XIX oraz na przełom XIX i XX wieku i dokonały się dzięki intelektualnym kręgom patriotycznym (jak np. działalność tzw. „Ruskiej Trójcy" z lat 30. XIX wieku w Galicji czy działalność inteligencji białoruskiej skupionej wokół czasopisma „Nasza Niwa").

Badania ruskojęzycznych wydań bazyliańskich prowadzą do weryfikacji tej periodyzacji, skłaniają bowiem do przesunięcia początku procesów narodotwórczych do wieku XVIII. Skala procesu niewątpliwie przybrała na sile na przełomie XIX i XX wieku, jednak działania bazylianów należy tu uznać za prekursorskie.

Janki Kupały *Tutejsi*, która obrazowo pokazuje również naukowe próby zaliczenia „tutejszych" – Białorusinów do postulowanych narodów: polskiego lub rosyjskiego. Ziemie i ludność ukraińska na przestrzeni dziejów podlegały analogicznym próbom kwalifikacji narodowej.

[55] Ibidem, s. 7.

Dodatkowo, jak zauważają badacze procesu tworzenia się świadomości narodowej Ukraińców: *spory wokół języka literackiego, związane z przemianami w sferze życia religijnego Ukraińców w Galicji wskazują, że proces kształtowania się nowoczesnej świadomości tego narodu ściśle wiązał się z koniecznością wytworzenia zmodernizowanej alternatywy dla rosyjskiego wzorca kultury wschodniosłowiańskiej. W ostateczności zwyciężyła opcja narodowa – ukraińska. Udało się ugruntować w warunkach modernizacji społecznej XIX i początku XX wieku nową formułę kultury bizantyńsko-słowiańskiej, która zapewniła Ukraińcom w Galicji poczucie odrębności zarówno wobec kultury i tożsamości rosyjskiej jak i polskiej. Charakteryzowała ją zdolność twórczej syntezy elementów rodzimej wschodniej tradycji z pierwiastkami kultury łacińskiej*[56]. Temu procesowi towarzyszyła między innymi działalność wydawnicza bazylianów w języku polskim i łacińskim.

W efekcie mamy do czynienia z bardzo złożonymi procesami kulturowymi, które często oceniane są jednostronnie, jako działalność o charakterze polonizacyjnym. Choć rzeczywiście trudno zaprzeczyć, że zmiany w obrzędowości grekokatolików prowadziły do zbliżenia z tradycją zachodnią, to sugerowanie, że tego typu działania niszczyły tożsamość ruską, jest już zbyt uproszczonym uogólnieniem.

Podobnie bardzo trudno jednoznacznie ocenić efekty procesu latynizacji katolickiego obrządku wschodniego, usankcjonowanego na Synodzie Zamojskim. Analiza działalności społeczno-typograficznej bazylianów pokazuje, że proces ten powinno się oceniać w ujęciu proponowanym przez badacza tego zagadnienia Marka Melnyka, jako zahamowanie niekontrolowanej latynizacji obrządku po roku 1720 poprzez zatwierdzenie już funkcjonujących innowacji i zakaz wprowadzania nowych. W efekcie, *ta „kontrolowana" latynizacja wschodniego obrządku unitów skutecznie zatrzymała „żywiołową" latynizację, propagowaną przez łaciński obrządek na wschodnich obszarach dawnej Rzeczypospolitej*[57]. W tym kontekście ustalenie się odrębnego obrządku wschodniego miało pozytywne konsekwencje, polegające na wytworzeniu się trzeciej jakości pomiędzy rytem rzymskim i bizantyjskim, który był (ze względu na zakaz przechodzenia grekokatolików

[56] Michał Wawrzonek, *Znaczenie tradycji bizantyńsko-słowiańskiej dla nowoczesnej tożsamości narodowej Ukraińców w Galicji. Spory i kontrowersje w XIX i na początku XX w.*, http://andrej.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=115&Itemid=73#_ftnref50

[57] Marek Melnyk, *Łacińskie tradycje w Kościele greckokatolickim,* op. cit., s. 208.

na katolicyzm) odizolowany zarówno od katolicyzmu rzymskiego, jak i prawosławia. W efekcie, adaptacja praktyk łacińskich prowadząca do wytworzenia się odrębnej odmiany wschodniej tożsamości obrządkowej służyła przetrwaniu unitów wobec ekspansji prawosławia[58], co – jak pokazała historia – było szczególnie istotne na obszarach dzisiejszej Białorusi czy Chełmszczyzny[59]. Beata Lorens, badaczka historii zakonu na ziemiach prowincji koronnej w II poł. XVIII wieku podkreśla dodatkowo, że latynizacja, przejawiająca się głównie w używaniu języków polskiego i łacińskiego, zaznaczyła się już w Cerkwi prawosławnej, a jej zwolennikiem był Piotr Mohyła, uważający wzorce edukacji zachodnioeuropejskiej za godne przeniesienia na grunt wschodni[60].

Głównym argumentem na rzecz prowadzonej przez duchownych unickich polonizacji jest popieranie polskiej racji stanu. Propolską opcję polityczną widać wyraźnie w drukowanych przez bazylianów tekstach na tematy historyczne[61] oraz w bieżącej działalności misjonarskiej (odprawiano msze za pomyślność ojczyzny i prowincji koronnej[62]). Tymczasem odwoływali się oni raczej do tradycji tolerancyjnej Rzeczypospolitej z XVI wieku, w ramach której swobodnie funkcjonowali nie tylko przedstawiciele różnych wyznań, ale i swobodnie rozwijała się kultura narodów tworzących dawną Rzeczpospolitą Obojga Narodów. W sytuacji politycznej końca XVIII wieku i zbliżającej się klęski I Rzeczypospolitej, a także związanych z tym oczekiwań likwidacji obrządku unickiego[63] oraz świadomości roli Kościoła prawosławnego w polityce zagranicznej Rosji, orientacja bazylianów na państwo

[58] Ibidem.

[59] Marian Radwan, *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796–1839*, Lublin 2004.

[60] Por. Beata Lorens, *Bazylianie w prowincji koronnej…*, op. cit., s. 420.

[61] Szerzej na ten temat w: Joanna Getka, *Konfederacja barska w polskojęzycznych drukach końca XVIII wieku (na materiale druków bazyliańskich),* [w:] *Studia wschodniosłowiańskie: literatura i język*, A. Ksenicz, P. Stasińska, N. Bielniak, A. Urban-Podolan (red.), Zielona Góra 2014, s. 9–21; Joanna Getka, *Rosja w drukach polskich wydanych w okresie Sejmu Wielkiego i Rozbiorów Rzeczypospolitej (na materiale wydań drukarni bazyliańskich),* [w]: *Rosja w dialogu kultur*, t. II, Bożena Żejmo (red.), Toruń 2015, s. 105–116; jej: *Wokół reform Sejmu Czteroletniego 1788–1792. Bazyliańskie druki społeczno-polityczne wydane w okresie poprzedzającym zwołanie obrad,* [w:] *Kulturowy obraz polityki – wybrane zagadnienia*, J. Bujak-Lechowicz K. Borkowski (red.), Szczecin 2015, s. 35–54.

[62] Beata Lorens, *Bazylianie w prowincji koronnej…*, op. cit., s. 246.

[63] Marian Radwan, *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego…*, op. cit.

polskie nie powinna dziwić. Wyraźnie jednak należy oddzielić aspekty polityczne od kulturowych.

W tym kontekście warto prześledzić losy języków i narodów Europy Środkowo-Wschodniej w XIX wieku oraz przywołać omawiane wyżej koncepcje Adama Weinsberga i Józefa Chlebowczyka, że wynarodowienie bierze się przede wszystkim z zatracenia języka. Działalność na szkodę tożsamości rodzimej polegałaby więc w tym ujęciu na druku tekstów w językach polskim czy cerkiewnosłowiańskim przy jednoczesnym unikaniu publikacji tekstów w języku prostym. Przeczy temu analiza ruskojęzycznego drukarstwa bazylianów, zwłaszcza wspominane już dostosowywanie języka wydań do zapotrzebowania czytelników. Zakonnicy – o czym świadczą wstępy do drukowanych przez nich tekstów ruskojęzycznych – byli bardzo wyczuleni na kwestie językowe i zależało im na utrzymaniu tożsamości rodzimej.

Pokazuje to zarazem, jak ważne są interdyscyplinarne badania kulturoznawczo-językoznawcze dla poznania całokształtu różnych zjawisk.

Drukarstwo bazyliańskie w języku ruskim

Druk ksiąg w języku ruskim był związany z konstytutywnym zadaniem bazylianów – misjami: chcąc być zrozumiałymi przez swoich odbiorców, musieli posługiwać się ich kodem językowym. „Zielone światło" dla rozwoju tego języka jako obsługującego również tematykę religijną dawała VI Kongregacja Generalna bazylianów z roku 1636, zgodnie z postanowieniami której *ojcowie i bracia nie inaczej głosili Słowo Boże jeno po rusku*. Ustalenia VI Kongregacji ugruntowały 100 lat później uchwały Synodu Zamojskiego (1720), by *prócz katechizmu dla nauki ludu pospolitego, druga xięga dla nauki samych parochów wydana była* […] *językiem pospolitym*[64].

Jednak aż do początku XIX wieku na ziemiach dzisiejszej Ukrainy i Białorusi w języku codziennej komunikacji wychodziły nielicz-

[64] *Synod Prowincialny Ruski w mieście Zamościu 1720 odprawiony a w R. 1724 za Rozkazem S. K. de. Propag. Łacińskim Językiem w Rzymie z Druku wydany po tym wkrótce z zalecenia J. W. J. X. Leona Kiszki metropolity całey Rusi na Polski przez J. X. Polikarpa Filipowicza Z. S. Bazylego W. Opata Pińskiego na Leszczu przewiedziony, w tymże Języku dopiero z słów istnością i sposobem pisania tamtych lat Pisarza i z krótkim od tegoż dla spowiedników Pamiętnikiem przedrukowany. W Wilnie w Drukarni XX. Bazylianów*, Wilno 1785, s. 43.

ne druki. Wobec ofensywy innych języków: kościelnego – cerkiewszczyzny, urzędowego – polszczyzny i języka nauki – łaciny, język ruski był w defensywie. Teksty w języku prostym można było znaleźć jedynie w literaturze tzw. niskiego stylu: poezji burleskowo-trawestacyjnej. Zmiana tej sytuacji dokonywała się powoli, a dużą zasługę w tym procesie mają drukarnie bazyliańskie, które aktywnie promowały język ruski jako język drukowanych tekstów.

Działający na specyficznym terenie bazylianie rozumieli złożoność swojego zadania. Wielojęzyczność wydawanych druków przyczyniła się do zbliżenia i wzajemnego przenikania się kultury narodów ruskich (Ukraińców, Białorusinów) z kulturami polską i zachodnioeuropejską. Dodatkowo, oryginalne i tłumaczone dzieła w języku ruskim, zbliżonym do ówczesnego języka mówionego, podnosiły prestiż i potwierdzały adekwatność tego języka dla potrzeb literatury. Sprzyjało to w efekcie rozwojowi języków narodowych (ukraińskiego i białoruskiego).

Bazyliańskie druki nie niwelowały różnic językowych między czytelnikami, przeciwnie – dzięki zróżnicowanej ofercie językowej wychodziły naprzeciw ich oczekiwaniom. Zasada uwzględniania preferencji językowych miejscowych odbiorców była niepisaną regułą, przyświecającą działalności drukarskiej zakonu. Tak zarysowana teza badawcza pojawiła się podczas analizy polskojęzycznych tekstów drukarni bazyliańskich, która dowiodła, że język druków bazyliańskich był uzależniony od miejscowego zapotrzebowania[65]. Znamienny w tym kontekście jest fakt, że działająca równocześnie z oficynami wileńską i supraską, drukarnia bazylianów w Poczajowie wypuszczała więcej książek w języku ruskim: księgi cyrylickie stanowiły ponad 54 proc. wszystkich druków, wydania polskojęzyczne stanowiły ok. 30 proc. oferty wydawniczej. Drukarnia uniowska zaś nie miała w swojej ofercie tekstów wydanych czcionką łacińską. Fenomen przewagi wydawanych w Wilnie i Supraślu książek polskojęzycznych (ponad 60 proc. wydawnictw), można wyjaśnić prestiżem i statusem języka polskiego w sytuacji kulturalnej i ustrojowej Wielkiego Księstwa Litewskiego, a także ścisłych związków prowincji litewskiej z Koroną. Duże zapotrzebowanie na książkę polskojęzyczną było wynikiem zaawansowanego procesu polonizacji szlachty litewsko-białoruskiej (warto wspomnieć, że część druków wileńskich powstała na zamówienie i to ich zlecenio-

[65] Joanna Getka, *Polskojęzyczne druki bazyliańskie (XVIII wiek)*, op. cit., s. 248.

dawcy określali język utworów), a także mieszkańców miasta. Sytuacja językowa dawnych ziem koronnych była inna – ruszczyzna była tam o wiele bardziej powszechna. Jak zauważa Iwan Ohijenko, był to język kontaktów domowych niektórych rodów książęcych[66]. Niemniej był to jednak przede wszystkim język potoczny, niekodyfikowany, używany jako środek codziennej komunikacji.

Misjonarze stale podkreślali konieczność tłumaczenia na prosty język modlitw i innych tekstów w celu osiągnięcia jak najlepszego efektu swojej działalności. Po rusku sugerowano czytać nawet cerkiewnosłowiańskie modlitwy. W *Trebniku* poczajowskim z roku 1741 radzono by, *сїя и иныя краткїя стїхи и Молитвы мудрый Іерей наученному словенскимъ простому же умирающему, простым рускимъ языкомъ да предводит* (1741, s. 158). Cel nauczania w języku prostym wyłożył Hieronim Kaletyński (Kalityński), ihumen klasztoru pw. Objawienia Pańskiego w Krzemieńcu w dedykacji dla metropolity Sylwestra Lubienieckiego Rudnickiego: *Каждаго хрїстїанскаго Проповѣдника оурадь есть, и повинность, не хитрословїи Риторскими вѣщати, но простою бесѣдою о повинностехъ христїанскихъ, о воли, и заповѣдехъ Божїхъ, простихъ людей поучати. Ибо и премудрѣйшїи оучителе, не преходящой славы и остроумїя и добровѣщанїя своего, но ползы и приобрѣтенїя къ спасенїю душъ христїанскихъ ищутъ*[67]. Wskazanie konieczności unikania języka ozdobnego i wyszukanego i używania języka prostego i zrozumiałego stanowi zarazem odpowiedź na pytanie o przyczyny druku książek o charakterze dydaktycznym moralizatorsko-nauczającym pisanych *простим язиком простійшаго ради іже по весехъ народа*[68].

Bazylianie wydali po rusku kilka tego typu tekstów, każdy z nich był kilkukrotnie przedrukowany. Najbardziej popularną okazała się *Teologia moralna*, która w zależności od czasu i miejsca wydania miała różne tytuły[69] i którą publikowano również we

[66] Іван Огієнко, *Історія української літературної мови*, Київ 1995, s. 95.

[67] *Слово къ народу кафоліческому*, Poczajów 1765, dedykacja.

[68] *Сѣмя слова Божія на нивѣ сердецъ человѣческих сѣяного, си есть на недѣли... і праздники... поученія от іноковъ Почаевськаго монастиря из различнихъ авторовъ давнѣйшихъ же і настоящо проповѣдовавшихъ... простымъ язикомъ простѣйшаго ради іже по весехъ народа сложенная.* Poczajów 1772.

[69] *Собранїе прыпадковъ краткое и дух[о]внымъ особамъ потребное имѣщее въ себѣ науку о сакраментахъ, о десати Б[о]жїихъ приказаняхъ о приказаняхъ церковныхъ и о науци хрїстїанской съ выкладомъ молитвы*

fragmentach[70]. Dwukrotnie wydano *Nauki parafialne…* Juliana Dobryłowskiego[71], trzy razy poradnik misjonarski *Słowo do ludu katolickiego*[72],

Отче нашъ и В[о](г)[о]родыце Дѣво или исповѣданыя Вѣри православнія католичискїя..., Supraśl 1722 (SP. 1722), *Собранїе прыпадковъ краткое и дух[о]внымъ особамъ потребное. Имѣщее въ себѣ науку о сакраментахъ, о десати Б[ж]їихъ приказаняхъ о приказанїяхъ церковныхъ и о науцѣ хрїстїанской съ выкладомъ симбола или исповѣданїя вѣри православнія кафоліческія, молитвы Отче нашъ и Б[о](г)[о]родыце Дѣво. Такожде науку како подобаетъ наставляти малыхъ или невѣжов в вѣры православной содержащее,* Uniów 1732 (SP.1732), *Поученіе о с[вя]тих тайнахъ, о добродѣтелехъ б[о]гословскихъ, о заповѣдехъ Б[о]жїхъ, о заповѣдех церковніхъ, о грѣхахъ, о казнехъ и карахъ ц[е]рковных': С пріложенїемъ обичной наукы о догматахъ вѣры кафолической въ кратцѣ собранное: Особомъ д[у]ховнїмъ, найпаче же презвутеромъ парохїалнїмъ благопотребное*, Uniów 1745 (POST.1745), *Богословіа нравоучителная, содержащая в себѣ собраное вкратцѣ поученїе о святыхъ тайнахъ, о добродѣтеляхъ богословскихъ, о заповѣдех Божїихъ, о заповѣдехъ церковныхъ, о грѣхахъ, о казнехъ и карахъ церковных с приложеніем обычныя науки о догматахъ вѣры кафолическія, и леѯікона славенско-полскаго, особамъ духовнымъ, наипаче пресвутерамъ парохиалнымъ благопотребное,* Poczajów 1751 (BN.1751), *Богословіа нравоучителная, содержащая в себѣ собраное вкратцѣ поученіе о святыхъ тайнахъ, о добродѣтелехъ богословских, о заповѣдехъ Божїихъ, о заповѣдехъ церковныхъ, о грѣхахъ, о казнехъ и карахъ церковныхъ с приложеніемъ обычныя науки о догматахъ вѣры кафолическія, и леѯікона славенско-полскаго, особамъ духовным, наипаче пресвитерамъ парохиалнымъ благопотребное…,* Poczajów 1756 (BN.1756), *Богословія нравоучителная, содержащая в себе собраное в' кратцѣ поученіе о с[вя]тыхъ тайнах, о добродѣтелехъ б[о]гословскихъ, о заповѣдехъ божїихъ, о заповѣдехъ церковныхъ, о грѣхахъ, о казнехъ сирѣчь карахъ церковныхъ, съ приложеніемъ обычныя науки о догматахъ вѣры кафолическїя и нѣкоторыхъ вѣдомостей особамъ духовнымъ, наипаче же пресвутеромъ парохїалнымъ благопотребное*, Poczajów 1787 (BN.1787).

[70] *Краткое сословіе науки хрістіанскія катофическому человеку многополезное и потребно*е, Supraśl 1756 (KS.1756).

[71] *Науки парохіальнія на недѣли и свята урочистия цѣлого року ... З славенско-рускаго на простый и посполитий язык рускій преложенія,* Poczajów 1792 (NP.1792) i *Науки парохіалнія на недѣли и свята урочистыя цѣлого року ... з приданїемъ при концѣ науки при шлюбѣ, двох наук при погребеніи ... з славенско-рускаго на простый и посполитый язык рускій преложеннія,* Poczajów 1794 (NP.1794).

[72] *Слово к народу кафолическому чрез монаховъ чина св. Василія Великого в провѣнціи Полской званїю катихистічному прилежающихї в повѣтѣ Кременецкомъ року... 1756 проповѣданое*, Poczajów 1765 (SN.1765); *Народовѣщанїе или слово к народу кафолическому чрез монаховъ чина святаго Василїа Великаго в провѣнціи Полской званїю катихистічному прилѣжащихъ в повѣтѣ Кременецкомъ, 1756 года проповеданое. Второе се, с прилежнѣйшемъ во исправ-*

dwukrotnie *Siemię Słowa Bożego*[73], raz podręcznik dogmatyczno-moralny Teodora Basarabskiego[74]. Po rusku wydawano również katechizmy: w roku 1788 ukazał się w Poczajowie „ku pożytkowi go czytających i słuchających" *Katechizm misjonarski*[75], a w Supraślu dwujęzyczny tekst: *Najpospolitsze y nayistotnieysze nauki chrześcijańsko-katolickiey religii*.

Druk książek w nieskodyfikowanym języku prostym nastręczał redaktorom tekstów wiele problemów: wspomniany wyżej Teodor Basarabski zauważa, że zupełnie innym doświadczeniem jest wykładanie i nauczanie wiernych po rusku, a zupełnie innym spisanie myśli w tym języku. Stąd wniosek, że autorzy zdawali sobie sprawę nie tylko z potrzeby tłumaczenia tekstów na ruski, ale również ze związanych z tym trudności *по силѣ моей начну писати Русскимъ Языкомъ (бо еже множайшымъ оу насъ оугодну сему быти)*[76].

Niezależnie od tych problemów, bazylianie uważali język cerkiewnosłowiański za mniej im właściwy. W nieanalizowanej w niniejszej pracy ze względu na cerkiewnosłowiański język, edycji teologii

ленїи опаснствомъ, еще же і пространнымъ о обрядехъ христїанскихъ, от достовѣрныхъ писателей собранным новоприложеніемъ…, Poczajów 1768 (N.1768); *Народовѣщанїе или слово к народу кафоліческому чрезъ монаховъ чина святаго Василїа Великаго в провинцїи Полской званїю катихистічному прилѣжащихъ въ повѣтѣ Кременецкомъ, 1756 года проповеданое. Третье се, съ прилежнѣйшемъ во исправленїи опаснством, еще же і пространнымъ о обрядехъ христїанскихъ, отъ достовѣрныхъ писателей собраннымъ новоприложенїемъ*. Poczajów 1778 (N.1778).

[73] *Сѣмя слова Божія на нивѣ сердецъ человѣческих сѣяного, си есть на недѣли... і праздники... поученія от іноковъ Почаевськаго монастиря из различнихъ авторовъ давнѣйшихъ же і настоящо проповѣдовавшихъ... простымъ язикомъ простѣйшаго ради іже по весехъ народа сложенная.* Poczajów 1772 (SS.1772). *Сѣмя слова божія на нивѣ сердецъ человѣческихъ си есть изряднейшаяча недли всего лѣта поученія иноковъ Почаевскаго монастира из различних авторовъ давніихъ же и настоящо проповѣдавшихъ, прежде собранная, нынѣ же с приложенїемъ и на праздники обновленная по благословению его преосвященства Кир Киприана Стецкаго, екзарха митрополии Кіевския, Галицкїя, и всѣя Россїи, Луцкаго и Острогскаго Епископа, таже в душеспасителную чтущымъ и послушающымъ ползу типом изданная.* Poczajów 1781 (SS.1781).

[74] Ѳеодоръ Басарабскїй, *Писмена си есть Начатки догмато-нравоучителныя богословіи*, *Образомъ Народовѣщанїя*… Poczajów 1771 (P.1771).

[75] *Оглашеніе си есть катехизмъ мѣсѣонарскїй Монаховъ Чина ст. Василїя великаго вкратцѣ собранъ*…, Poczajów 1788 (KM.1788).

[76] Ѳеодоръ Басарабскїй, *Писмена* …, op. cit., wstęp, s. 14.

moralnej *Bohosłowija nrawouczytelnoho* (1776)[77], proszą czytelników o pomoc i wskazanie ewentualnych błędów, które poprawią przy kolejnym wydaniu książki: *Ниже бо когда якїй либо от иностраннаго языка первшїй преводъ по всему совершенъ бываетъ, ниже мы въ славяно-рускомъ языцѣ совершенно искусныхъ себе быти знаемъ* (BN.1776: 236v). Język cerkiewnosłowiański określają tu jako sztuczny.

Nieco łatwiej było zapewne wydawać teksty o przeznaczeniu świeckim, nie było tu bowiem pokusy ulegania tradycji piśmiennictwa cerkiewnosłowiańskiego. W Poczajowie ukazały się dwa tego typu teksty, oba o charakterze poradnikarskim, ale z różnych dziedzin życia: prowadzenia gospodarstwa (*Książka lekarstw końskich//Книжиця для господарства*[78]) i dobrego wychowania (*Полѣтика свѣцкая*[79]). Wydania świeckie potwierdzają tezę o świadomej popularyzacji języka ruskiego, niejako z założenia, nie zaś traktowania przez bazylianów ruszczyzny utylitarnie – do propagowania dogmatów katolickich wśród nieoświeconego ludu. Ich redaktorzy sugerowali wręcz, że można ich używać jako pomoc do nauki czytania w języku ruskim[80].

[77] Павел Гавриїл Антоіне, *Богословіе нравоучителное повсемственное, честнымъ отцемъ Павломъ Гаврїиломъ Антоіне Пресвѵтеромъ и оучителемъ ст. Богословія, перве латинскимъ діалектомъ потонку исписанное, Многажды в ползу Парохомъ и Духовникомъ Тѵпомъ издаваемое, Ново монахами чина святаго Васіліа Великаго на русскій діалект преведеное и во оудобное наставитися от него хотящимъ оупотребленїе, по засвидѣтелствованїю Богослововъ, и произволенх. Начальствующихъ Таже по Благословленїю его преосщенства Кѵръ Сѵлвестра Лубіеніецкаго Руднѣцкаго, Еѯарха всея России, Луцкаго, и Острогскаго Епископа Ордѣна С(вя)таго Станїслава Кавалера напечатаное, Том а, заключающ' в' себѣ Разглаголствїя д҃: а. о совести, б. о законахъ, г. о грехахъ, д. о добродетелехъ Богословскихъ*, Poczajów 1776 (BN.1776).

[78] *Książka lekarstw końskich oraz sposoby. ratowania w Chorobach, Bydła, Owiec, & c. w Typografii WW. OO. Bazylianow za Przywileiem J. K. Mci. 1788 R. w Pocziowie//Книжиця для господарства, указующая, якъ ратовати въ хоробахъ всякую скотину, то есть: конѣ, воли, вѣвцѣ, козы, свинѣ, якъ бѣлити полотно, якъ боронити пашнѣот саранчи, як ратовати ся от джуми, якъ губити гуселницю от капусти, якъ ловити рибу, якъ губити мыши и щурѣ, якъ ратовати скажени собаки, якъ ратовати людій, которихъ собаки скаженіи покусали, якъ ратовати человѣка, который не въ давномъ времени зъ ума зыйдетъ*, Poczajów 1788 (KG.1788).

[79] *Полѣтика свѣцкая со Иностранныхъ Авторовъ вкратцѣ собранная, младымъ приличная всѣмъ же обще благопотребная…*, Poczajów (PS.1770).

[80] *Książka lekarstw końskich…*, op. cit., s. 5–6.

W języku ruskim ukazywały się także krótsze teksty umieszczone jako elementy łacińskich, cerkiewnosłowiańskich czy polskojęzycznych wydań. Były wśród nich dokumenty (np. uchwała Synodu Brzeskiego z roku 1596 w zbiorze dokumentów *Bullae et Brevia Summorum Pontificum Sacrarum Congregationum Decreta…*, Poczajów 1767), pieśni, publikowane pojedynczo jako dodatek do innych wydań lub wręcz jako odrębne wydania czy wiersz Iwana Wieliczkowskiego *Анна Ми Мати* z Molitosłowa z roku 1755[81]. Ruskie wstawki (modlitwy, zwroty, wskazania) pojawiały się najczęściej w tekstach pisanych z założenia językiem cerkiewnosłowiańskim, np. w kolejnych wydaniach na temat obrzędu przyjęcia nowicjusza do stanu mniszego pt.: *Послѣдованіе постригу двою* 1750[82] i 1793[83] czy katechizmie z roku 1788 *Поученіе христианское, си есть катехизмъ вкратцѣ собранный...* Teksty przysiąg, rozmów z parochem znajdujemy w trebnikach, akatystarzach oraz w swoistym poradniku dla parochów, pt. *Чинъ Іерейскаго наставленїя в пути вѣчныя жизни болѣзнующихъ,* Poczajów 1776 (dalej: *Czyn…*).

Jednym z prezentowanym w niniejszym opracowaniu problemów badawczych jest znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy druki w języku ruskim odpowiadają treściowo tekstom polskojęzycznym, wśród których pojawiają się liczne teksty o charakterze świeckim. Są wśród nich nie tylko druki o charakterze poradnikarskim, ale i wielkie XVIII-wieczne dzieła literackie, tłumaczone na język polski: *Nurzahad* (1784)[84], *Ksiądz Wikary* (1787)[85], *Kalwinka na pustyni wychowana*

[81] *Молитвослов. В' немъ же чинъ Часовъ Ц[е]кровныхъ...*, Почаїв 1755.

[82] *Послѣдованіе постригу двою: В искус, си есть в малый иноческий образ, и в великий чина иже въ ст҃ых Оц҃а ни҃его Васілія Великаго совершенный образъ, Еже есть къ обѣтомъ иноческим, нищетѣ, послушанїю, чистотѣ самоволное оусердїе. Въ Обители Почаевской...* 1750; autorzy sugerują, że było jeszcze trzecie – pierwsze wydanie supraskie tekstu, ale nie zachowało się.

[83] *Послѣдованіе постригу двою в искус, си есть в малый иноческий образъ и великий чина иже святыхъ Отца нашего Васїлїя Великаго совершенній образъ…*, 1793.

[84] [Frances Sheridan], *Nurzahad człowiek nieśmiertelny, historya wschodnia napisana w języku angielskim*, Supraśl 1784.

[85] [Henry Fielding], *Xiądz wikary i przyjaciel iego..., nakładem Józefa Rogowskiego bibliopoli wileńskiego...*, t. I–II, Lipsk [Supraśl] 1787. Wydanie miało edycję tytułową w roku 1790: [Henry] Fielding, *Bombiza luterski w urzędzie wikarego*, t. I–II, Lipsk [Supraśl] 1790.

(1788)[86] czy *Podróże Gulliwera* (1784)[87], które w języku polskim wyszły po raz pierwszy właśnie spod pras bazyliańskich. Jest to w istocie pytanie o kulturotwórczą rolę języka ruskiego. Liczne wydania w języku ruskim sugerują, że bazylianie dążyli do zmiany statusu języka ruskiego i popularyzowali go jako w pełni odpowiedni do potrzeb kulturowych. Niejednokrotnie dawali temu wyraz i to nie tylko w przedmowach do swoich wydań, ale również w praktycznych poradach. Potoczną ruszczyznę traktowali jako równoprawny z polszczyzną środek komunikacji z duchownym (ergo – Bogiem). W wydaniach teologii moralnych przy okazji omawiania kwestii spowiedzi zaznaczono np., że wierny może wyznać swoje grzechy zarówno po polsku, jak i po rusku. Gdy ktoś nie znał żadnego z tych języków sugerowano mu spowiedź za pośrednictwem tłumacza (SP.1722: 39), (SP.1732: 39v).

Ruskojęzyczne teksty o charakterze religijnym dotyczyły nie tylko administracji Kościoła, ale również obowiązków kapłanów, zarówno w zakresie posługi duchownej, jak i życia osobistego. Poza naturalną dla nich treścią o charakterze religijno-dogmatycznym, „przemycają" wiele informacji o stanie ówczesnego społeczeństwa, jego wyobrażeniach na temat otaczającego świata oraz stosunkach międzyludzkich, a także misjonarskiego zadania popularyzacji właściwych postaw i zachowań, zmiany złych przyzwyczajeń. O ile jednak część sugestii (np. eliminacji wiary w przesądy, czary itp.) mieści się w nurcie rozważań teologii, to poruszanie przy okazji różnego rodzaju kwestii prawno-ekonomicznych (dotyczących zawierania umów, podatków, funkcjonowania sądów, spraw spadkowych) czy społeczno-kulturowych (kwestie szacunku dla starszych, kwestie małżeństwa) można uznać za przejaw troski o kierunek rozwoju społeczeństwa.

Znaczenie ruskojęzycznego religijnego drukarstwa bazyliańskiego polegało więc nie tylko na dążeniu do ujednolicenia sprawowania posługi duchownej dla wiernych obrządku unickiego, ale również na kształtowaniu ich postawy moralnej, a co za tym idzie – społecznej. Dzięki posługiwaniu się kodem językowym zrozumiałym przez wiernych (język ruski) oraz symbolami do nich trafiającymi (przestroga przeciw potępieniu wiecznemu) i – w końcu – odwoływaniu się do

[86] [Charlotte-Marie-Anne Charbonnier de La Guenserie], *Kalwinka na pustyni wychowana albo pamiętnik Miledy B*. t. I–II, Supraśl 1788.

[87] Jan Swift, *Podróże kapitana Gulliwera w Różne kraie dalekie,* t. I–II, Supraśl 1784.

prawa naturalnego, jako silnie związanego z prawem Dekalogu, druki te kształtowały podstawy późniejszego społeczeństwa obywatelskiego. Fakt, że były to teksty ruskojęzyczne podnosił dodatkowo prestiż języka mówionego – ukraińskiego i białoruskiego.

Sumując powyższe uwagi na temat drukarstwa ruskojęzycznego można wysnuć tezę, że o ile drukarstwo polskojęzyczne włączało Rusinów w zachodnioeuropejski krąg kulturowy w zakresie wiedzy i kultury, przynosząc zarówno gotowe wzorce – tłumaczenia, jak i próby literackie, to drukarstwo ruskojęzyczne kształtowało przede wszystkim stosunki społeczne (społeczno-kulturowe, prawne, ekonomiczne itp.) oraz przyczyniało się do wzrostu świadomości gospodarzenia (kwestie praktyczne). Podporządkowany celom zarysowanej strategii bazyliańskiej spójny plan wydawniczy był głównym czynnikiem kształtowania tożsamości społeczno-kulturowej unitów.

O sile oddziaływania tych tekstów świadczy zapotrzebowanie, któremu wychodziły naprzeciw ich liczne przedruki.

Rozdział II

Przegląd ruskojęzycznego drukarstwa bazyliańskiego

Działalność wydawnicza bazylianów była zogniskowana na literaturze religijnej, co było związane z konstytutywną działalnością zakonu, która wymagała ksiąg kościelnych do sprawowania obrzędów religijnych. W tym celu wydawano brewiarze, mszały, graduały, antyfonarze, modlitewniki i ewangeliarze. Licznie drukowane teksty o tematyce religijnej nie odbiegały zresztą od tendencji wydawniczych w państwach zachodnioeuropejskich – tu również największym nakładem cieszyły się modlitewniki, zbiory pieśni kościelnych i Biblia[1]. Większość wymienionych ksiąg (90 proc.) ukazywała się w języku cerkiewnosłowiańskim, który w Kościele unickim pełnił funkcje obrzędowe, podobnie jak łacina w Kościele rzymskokatolickim.

Z drukarstwem ruskojęzycznym łączy się natomiast misyjny aspekt działalności zakonników. Po rusku wydrukowano szereg poradników (wzorniki kazań), czynowników – rytuałów, homiliarzy, katechizmów; ruszczyzna pojawiała się fragmentarycznie w trebnikach – rytuałach. Starano się, by kazania drukowane przez drukarnie zakon-

[1] Marcin Cieński, *Formacja oświeceniowa w literaturze Polski i Niemiec*, Wrocław 1992, s. 97.

ne były zgodne z tendencjami sztuki oratorskiej XVIII wieku. Odchodzono od niezrozumiałych, długich sformułowań na korzyść jasności i prostoty wywodu. Obok etyk chrześcijańskich, kazania były jednym z częstszych produktów wydawniczych, a służyły nie tylko dla celów kaznodziejskich, ale i lektury. Bazyliańskie kazania, katechizmy i etyki chrześcijańskie z XVIII wieku, obok religijnych, zawierają liczne treści społeczne i kulturowe.

Profil wydawniczy typografii bazyliańskich wpisuje się w nową politykę wydawniczą, kształtowaną pod wpływem oświeceniowego ruchu społeczno-umysłowego w największych ośrodkach polskich. Stopniowo, od połowy XVIII wieku zaczynają się pojawiać teksty o tematyce świeckiej[2] w języku ruskim. Są to poradniki i dokumenty, a nawet sporadycznie literatura piękna (poezja). Tekstów tych nie było wiele, jednak zarówno pod względem gatunkowym jak i ilościowym dowodzą, że druk w języku ruskim stanowił dla bazylianów nie tylko środek do komunikacji z wiernymi, ale i cel strategiczny: chodziło o włączenie Rusinów w życie kulturalne Rzeczypospolitej i zerwanie z pokutującym od XVII wieku stereotypem utożsamiającym użytkowników ruszczyzny z ludnością wiejską. W tym celu wydano poradnik savoir vivre'u, zdradzając przy okazji znaczącą rolę konwenansów dla osiemnastowiecznej szlachty, do których zaliczano tak kwestie ubioru, jak i postawy czy umiejętność prowadzenia towarzyskiej konwersacji. Obyczaje szlacheckie były restrykcyjnie przestrzegane i najmniejsze odejście od nich zdradzało nieobycie w towarzystwie, co mogło skutkować brakiem akceptacji ze strony społeczności szlacheckiej. Ze względu na fakt, że *plebejusza zdradzała niemal z miejsca nieznajomość tych właśnie reguł gry towarzyskiej i zachowań, tym bardziej że grzeczność ta miała wiele odcieni*[3], poradniki i kompendia savoir vivre'u spotykały się z niesłabnącym zainteresowaniem.

[2] Sięgnięcie po literaturę świecką może w końcu tłumaczyć aspekt ekonomiczny – w pewnym momencie rynek książek religijnych, zwłaszcza zbiorów kazań został ograniczony – po nasyceniu zapotrzebowań parochowie nie byli zainteresowani zakupem kolejnych zbiorków. Świadczą o tym zachowane, nierozcięte nawet egzemplarze (m.in. Marcin Gajdziński, *Kazania niedzielne od Zielonych świątek aż do Adwentu. Nauki moralne w sobie zawierające...*, Wilno 1792, znajdujące się w zbiorach Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego).

[3] Janusz Tazbir, *Próba określenia kultury szlacheckiej w Polsce przedrozbiorowej*, [w:] *Tradycje szlacheckie w kulturze polskiej,* Z. Stefanowska (red.), Warszawa 1976, s. 7–36, s. 24.

Osobną grupę w drukarstwie w języku ruskim stanowią pieśni, stojące na pograniczu literatury pięknej i użytkowej, religijnej i świeckiej, ludowej i artystycznie opracowanej. Świadczą one o wzajemnym wpływie tradycji ustnej i pisanej: pieśni ludowe były niewątpliwie przez bazylianów opracowywane, ale później, właśnie te opracowane wersje zakotwiczyły się w tradycji ludowej i trwają w niej do dziś.

Teksty o charakterze religijnym

Druki zwarte

Ważne miejsce wśród ruskojęzycznych druków religijnych zajmują teksty o charakterze katechizmowych pytań i odpowiedzi oraz ewangeliarze kaznodziejskie. Etyki chrześcijańskie, przygotowane z myślą o podwyższeniu wiedzy duchownych oraz dla ludzi świeckich w celu samodzielnej edukacji religijnej, mają charakter kompilacyjny. Zostały ułożone na podstawie popularnych w XVIII wieku prac różnych teologów katolickich: Paula Gabriela Antoine'a (*Theologia universa speculativa et dogmatica* czy *Theologia moralis uniwersa*), Honoré Tournélego (*Praelectiones theologicae*), Johanna Georga Reiffenstuela (*Theologia moralis*) i innych[4]. Na marginesie można dodać, że wspomniane wyżej teksty Antoine'a były wydane w Poczajowie w języku cerkiewnosłowiańskim w całości (Poczajów 1776) oraz w skróconej wersji (*Краткое на краткия вопросы и ответы способом катихисма*…, Poczajów 1776, 1781).

Książki te mają różną budowę w zależności od odbiorców – te wydawane z myślą o zakonnikach mają najczęściej formę rozważań i medytacji[5]. Niezależnie od adresatów chętnie stosowano metodę dialogu, która jest najbardziej przystępną formą oddziaływania.

Analiza tych tekstów pozwala przybliżyć się do odpowiedzi na dodatkowe pytania badawcze, związane z grekokatolicką kulturą religijną. Wśród zadań znajduje się ustalenie, czy unici mieli odrębny sys-

[4] Por. też: Ігар Клімаў, *Беларускія і ўкраінскія катэхізісы XVI–XVIII ст.: крытэрыі адбору помнікаў (некаторыя метадалагічныя заўвагі),* [w:] *Крыніцазнаўства, археаграфія, архівазнаўства ў XX–XXI ст. у Беларусі: зб. навук. артыкулаў, прысвечаных 100-годдзю з дня нараджэння М. М. Улашчыка*, С. М. Ходзін (red.), Мінск 2007, s. 90–94.

[5] Por. też: Polikarp Marceluk OSBM, *Bazylianie w kościele unickim*…, s. 69–70.

tem urzędów i rytuałów oraz zbadanie, jak budowali wspólnotę tożsamości – w opozycji (konfrontacji) z innymi denominacjami, czy w związku z nimi i naśladownictwie? Opracowanie tych kwestii prowadzi do zrozumienia, na czym polegała specyfika unickiej kultury religijnej, w odniesieniu do wspólnego (chrześcijańskiego) systemu wiary.

Teologia moralna

26 sierpnia 1720 roku rozpoczęły się obrady Synodu Zamojskiego. Opinie co do jego roli politycznej, religijnej czy kulturowej są różne, jednak w kontekście podjętych badań ważne są decyzje, które zapadły na trzeciej i ostatniej sesji publicznej Synodu, w dniu 17 września 1720 roku w cerkwi pw. św. Mikołaja[6]. Podjęte na niej zagadnienia dotyczyły reformy życia kościelnego i religijnego Cerkwi unickiej; sugerowano przy tym intensywną pracę nad poprawą poziomu świadomości religijnej ludu. Brak znajomości fundamentalnych prawd wiary wśród ludu był widocznie na tyle odczuwalny, że ustalono, iż za niewypełnienie obowiązku pouczania wiernych po niedzielnej mszy i w innych okolicznościach, parochowie mogli być ukarani nie tylko finansowo: groziło im nawet zawieszenie w urzędzie (co również łączyło się z utratą zysków z beneficjum). Dla popularyzacji zebranych w jednym miejscu dogmatów Synod zobowiązał się przygotować katechizm, który miał być pomocny parochom w prowadzeniu misji. Efektem postanowień i prac Synodu jest wydany w roku 1722 w Supraślu katechizm: *Собранїе припадковъ краткое і духовнымъ особомъ потребное*. W założeniu było ono kierowane do duchownych unickich oraz do osób „sposobiących się" do stanu kapłańskiego i miał być rozdawany duchownym dla popularyzacji treści[7].

Z dzisiejszej perspektywy widać, że książka ta, której treść modyfikowano, redagowano, usuwając niektóre fragmenty i dodając inne, była jedną z najważniejszych grekokatolickich wykładni, w zakresie spraw dogmatycznych i edukacji moralnej czytelników. Książka, wielokrotnie drukowana w ciągu XVIII wieku również w innych zakładach typograficznych (np. we lwowskiej drukarni bractwa przy katedrze Zaśnięcia Najświętszej Marii Panny w latach 1752, 1756

[6] Szerzej: Andrzej Gil, Ihor Skoczylas, *Kościoły wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji Metropolia Kijowska w latach 1458–1795*, Lublin–Lwów 2014, s. 332.

[7] *Собранїе припадковъ…* 1732, op. cit., wstęp.

i 1760[8]), wyszła minimum siedem razy spod pras drukarni bazyliańskich w Supraślu, Uniowie i Poczajowie. W Supraślu ukazało się:
1) *Собранїе прыпадковъ краткое и дух[о]внымъ особамъ потребное имѣщее въ себѣ науку о сакраментахъ, о десати Б[о]жїихъ приказаняхъ о приказаняхъ церковныхъ и о науцѣ хрїстїанской съ выкладомъ молитвы Отче нашъ и В[о](г)[о]родыце Дѣво илы исповѣданыя Вирѣ православнія кафоліческїя...*, 1722 (dalej: *Sobranije* 1722, SP.1722) oraz:
2) *Краткое сословіе науки хрістіанскія кафолическому человеку многополезное и потребное…*, 1759 (dalej: *Kratkoje Sosłowije*, KS.1759), stanowiące końcową część *Sobranija*, zawierającą wykład wiary katolickiej, kredo, podstawowe modlitwy.

W Uniowie wyszły:
1) *Собраніе припадковъ краткое и духовнымъ особамъ потребное. Имущее в себѣ науку о сакраментахъ, о десяти Б[о]жіихъ приказаняхъ, о приказаняхъ церковныхъ и о науцѣ христіанской, с выкладомъ символа, или исповѣданія вѣри православныя кафолическія, с выкладом молитвы: Отче нашъ и Б[о](г)[о]родице Дѣво. Такожде науку како подобаетъ наставляти малыхъ или невѣжовъ в вѣры православной содержащее…*, 1732 (dalej: *Sobranije* 1732, SP.1732) i
2) *Поученіе о с[вя]тих тайнахъ, о добродѣтелехъ б[о]гословских, о заповѣдехъ Б[о]жїхъ, о Заповѣдехъ церковнихъ, о Грѣхахъ, о Казнехъ и карахъ ц[е]рковніх': С пріложенїемъ обичной наукы о догматахъ вѣры кафолической въ кратцѣ собранное: Особомъ д[у]ховнїмъ, найпаче же презвутеромъ парохїалнїмъ благопотребное.* 1745 (dalej: *Pouczenije o svjatych tajnach,* POST.1745).

W Poczajowie zaś:
1) *Богословіа нравоучителная, содержащая в себѣ собраное вкратцѣ поученіе о Святыхъ Тайнахъ, о Добродѣтеляхъ Богословскихъ, о Заповѣдехъ Божиихъ, о Заповѣдех' церковныхъ, о Грѣхахъ, о Казнехъ и Карахъ Церковныхъ съ приложеніемъ обычныя науки о догматахъ вѣры кафолическія, и Леѯікона Славенско-Полскаго, особамъ духовнымъ, наипаче пресвутерамъ парохиалнымъ благопотребное,* 1751 (dalej: *Bohosłowija nrawouczytelnaja* 1751, BN.1751),

[8] *Богословіа нравоучителная, содержащая в себѣ Поученіе о святых тайнах, о добродѣтелехъ богословскихъ, о заповѣдех Божиих и церковных, о грѣхах, о казнех и карахъ церковныхъ в кратцѣ собранное, особомъ духовнымъ, наипаче же Пресвутерамъ парохиалным и до сана Іерейскаго готовящімся благопотребное…*, Lwów 1752.

2) *Богословіа нравоучителная, содержащая в себѣ собраное вкратцѣ поученіе о святыхъ тайнахъ, о добродѣтеляхъ богословскихъ, о заповѣдехъ Божїихъ, о заповѣдехъ церковныхъ, о грѣхахъ, о казнехъ и карахъ церковныхъ съ приложеніемъ обычныя науки о догматахъ веры кафолическія, и леѯікона славенско-полскаго, особамъ духовным, наипаче пресвитеромъ парохїалнымъ благопотребное, в монастире Почаевском Чина Святаго Василіа Великаго Року от воплощения Христова 1756 типом изданая.* (dalej: *Bohosłowija nrawouczytelnaja* 1756, BN.1756) oraz
3) *Богословіа нравоучителная, содержащая в себѣ собраное вкратцѣ поученіе о святыхъ тайнахъ, о добродѣтеляхъ богословскихъ, о заповѣдехъ Божїихъ, о заповѣдехъ церковныхъ, о грѣхахъ, о казнехъ и карахъ церковныхъ съ приложеніемъ обычныя науки о догматахъ веры кафолическія, и нѣкоторыхъ вѣдомостей, особамъ духовным, наипаче пресвитеромъ парохїалнымъ благопотребное, 1787.* (dalej: *Bohosłowija nrawouczytelnaja* 1787, BN.1787).

Warto zauważyć, że choć strona tytułowa wydania z roku 1787 roku zawiera (za edycją z roku 1756) informację, że jest to wydanie drugie, to biorąc pod uwagę przytoczone powyżej tytuły, w rzeczywistości jest to już przynajmniej trzecie poczajowskie wydanie tego tekstu. Poza tym, w Poczajowie ukazały się również kilkakrotnie teksty o zbliżonym tytule (*Богословіе нравоучителное повсемственное*[9]),

[9] Павел Гавриїл Антоіне, *Богословїе нравоучителное повсемственное*, Poczajów 1776, op. cit.; Павел Гавриил Антоіне, *Краткое на краткія вопросы и отвѣти способом катихісма, богословія нравоучителнаго… собраніе из книги Антоіне пространно в ней и схоластіческимъ художествомъ написаннаго во удобное всякому того поразуміне…*, Poczajów 1776; Антоіне Павел Гавриіл, *Богословіе нравоучителное из богословія Антоіне, Турнели и Реиффенстуель, пространно рімскимъ диалектомъ о таинахъ и ценсурахъ сирѣчь казнехъ либо надзираніяхъ церковныхъ написаннаго на русскій діалектъ вкратцѣ по благоволенїю и благословенїю его преосвященства Кир Киприана Стецкаго еѯарха всѣя Россїи, Луцкаго и Острогскаго епископа преведеное, таже в ползу требующымъ о сихъ наставленія типом по повеленїю того же изданое в святой и чудотворной обители Почаевской, Чина Святаго Василиа Великаго 1779 года*, Poczajów 1779; *Краткое на краткія вопросы и отвѣты способомъ катихісма Богословія о тайнах церковныхъ и ценсурахъ собраніе, на ексаменъ готовящимся потребное, со отсыланїемъ к пространному описанію тых же таинъ в книзѣ нареченной: Богословіе нравоучителное*, Poczajów 1781; *Богословіе нравоучителное з богословія Антоіне, Торнели и Реіффенстуель пространно римскимъ діалектомъ о тайнах… на рускій діалект вкратцѣ… преведеное…*, Poczajów 1793.

ale – jak już było wspomniane – nie będą one przedmiotem analizy niniejszego opracowania ze względu na ich cerkiewnosłowiański język.

Treść wydań teologii moralnych zasadniczo się nie zmieniała (wydania po roku 1745 uzupełniono m.in. o dodatkowe przeszkody do zawarcia małżeństwa, przy czym – co istotne – wymieniono tu różnice w wierze, charakterystykę stopni pokrewieństwa i powinowactwa, rozdzielono w osobne rozdziały charakterystyki przykazań Bożych i kościelnych, poszerzono rozdział o karach kościelnych), różnice wykazano niżej podczas analizy zawartości tekstów. Kolejne edycje – mimo bardzo podobnej treści, różnią się jednak nieco pod względem budowy od pierwszego wydania *Sobranija…* (1722), składającego się z piętnastu rozdziałów. Wydanie uniowskie z roku 1732 pod podobnym tytułem (*Sobranije…*) zostało skrócone. Z pierwotnych piętnastu rozdziałów usunięto dwa: rozdział dziewiąty na temat obowiązków i praw biskupów, archimandrytów, zakonników i mniszek oraz rozdział czternasty o kontraktach lub umowach. Treść tych rozdziałów przywrócono w kolejnych wydaniach, poczynając od uniowskiego z roku 1745 (przy czym usunięty wcześniej dziewiąty rozdział połączono z bliskim mu tematycznie rozdziałem ósmym (o sakramencie kapłaństwa). Edycje te mają inną strukturę: zostały podzielone na IV części: z których I odpowiada rozdziałom 1–11 *Sobranija…* (1722), II część stanowi rozdział 12. wydania z roku 1722, III – rozdziały 13. i 14. wydania z Supraśla, a IV – rozdział 15.

Charakteryzując gatunek tekstu, Margarita A. Korzo, zauważa, że praca ta nie wzorowała się na wcześniejszej tradycji wschodniochrześcijańskiej, ze względu na brak w niej odwołań do dzieł o opisanym wyżej układzie i treści. Analiza tekstu pozwala jednak usytuować go w tradycji katolickiej, w której w omawianym okresie funkcjonowały tzw. *Institutiones morales*[10]. Teksty te służyły jako podręczniki z zakresu teologii moralnej i poruszały ogólne kwestie sumienia, prawa, grzechu, zawierały wykład przykazań i sakramentów, które były traktowane jako *środki zaradcze przeciwko grzechom* (co tłumaczy budowę tych książek: rozdział o sakramentach następował po charakterystyce przykazań i różnych rodzajów grzechów) i – co oczywiste – jako pomoc do osiągnięcia celu

[10] Margarita A. Korzo, *Sobranie pripadkov kratkoe* (Supraśl 1722) *na tle katolickich, siedemnastowiecznych Institutiones morale*, [w:] *Dziedzictwo unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło (red.), Lublin–Supraśl 2012, s. 23–33, s. 29.

ostatecznego[11]. Nazwa gatunku pochodzi z dzieła *Institutiones morales, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter pertractantur* (Romae 1600) jezuity hiszpańskiego Jana Azora (1536–1603), które były wzorem dla wielu późniejszych teologów. Do najbardziej znanych dzieł tego gatunku, jak zauważa Margarita A. Korzo, należała praca jezuity niemieckiego Hermanna Busenbauma (1600–1668) *Medulla theologiae moralis* (Monasterii ca. 1645/1650). Do końca XVII wieku została ona wydana niemal dwieście razy[12].

Ruskojęzyczne teologie moralne przypominały polskojęzyczne wydania tego typu i łączyły zazwyczaj zagadnienia teologiczne i moralne, a także społeczne. Wydawane przez bazylianów polskojęzyczne dzieła pt. *Teologia*, *Teologia moralna* czy *Teologia dogmatyczna*[13] zawierały standardowo traktaty o przykazaniach boskich i kościelnych, o sakramentach (chrztu, bierzmowania, eucharystii, pokuty, ostatniego namaszczenia, kapłaństwa, małżeństwa) oraz grzechach. Każdy z takich traktatów zaczynał się zazwyczaj od ogólnej charakterystyki zagadnienia, a następnie szczegółowo w formie katechizmowych pytań i odpowiedzi przybliżano różne jego aspekty. Teksty ruskojęzyczne były skrócone o początkowy wstęp do omawianego dalej zagadnienia, wszystkie poruszane problemy znajdowały rozwinięcie w odpowiedziach na kolejne pytania związane z tematem.

[11] Ibidem, s. 29.

[12] Ibidem, s. 28.

[13] Józef Narolski, *Teologia moralna albo do obyczaiów sciągaiąca się przez pewnego Bazyliana Kapłana Prow. Litew. Zebrana na dwie części podzielona…*, Wilno 1777; Józef Narolski, *Teologia moralna albo do obyczaiów sciągaiąca się przez przez X. Z.S. Bazylego W.S.Th.D. I jej niegdyś profesora zebrana, na dwie części podzielona, a teraz potrzebnemi w wielu mieyscach do pierwszey części przydatkami od autora pomnożona…*, Wilno 1791; Antoni Koronczewski, *Theologia moralna dla sposobiących się do stanu Kapłańskiego y owszem wszystkich duchownych staranie dusz ludzkich maiących… w swych traktatach zebrana przez… archiprezbitera kathedralnego i officjała brzeskiego, archidiakona włodzimirskiego* cz. I, II, Supraśl 1779; Ambroży Kyriatt, *Theologia dogmatyczna z autorów w tey o Bogu y rzeczach boskich umieiętności dobrze zasłużonych wyjęta przez X. Ambrożego Kyriatta Z.S.B. W. Kapłana w Semin. Brzeskim na polskim dyalekcie dawana…*, Wilno 1799; Pantaleon Kulczycki, *Treść Teologiczney nauki obyczainey Z Autorow Klassycznych Antoine i innych łacińskich przez rozmowy na kształt katechizmu dla łatwiejszego uczenia się i poięcia osobom duchownym…,* Poczajów 1787; Pantaleon Kulczycki, *Treść Teologiczney nauki obyczainey z autorow Klassycznych Antoine i innych łacińskich przez rozmowy na kształt katechizmu dla łatwiejszego uczenia się i poięcia osobom duchownym… Niegdyś od S.P.J.X. Kulczyckiego… wybrana, a teraz odnowiona…*, Poczajów 1792.

Polskojęzyczne teksty zawierały przy tym niekiedy dodatki w postaci dokumentów, zarządzeń związanych z funkcjonowaniem Kościoła unickiego, np. *O obowiązkach Rusi z Rzymem złączoney do trwania w swych obrządkach*[14] czy *Zarządzenia Synodu Zamojskiego dla parochów przepisane*[15]. Teksty ruskojęzyczne były tego typu dokumentów pozbawione, co mogło wynikać z założenia, że miały one przynosić głównie informacje z zakresu dogmatyki oraz kształtować życie moralne czytelników.

Bezpośrednim wzorcem *Sobranija* i jego późniejszych wydań była niewątpliwie praca Leona Kiszki, *Now rożnych przypadkow z pełni doktorow Theologii Moralney ziawiony* (Lublin 1693) przygotowana przez niego wcześniej, gdy był nauczycielem w szkole bazylianów we Włodzimierzu[16]. Podobieństwa między tekstami widoczne są na poziomie budowy tekstów, zawartości rozdziałów, a nawet tytułu, w którym *Sobranije pripadkov* może stanowić odpowiednik wersji polskojęzycznej: *Now rożnych przypadkow*.

Znaczenie teologii moralnych, regulujących sferę życia duchownego wiernych wykracza poza problematykę religijną. Kultura religijna ściśle przeplata się z kulturą polityczną, społeczną, prawną i ludową społeczeństwa. Liczne odniesienia do wymienionych „podkultur" znakomicie oddają XVIII-wieczną rzeczywistość.

Narodowiszczanije

Trzykrotnie w ciągu 13 lat (1765, 1768, 1778[17]) wydano w Poczajowie *Народовѣщанїе, или Слово къ народу кафоліческому* (dalej: *Narodowiszczanije*), co każe przypuszczać, że było to wydanie równie popularne co teologie moralne. *Narodowiszczanije* reprezentuje podobny do teologii moralnych gatunek piśmiennictwa i również było kierowane przede wszystkim do parochów. Jak jednak wskazywali redaktorzy, inaczej niż w przypadku teologii moralnych, nie w celu samokształcenia, ale edukacji parafian. Z tego powodu nacisk kładziony jest na naukę moralności; elementy życia codziennego ujawniają się tu w mniejszym stopniu niż w opisanych wyżej teologiach moralnych.

[14] Józef Narolski, *Teologia moralna…,* op. cit.

[15] Antoni Koronczewski, *Theologia moralna…*, op. cit.

[16] Szerzej: Margarita A. Korzo, *Sobranie pripadkov kratkoe…,* op. cit., s. 25–28.

[17] *Слово к народу кафолическому…* 1765, op. cit., *Народовѣщанїе или слово к народу кафолическому…* 1768, op. cit., *Народовѣщанїе или слово к народу кафолическому…* 1778, op. cit.

Wspomnianą tezę ilustrują pytania z tekstu. Obok pytań teologicznych pojawiają się również różnego rodzaju kwestie związane z obrzędami i ewentualnymi wypadkami podczas nich. Pytania te nie dotyczą jednak tego, jak ma się zachować kapłan, kiedy na przykład mucha wpadnie do kielicha, jak to było w teologiach moralnych, ale tego, co może przydarzyć się wiernemu, np. kiedy prosfora przyklei mu się do gardła[18].

Budowa *Narodowiszczanija* różni się nieco od formy wydań teologii moralnych: choć również tu wykład umieszczono w formie katechizmowych pytań i odpowiedzi. Każdorazowo jest on jednak uzupełniony o „pożytki", tj. przykłady z Pisma Świętego, pism ojców Kościoła, żywotów świętych, pism filozofów, a także opowieści i legend wzorowanych na *Złotej legendzie* Jakuba de Voragine[19]. Jest to typowa cecha katechizmów unickich, które – jak zauważa Margarita A. Korzo – przerastały granice własnego gatunku. Typowy dla katechizmu wykład podstawowych prawd wiary został w nich uzupełniony o liczne modlitwy, pieśni i budujące *exempla* (wskazane wyżej „pożytki") i pouczenia dla duchowieństwa parafialnego. *Z czasem, katechizm przypominał coraz bardziej manuale dla celów duszpasterskich, zawiera prawie wszystkie teksty niezbędne dla nauczania religii w parafii*[20].

Pierwsze wydanie tekstu, pod tytułem *Слово къ народу кафоліческому*, ukazało się w 1765 roku w Poczajowie. Przygotowane zostało przez zakonników Klasztoru Brackiego Krzemienieckiego (klasztor pw. Objawienia Pańskiego w Krzemieńcu) najpewniej na podstawie ich notatek związanych z misjami, prowadzonymi w roku 1756. Świadczy o tym dedykacja dla episkopa Sylwestra Lubieniecko-Rudnickiego, podpisana przez jeromonacha Hieronima Kaletyńskiego (Kalityńskiego)[21]. Fakt ten ma swoje odzwierciedlenie w treści *Narodowiszczanija*, co ukazuje przy okazji praktyczny charakter wydania. We wstępie do parochów przedstawiono wzorcowy konspekt misji. Początek nauk miało zawsze stanowić wyraźne wskazanie celu konkretnej nauki oraz wspólne odmówienie *Modlitwy Pańskiej*, *Pozdrowienia Apostolskiego i Anielskiego*, przypomnienie symboli wiary,

[18] *Народовѣщаніе или слово к народу кафолическому…* 1768, op. cit., s. 181v.

[19] Maria Pidłypczak-Majerowicz, *Książka i biblioteka bazyliańska w XVII–XVIII w.…*, op. cit., s. 87.

[20] Margarita A. Korzo, *Unia brzeska a literatura katechetyczna: kilka uwag w sprawie teologii unickiej od XVII do połowy XVIII wieku*, [w:] *Śladami unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło (red.), Lublin–Supraśl 2010, s. 64–80, s. 77.

[21] *Слово к народу кафолическому…* 1765, op. cit., s. 2–3.

dziesięciu przykazań bożych i kościelnych. Następnie odśpiewywano pieśń katechizmową: *Тройца. Богъ Отецъ*, którą dla wygody zamieszczono pod koniec wydań. Potem odpytywano z katechizmu najpierw dzieci, potem dorosłych. W razie nieznajomości jakichś prawd, katecheta miał obowiązek tłumaczyć je zebranym. Misję kończyło pozdrowienie i błogosławieństwo zebranych. Sugerowano przy tym podniosły nastrój i powagę.

Ze względu na informację o dacie 1756 roku na stronie tytułowej wydania z roku 1765, przez wiele lat w literaturze tematu funkcjonował błąd, polegający na uznaniu istnienia zaginionego rzekomo druku z roku 1756. Jest to tymczasem – jak wspomniano wyżej – data odbycia misji, których konspekty złożyły się na tekst książki. Istnienie książki sugerują jeszcze Jakim Zapasko i Jarosław Isajewicz w swoim katalogu wydań[22], stwierdzając, że *місце знаходження примірників книги невідоме. Підтвердженням існування такого видання є його повторні передруки, в яких зазначено, що вони виходять другим [1768 р.] і третім [1778 р.] виданнями*. Wiedząc o istnieniu wydania z 1765 roku uznali być może, że to „zaginione" musiałoby mieć tytuł jak wydania z roku 1768 i 1778, a więc: *Народовѣщанїе, или Слово къ народу кафоліческому.* Tytuł wydania z roku 1765 jest krótszy i zaczyna się od słów *Слово къ народу кафоліческому* z pominięciem pierwszych dwóch wyrazów tytułu z lat 1768 i 1778. Opisując rzekome wydanie z roku 1756 Zapasko i Isajewicz powielili wcześniejsze błędy innych badaczy, m.in. Iwana Franko czy redaktorów słownika *Українські письменники*[23]. Błędne przeświadczenie o istnieniu egzemplarza z roku 1756 pojawia się również we współczesnych opracowaniach[24]. Mimo drobnej różnicy w sformułowaniu tytułu,

[22] Яким Запаско, Ярослав Ісаєвич, *Пам'ятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків, виданих на Україні*: в 2-х кн., 3-х ч., Київ 1984. T. 2, cz. 1–2. poz. 1963.

[23] Іван Франко, recenzja: *П. Житецкій. Энеида И.П. Котляревскаго и древнѣйшій список ея (Киев. Старина, 1899, X–XII, 1900, I–III)*, [w:] „Зап. Наук. т-ва ім. Шевченка" 1900, t. 38, s. 33; *Українські письменники,* Київ 1960, t. 1, s. 484); Na problem ten zwracali już uwagę ukraińscy badacze, m.in.: Роман Кисельов, *Україномовні катехізиси почаївського друку та їх лексика*, [w:] *Актуальні проблеми української лінгвістики: теорія і практика*, Київ 2002, Вип. 6, s. 64–74.

[24] Por. *Почаївські видання кириличним шрифтом (1734–1830) (покажчик)*, [w:] Олена Олександрівна Железняк, *Друкарня Почаївського Успенського монастиря та її стародруки: зб. наук. праць*, Київ 2011, s. 162–192, poz. 29.

treść jest zasadniczo taka sama[25], co każe wysunąć wniosek o tym, że ówcześni redaktorzy wskazujący wydanie z roku 1768 jako drugie, odnosili je do tekstu wydanego trzy nie zaś dziewięć lat wcześniej.

Między wydaniami z lat 1765, 1768 i 1778, a zwłaszcza między dwiema ostatnimi edycjami, nie ma większych różnic[26]. Wydanie drugie (z roku 1768), oprócz wskazanej modyfikacji tytułu, cechują drobne poprawki redakcyjne w celu zbliżenia tekstu do wymogów piśmiennictwa cerkiewnosłowiańskiego; dodano również dwa cytaty po przedmowie do parochów (z Jana Złotoustego oraz listu Pawła do Tymoteusza) i usunięto jedną pieśń z końca tekstu (do wydania z 1765 dołączono dwie pieśni: *Пѣснь катехизмова*: *Тройца. Богъ Отецъ* oraz *О Вѣрѣ, Надеждѣ и Любви*[27]). W tekstach z lat 1768 i 1778 znajduje się tylko pierwsza z wymienionych, tj. *Pieśń katechizmowa*. Dodatkowo dwa późniejsze wydania zawierają wydzieloną 67-kartkową część: *О обрядахъ хрїстїанскихъ*. Jest to rozszerzony i uzupełniony fragment wydania z roku 1765, które zawierało na końcu dziesięciokartkowe *Поученїе конечное, ѡ нѣкїи(х) ѡбряда(х) Церкве Кафолїческїя Восточныя о(т) с[вя]тыхъ соборовъ Б[о]гоносныхъ от[е]цъ, и лѣтописцовъ собраное*[28]. Druga część książki, *О обрядахъ хрїстїанскихъ*, ma nieco inny cel od reszty tekstu: służy z jednej strony jako pomoc w gruntowaniu wiedzy na temat obrządku greckiego religii katolickiej, z drugiej zaś daje argumenty do polemiki. Podkreśla się przy tym, że między obrządkiem rzymskim i greckim nie ma różnicy na poziomie dogmatów wiary, różnice dotyczą obrzędów i języka (co wyjaśniano jako dziedzictwo tradycji rzymskiej i greckiej).

Warto odnotować, że rosyjską Cerkiew prawosławną, również uznano za wschodnią, ponieważ tak jak i obrządek grecki religii katolickiej wywodzi się z patriarchatu konstantynopolitańskiego. Geneza rytu unickiego leży w ujęciu redaktorów *Narodowiszczanija* w bała-

[25] Jako pierwszy wniosek ten wysnuł po porównaniu obu tekstów Jakiw Hołowackyj: Яків Головацкий, *Дополнение к очерку славяно-русской библиографии Ундольского* (poz. 105).

[26] Wśród różnic między wydaniami z roku 1768 i 1778 można wskazać np. szerszą odpowiedź na pytanie, czemu znak krzyża czyniony jest przez unitów z prawej na lewą stronę w wydaniu z roku 1768 (N.1768: 19v). Autorzy skupiają się więc na rzeczach widocznych, które różnicują obrzędy, a które wyraźnie mogły ciekawić wiernych (N.1778: 17v-19v).

[27] *Слово к народу кафолическому…* 1765, op. cit., s. 261–263v.

[28] Ibidem, s. 261–261.

ganie, kryzysie i świętokupstwie panującym w Cerkwi prawosławnej. Biskupi „Россїи полской" oddali się więc pod opiekę papieża rzymskiego, co było zresztą naturalnym aktem ze względu na przynależność tych ziem do państwa polskiego[29].

Oprócz wyjaśnień na temat dogmatów wiary, druga część wydania przekazuje również wiedzę obrzędową (na temat szat liturgicznych, symboliki poszczególnych elementów liturgii itp.). Treści zawarte w tej części książki uznano za na tyle ważne, że rok po wydaniu ostatniej poczajowskiej osiemnastowiecznej edycji *Narodowiszczanija*, zdecydowano wydać osobną książkę, którą stanowił właśnie rozdział *О обрядахъ хрїстїанскихъ*. Warto przy tym podkreślić, że zgodnie z tytułem: *Поученіе о обрядахъ христіанскихъ первѣе в книзѣ Народовѣщанія, или Слово къ народу кафоліческому зовомой… издаваемо. Нынѣ же от тояже книги изятое, и особь по желанію нѣкоторих напечатано* (dalej: *Pouczenije o obrjadach*) (Poczajów 1779), jest to osobne, nowe wydanie, nie zaś nowo oprawiony skład pozostały po wcześniejszym wydaniu *Narodowiszczanija*, co wskazuje na zapotrzebowanie na zawarte w nim treści. *Pouczenije o obrjadach* treściowo w pełni odpowiada tekstowi z książki *Narodowiszczanije*, różnica polega na nazewnictwie kolejnych partii materiału. O ile w wydaniach *Narodowiszczanija* w ramach rozdziałów występują kolejne nauki (pouczenia), to w związku z tym, że cała treść nowego wydania stanowi ostatni rozdział *Narodowiszczanija*, w *Pouczeniju o obrjadach* z roku 1779 kolejne części stanowią osobne rozdziały, a nie jak poprzednio – „pouczenia" w ramach jednego rozdziału. Treść książki pozostaje jednak taka sama jak w poprzednich wydaniach. Także język wydania z roku 1779 nie różni się od tego z ostatniego rozdziału wydań *Narodowiszczanija*, stanowiąc przykład zastosowania języka ruskiego w tekstach o charakterze teologicznym. Trzeba jednak zaznaczyć, że ta część *Narodowiszczanija* wyróżnia się od reszty tekstu: jej język jest staranniej opracowany redaktorsko z uwzględnieniem norm piśmiennictwa cerkiewnoruskiego. Niezależnie od tego można tu odnaleźć wiele cech żywego języka. W *Pouczeniju o obrjadach* brak jest również dodatku w postaci pieśni.

Także w tych wydaniach na marginesie omawianych w tekście kwestii obrzędowo-liturgicznych oraz problematyki moralnej poruszane są sprawy z zakresu funkcjonowania społeczeństwa i ładu społecz-

[29] *Народовѣщанїе или слово к народу кафолическому…* 1768, op. cit., s. 262–262v.

nego. Proponowany w *Narodowiszczaniju* wzorzec jest spójny z propagowanym w kolejnych wydaniach teologii moralnych. Propagując etyczne i piętnując naganne postawy społeczne redaktorzy *Narodowiszczanija* odzwierciedlają zarazem sytuację społeczno-kulturową.

Katechizm misjonarski

W roku 1788, „ku pożytkowi go czytających i słuchających", ukazało się w Poczajowie *Оглашеніе си есть катехизмъ мѣсѣонарскїй Монаховъ Чина ст. Василїя великаго вкратцѣ собранъ…* (dalej: *Katechizm misjonarski…*). We wstępie wskazywano, że gospodarz uczący dzieci lub czeladź nauki chrześcijańskiej może dostać każdorazowo 100 dni odpustu. Tyle samo otrzymywał uważny słuchacz nauk. Taka „zapłata" niewątpliwie zachęcała umiejących czytać opiekunów do szerzenia treści katechizmu wśród podwładnych i rodziny, przez co krąg misjonarzy rozszerzał się na nie tylko zakonników. Do tego kręgu adresowany jest druk.

Katechizm rozpoczyna przypomnienie podstawowych modlitw i wiadomości, które powinien posiadać chrześcijanin, wymienianych również w innych wydaniach, np. omawianym wyżej *Narodowiszczaniju* (znajomość podstawowych modlitw: modlitwy powszechnej, pozdrowienia anielskiego składu apostolskiego, wyznania wiary, tekstu spowiedzi powszechnej, dziesięciu przykazań Bożych i pięciu przykazań kościelnych, aktu wiary, nadziei i miłości). Potem następuje katechizm „właściwy", a po nim pieśni: *Trójca. Bóg Ojciec*, *Chcący zbawienia, ma uwierzyć*, *Gdy w żywot mój wejrzę głęboko*, *Niski pokłon Boże mój oddaję*, *O śmierci, sądzie, piekle i Niebie* (przyjdzie godzina, dla wszystkich jedna), *Do przeczystej Bogurodzicy* (O umęczona Matko), *O świętym Onufrym* (Pomocnika kto szuka…), *Pieśń dziękczynna za świętego ojca Ambrożego Biskupa Mediolańskiego* (Ciebie Boga chwalimy). W końcu tekstu dodano *Wyznanie Wiary Katolickiej pod imieniem Św. Atanazego* (Symbolum Fidei Catholicae S. Athanasio Adscriptum).

W ramach katechizmowych kazusów, obok zagadnień dotyczących podstawowych prawd wiary (o stworzeniu człowieka, istocie boskiej, znaku krzyża itp.), poruszana zostaje również kwestia zbawienia. Pada tu stwierdzenie o możliwości uzyskania zbawienia tylko w obrębie wiary katolickiej, którą zdefiniowano jako zgodną z nauką Apostolskiego Kościoła Rzymskiego (w ruskojęzycznych tekstach termin [вѣра] кафоліческая często występuje w swoim pierwotnym znaczeniu „powszechna"). Pozostałe wiary w tej interpretacji są błędne, a ich

wyznawcy będą potępieni. Wpisanie zmodyfikowanego po Soborze Trydenckim sformułowania św. Cypriana, że nie ma zbawienia poza Kościołem Rzymskim (pierwotnie: extra Ecclesiam Nulla salus), potwierdza zarzuty o ekskluzywizmie wiary katolickiej, stawiane katechizmom katolickim tego okresu.

Najpospolitsze y nayistotnieysze nauki chrześcijańsko-katolickiey religii

Podobne problemy poruszał inny, wydany w tym samym roku (1788), ale w innym miejscu (Supraśl) katechizm *Общихъ и естественныхъ поученій христианского благочестия ч. I ко употребленїю русскимъ училищам – Naypospolitsze y naystotnieysze nauki chrześcijańsko-katolickiey religii do używania szkołom ruskim* część I oraz: *Собранїе великого Катехїзму безъ питнаїй. Зъ доводящими словами писма святоаго. часть вторая – Krótkie zebranie Wilekiego Katechizmu. Bez pytań z Dowodzącymi Textami Pisma Świętego*, część II.

Wydanie jest dwujęzyczne: na każdej rozkładówce z lewej strony jest tekst ruskojęzyczny, z prawej – odpowiadający mu tekst polskojęzyczny. Tego typu zabieg typograficzny potwierdza tezę o wysokim stopniu polonizacji północnych rubieży wschodnich dawnej Rzeczypospolitej.

Poruszane są tu jedynie kwestie wiary i moralności wynikającej z zasad Dekalogu. Kwestie problematyczne, które mogłyby stanowić zarzut ekskluzywizmu wiary katolickiej, formowany w stosunku do innych wydań bazyliańskich, zostały w tym wydaniu pominięte.

Tekst książki rozdzielono na dwie części: krótszą pierwszą – stanowiącą wprowadzenie ogólne na temat problematyki wiary i drugą – znacznie bardziej rozbudowaną, w której na zasadzie teologii moralnych poruszane są aspekty związane z życiem duchowym wiernych. Analizowane są zarówno poszczególne artykuły wiary i znaczenie kolejnych przykazań Dekalogu, jak i zasady odbywania poszczególnych sakramentów (spowiedzi, pokuty itp.). Opisywane zagadnienia ilustrowane są przykładami z Biblii, dzięki czemu tekst mógł być wykorzystywany zarówno podczas prowadzenia misji, jak i jako pomoc dla duchownych, na przykład podczas przygotowania kazania.

Pysmena

Ciekawym przykładem pracy systemowej nad unicką tożsamością religijną jest podręcznik dogmatyczno-moralny Teodora Basarabskiego:

Писмена си єсть Начатки догмато-нравоучителныя богословіи[30] (dalej: *Pysmena*… 1771). Dzieło liczące niemal tysiąc stron (dokładnie 917) rozpoczyna słowo wstępne w języku cerkiewnosłowiańskim, co być może stało się przyczyną braku zainteresowania nim za strony badaczy języka ruskiego/ukraińskiego. Język tekstu głównego tymczasem różni się znacznie od języka wstępu i jest to działanie świadome. Teodor Basarabski – jak sam siebie określa – zarządca Seminarium Łuckiego i nauczyciel Łuckiej Kapituły Greckokatolickiej w przedmowie do konsultanta dzieła łucko-ostrogskiego biskupa Sylwestra Lubienieckiego-Rudnickiego pisze bowiem między innymi o potrzebie pisania po rusku (P.1771: 13–14).

Basarabski wymienia źródła, z których korzystał przy opracowywaniu tekstu. Były wśród nich między innymi wcześniej wydane teologie, teksty polemiczne, kanoniczne, etyki chrześcijańskie. Konstruując tekst, opierał się na teologii Jana z Damaszku, co było przyjętą praktyką. Odsyłając do Jana Złotoustego, Basarabski zauważa, że nauki na temat kolejnych problemów wiary dobierał od prostszych do bardziej skomplikowanych, w celu umożliwienia dobrego przygotowania czytelnika do coraz trudniejszych treści. Podkreśla przy tym trudności, jakie miał przy spisywaniu myśli – co innego nauczać mówiąc, co innego pisać. Prosi więc o wyrozumiałość w przypadku niezgrabnych sformułowań. Tego typu zapisy odzwierciedlają trudności, jakie stały przed autorami tekstów pisanych w języku nieskodyfikowanym.

Treść dzieła pokrywa się w zasadzie z treścią innych tekstów teologicznych: po początkowej nauce o potrzebie zbawienia podane są akty wiary, modlitwy, credo, Dekalog, przykazania kościelne, wymienione są sakramenty, dary Ducha Świętego, siedem grzechów głównych itp. Pytania katechizmowe korespondują z pytaniami roztrząsanymi w *Narodowiszczaniju*, jednak nie jest to ten sam tekst. Po wstępnych naukach zamieszczono również zaproszenie na dalsze nauki po obiedzie, co świadczy, że i ten poradnik miał być wykorzystywany w czasie misji.

W tekście nie ma zbyt wielu odwołań do współczesnego autorom świata, przez co nie jest to (w takim stopniu jak np. teologie moralne) świadectwo kultury i życia społeczno-politycznego. Nie wnosi nowych aspektów do badań życia i kultury ludności ruskojęzycznej w XVIII wieku. Jest to natomiast tekst, którego nie da się przecenić w kontekście zrozumienia wzrostu znaczenia języka ruskiego, o czym szerzej mowa

[30] Ѳеодоръ Басарабскій, *Писмена*..., op. cit.

będzie później. Tekst ten opisuje językiem ruskim rzeczy w znacznym stopniu abstrakcyjne, przez co jednoznacznie unaocznia możliwości tego języka dla potrzeb literackich. Na upowszechnione drukiem próby literackie nie trzeba było już długo czekać.

Siemię słowa Bożego

Ważnym dla rozumienia sytuacji społeczno-politycznej w dobie wzrostu wpływów prawosławia na wschodnich rubieżach I Rzeczypospolitej w końcu XVIII wieku jest dwukrotnie wydany w Poczajowie, monumentalny zbiór kazań *Сѣмя слова божія, на нивѣ сердецъ человѣческихъ сѣяннаго, си есть изряднѣйшая на недѣли всего лѣта и нѣкоторыя праздники. Поученія от иноковъ Почаевскаго монастира из различныхъ авторовъ давнѣйшихъ же и настоящо проповѣдавшихъ, собранная и простымъ языкомъ, простѣйшаго ради иже по весехъ народа, сложенная*... (dalej: *Siemię słowa* 1772 i 1781). Książkę, wydrukowaną za zgodą protoarchimandryty Hipacego Bilińskiego oraz cenzora władyki łuckiego Hieronima Strzeleckiego, przygotowano z myślą o nauczaniu prostej ludności, stąd nacisk położono na *ясность рѣчи всякому чтущему*[31]. Książka zawiera nauki na kolejne niedziele roku kościelnego, wybrane przez zakonników poczajowskich z pism znanych, dawnych oraz współczesnych im, kaznodziejów. Wydanie z roku 1781, co sugeruje już sam tytuł[32], zostało przeredagowane i uzupełnione o wybrane nauki na niedziele świąteczne. W efekcie teksty różnią się, choć zawierają wiele wspólnych nauk. Wydanie z roku 1772 składa się z jednej części i obejmuje 82 nauki od święta Bożego Narodzenia do kazania na niedzielę św. Praojców (nauki na niedziele zwykłe i świąteczne, m.in. nauki na 1. niedzielę Nowego Roku, niedzielę przed Objawieniem Pańskim, nauki o Celniku i Faryzeuszu, synu marnotrawnym, nauki na niedzielę Wielkiego Postu i Niedzielę Wielkanocną, „Fominą" (2. niedzielę po Wielkiej Nocy), nauki o Samarytaninie, Ślepym od urodzenia, niedzielę pięćdziesiątnicy, Trójcy Św., Wszystkich Świętych, oraz na 9. czwartek po Wielkiej Nocy (Boże Ciało), święto niewystępujące w Kościele prawosławnym).

Wydania *Siemienia słowa* mają więc nieco inny charakter od omawianych wyżej kolejnych redakcji *Sobranija* czy *Narodowiszczanija* i mieszczą się raczej w gatunku ewangeliarzy kaznodziejskich. Warto

[31] *Сѣмя слова божія…* 1772, op. cit. Dedykacja jeromonacha Hieronima Strzeleckiego.

[32] *Сѣмя слова божія…* 1781, op. cit.

przy tym zauważyć, że pierwsze wydanie z roku 1772 ma formę pośrednią między katechizmem a zbiorem kazań: kolejne nauki poprzedzają *предложенїя* – pytania i komentarze związane z kazaniem, ułatwiające w założeniu odbiór tekstu, a dodatkowo cytaty z ewangelii. Kolejne wydanie z roku 1781 jest tych komentarzy pozbawione; tekst nauki zazwyczaj poprzedza cytat z ewangelii. Przeorganizowano w nim również tekst – podzielono go na dwie części. Pierwsza (51 nauk) zaczyna się od Wielkanocy i Zmartwychwstania Chrystusa, potem następują po kolei wszystkie nauki z wydania z roku 1772 aż do niedzieli 32. po zesłaniu Ducha Świętego.

Część druga (47 nauk) rozpoczyna się nauką na niedzielę Świętych Praojców, następnie zamieszczono nauki na dzień narodzenia Chrystusa i Nowy Rok. Potem następują pouczenia przed i po Objawieniu Pańskim, nauka o Celniku i Faryzeuszu i tak dalej jak w wydaniu z roku 1772. W wydaniu z roku 1781, co zasygnalizowano w tytule wydania, więcej jest kazań świątecznych. Zamieszczono także dodatkowe nauki z okazji chrztu, ślubu i pogrzebu, co było zapewne spełnieniem oczekiwań odbiorców. Cennym dodatkiem do edycji z roku 1781 jest instrukcja dla parochów na temat przeprowadzania spowiedzi. Stwierdza się w niej, że najlepiej nauczyć się jej na pamięć, a wybrane problemy tłumaczyć wiernym po rusku.

Przyczyna wznowienia *Siemienia słowa* leży w zapotrzebowaniu czytelników: już w pierwszym wydaniu sugerowano, że tego typu tekstów w języku prostym jest mało. Tezę tę potwierdza przedmowa do wydania z roku 1781, w której stwierdzono, że zdecydowano się wznowić nakład ze względu na to, iż pierwsze wydanie szybko się rozeszło. W wydaniu tym nie ma już jednak wzmianki o konieczności pisania po rusku, przeredagowano również język, zbliżając go do cerkiewszczyzny. Przyczyny tego stanu rzeczy niektórzy badacze tłumaczą powszechną w XVIII wieku tendencją do cerkiewizacji tekstów, która miałaby być poszukiwaniem własnej tradycji kulturowej[33]. W tym ujęciu, w sytuacji zbliżenia obrzędowości unickiej do zachodniej, język cerkiewnosłowiański miał być przeciwwagą, swoistym drugim filarem, podtrzymującym kultywowanie tradycji wschodnich kultury ruskiej i hamującym wpływy latynizacji. Nowe tendencje nie były spowodowane zapewne

[33] Юрий Лабынцев, Лариса Щавинская, *Некоторые обстоятельства и средства поддержания белорусско-украинской униатской литургической практики в XVII–XIX веках*, „Древняя Русь" 2/2000, s. 124–136, s. 128 i 129.

ówczesnymi realiami społeczno-politycznymi i rozbiorami Rzeczypospolitej. Mimo I rozbioru Poczajów wciąż należał do Rzeczypospolitej, co więcej zakonnicy zawsze wspierali polską rację stanu, nawet po III rozbiorze w roku 1795, kiedy Wołyń trafił do Imperium Rosyjskiego. Tragicznym finałem tej postawy bazylianów było przekazanie klasztoru i drukarni prawosławnym, czego oficjalnym pretekstem był udział zakonników w powstaniu 1830 roku.

Teksty nauk z pierwszego wydania, które włączono do edycji z roku 1781 nie zawsze odpowiadają treściowo tym z roku 1772. Szczegółowe zestawienie kolejnych nauk zamieszczono w tabeli poniżej:

Tabela 1. Zestawienie wydań 1772 i 1781 wraz z komentarzem odnośnie treści poszczególnych nauk

1772		1781		komentarz
Поученїе	t./s.	Поученїе	t./s.	
Въ День Рождества Христова	1	+	2/8v	takie same
а͠. на Н[е](д)[ѣ]лю, яже по Рождествѣ Христовомъ, когда прилучится въ ла͠ день Декембрїя	7	BRAK		Nauka usunięta być może z powodu braku ilustracji w formie przypowieści z pisma świętego. W efekcie jest to długa biesiada z wiernymi. Trudno było poprawić język na cerkiewnosłowiański. Dydaktycznie jest zgodna z nauką в͠.
в͠. На туюжъ Недѣлю, когдалибо прилучится	12	+	2/12v	nauka tożsama z nauką z r. 1781: 2/17 на Н[е](д)[ѣ]лю, яже по Рождествѣ Христовомъ
BRAK		на Новый Годъ	2/17	
а͠. на Н[е](д)[ѣ]лю пред Б[о]гоявленїемъ	18	+	2/21	takie same
в͠. на туюжъ Н[е](д)[ѣ]лю пред Б[о]гоявленїемъ	23	+	2/23v	takie same
а͠. на Н[е](д)[ѣ]лю по Б[о]гоявленїи	27	+	2/27	różne
в͠. на туюжъ Н[е](д)[ѣ]лю по Б[о]гоявленїи	31	+	2/35	takie same
BRAK		на Недѣлю о Закхеи	2/38	

а҃. на Н[е](д)[ѣ]лю о Мытарѣ и Фарїсеи	37	+	2/43v	takie same
в҃. на Н[е](д)[ѣ]лю о Мытарѣ и Фарїсеи	41	+	2/48	takie same
г҃. на Н[е](д)[ѣ]лю о Мытарѣ и Фарїсеи	47	+	2/51	takie same
на Н[е](д)[ѣ]лю о Блудномъ Сынѣ	51	+	2/54	takie same
а҃. на Н[е](д)[ѣ]лю мясопустною	57	+	2/57v	różne
в҃. на Н[е](д)[ѣ]лю мясопустною	67	+	2/64	takie same
а҃. на Н[е](д)[ѣ]лю Сыропустную	75	+	2/70	różne
в҃. на Н[е](д)[ѣ]лю Сыропустную	81	+	2/74	takie same
на Н[е](д)[ѣ]лю а҃. С[вя]того Великаго Поста	85	+	2/77	takie same
в҃. на Н[е](д)[ѣ]лю а҃. С[вя]того Великаго Поста	92	+	2/80v	takie same
а҃. на Н[е](д)[ѣ]лю в҃. С[вя]того Великаго Поста	99	+	2/87	takie same
в҃. на Н[е](д)[ѣ]лю в҃. С[вя]того Великаго Поста	107	+	2/91	takie same
на Н[е](д)[ѣ]лю г҃. С[вя]того Великаго Поста	112	+	2/104v	takie same
на Н[е](д)[ѣ]лю д҃. С[вя]того Великаго Поста	119	+	2/104	takie same
в҃. на Н[е](д)[ѣ]лю д҃. С[вя]того Великаго Поста	125	+	2/112v	takie same
а҃. на Н[е](д)[ѣ]лю є҃. С[вя]того Великаго Поста	133	+	2/114	takie same
в҃. на Н[е](д)[ѣ]лю є҃. С[вя]того Великаго Поста	140	BRAK	2/124	
а҃. на Недѣлю Цв҃тоносную	146	+	2/127v	takie same
в҃. на Недѣлю Цв҃тоносную	151	+	2/130v	takie same
въ Недѣлю Пасхи на Вечерни	158	+	1/1	takie same
в҃. На туюжъ Недѣлю	167	+	1/7	takie same
а҃. на Недѣлю Фомину	174	+	1/11v	takie same
в҃. На туюжъ Недѣлю.	181	+	1/14v	takie same
на Недѣлю о Мироносцѣ	186	+	1/19	teksty z roku 1781 skrócone w stosunku do tych z 1772

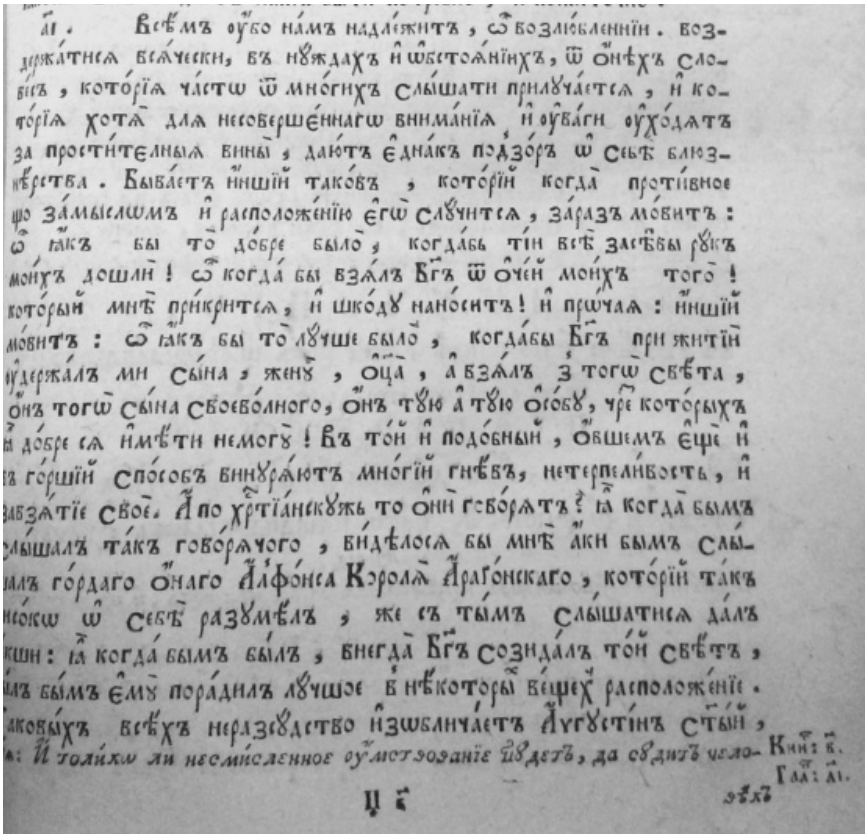
на Недѣлю д̃. О Разслабленномъ	197	+	1/23	różne, wydanie z 1772 długie i z ciągle powtarzającymi się wątkami. Tekst z 1781 jest oparty na Piśmie Św.
на Недѣлю о Самарянынѣ	211	+	1/29v	różne; w r. 1781 odwołania do Pisma Św. i katechizmu, nie zaś jak w r. 1772 przykłady o Kaliguli czy starożytnym Rzymie, albo Hiszpanii, które choć równie dalekie wyobrażeniom XVII-wiecznych wiernych były dodatkowo niekanoniczne
а̃. на Недѣлю, s̃. О Слѣпорожденномъ	218	+	1/34v	takie same
в̃. на Недѣлю, s̃. О Слѣпорожденномъ	224	+	1/38v	takie same
въ Четвертокъ Вознесенїя Г[о](с)[по]дня	233	+	1/43	takie same, choć skrócone o rozważania Tacyta na temat Seneki
на Недѣлю, з̃ по Пасцѣ	245	+	1/48	takie same
на Недѣлю Пятидесятницы	255	+	1/54	skrócone o przypowieść o królu afrykańskim
на Понедѣлокъ животворящыя Тр(о)[й]цы	267	+	1/58	skrócone
на Недѣлю Всѣхъ С[вя]тыхъ	274	+	1/61	takie same
в̃. На туюжъ Недѣлю Всѣхъ С[вя]тыхъ	280	+	1/63v	takie same
на Четвертокъ ф̃. Недѣли по Пасцѣ	284	+	1/67v	takie same
на Недѣлю в̃ по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	291	+	1/72v	takie same
на Недѣлю г̃ по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	299	+	1/77v	takie same
на Недѣлю д̃ по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	305	+	1/80v	takie same
на Недѣлю є̃ по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	315	+	1/87	takie same
а̃. на Недѣлю s̃ по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	323	+	1/90v	takie same

в҃. на туюжъ Недѣлю ѕ҃ по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	329	+	1/94v	różne
на Недѣлю з҃ по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	339	+	1/99	różne
на Недѣлю и҃ по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	354	+	1/103	takie same
на Недѣлю ф҃ по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	361	+	1/106v	różne
на Недѣлю і҃ по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	365	+	1/112	takie same
на Недѣлю аі҃ по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	377	+	1/117	takie same
в҃. на Недѣлю аі҃ по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	383	BRAK	1/119v	
на Недѣлю ві҃ по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	396	+	1/129	takie same
на Недѣлю гі҃ по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	403	+	1/134	takie same
в҃. На туюжде Недѣлю гі҃	412	+	1/139	różne
на Недѣлю ді҃ по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	416	+	1/142	takie same
на Недѣлю єі҃ по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	424	+	1/147	skrócone
в҃. на туюжъ Недѣлю єі҃	430	+	1/152	takie same
на Недѣлю ѕі҃ по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	437	+	1/156v	takie same
на Недѣлю зі҃ по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	455	+	1/160v	takie same
на Недѣлю іи҃ по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	466	+	1/165	takie same
на Недѣлю фі҃ по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	472	+	1/167v	takie same
на Недѣлю к҃ по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	480	+	1/183	takie same
на Недѣлю к҃а по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	486	+	1/176v	takie same
на Недѣлю к҃в по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	493	+	1/180v	takie same

на Недѣлю к̃г по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	503	+	1/187	takie same
на Недѣлю к̃д по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	510	+	1/190	takie same
на Недѣлю к̃є по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	521	+	1/197	takie same
на Недѣлю к̃s по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	528	+	1/201	takie same
на Недѣлю к̃з по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	535	+	1/207	takie same
на Недѣлю к̃и по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	548	+	1/213	takie same
в̃. на Недѣлю С[вя]тыхъ Прао(т)[е]цъ	555	+	2/1	takie same
на Недѣлю к̃ф по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	563	+	1/216v	takie same
а̃. на Недѣлю л̃ по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	575	+	1/224v	takie same
в̃. на Недѣлю л̃ по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	584	+	1/231	takie same
на Недѣлю л̃а по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	595	+	1/235	takie same
на Недѣлю л̃в по Сошествїи С[вя]того Д[у]ха	609	BRAK		
Слово на С[вя]тое Б[о]гоявленїе Г[о](с)[по]дне	619	Слово на С[вя]тое Б[о]гоявленїе Г[о](с)[по]дне	2/27	takie same
Слово на Покровъ Прес[вя]тыя Б[огороди]цы	626		2/199v	takie same
Слово на Входъ Прес[вя]тыя Б[огороди]цы въ Храмъ	633	BRAK	2/211	
BRAK		на Недѣлю С[вя]тыхъ О(т)[е]цъ	2/5	
BRAK		въ день Срѣтенїя Г[о](с)[по]дня	2/136	
BRAK		въ день рождества ст Іоанна Претечи	2/150v	

BRAK		на С[вя]тыхъ верхов: Апостоловъ, Петра и Павла	2/157	
BRAK		на Преображенїе Г[о](с)[по]дне	2/165	
BRAK		на Оуспенїе Прес[вя]тыя Б[огороди]цы	2/173	
BRAK		на оусѣкновенїе ч[е]с(т)ныя Главы ст: Іоанна	2/178	
BRAK		на Покровъ Прес[вя]тыя Б[огороди]цы	2/182	
BRAK		на воздвиженїе ч[е]с(т)ного Креста	2/185v	
BRAK		на Преставленїе ст: Іоанна Богослова	2/195	
BRAK		на Соборъ ст: Архїстратига Мїхаила	2/205	
BRAK		на С[вя]тителя Христова отца Нїколая	2/218	
BRAK		на зачатїе Прес[вя]тыя Б[огороди]цы	2/221v	
BRAK		Наставленїе парохїянъ, како имутъ готоватися и творити Пасхалную исповѣдь	2/226v	
BRAK		Слово при погребенї	k.1 dod.	
BRAK		Наставленїе глаголемое от иереа к воспрїемником по святом крещенїи дитяте	k.3 dod.	
BRAK		Наставленїе новобрачным, глаголемое от иереа абие по совершенїи брака	k.4 dod.	

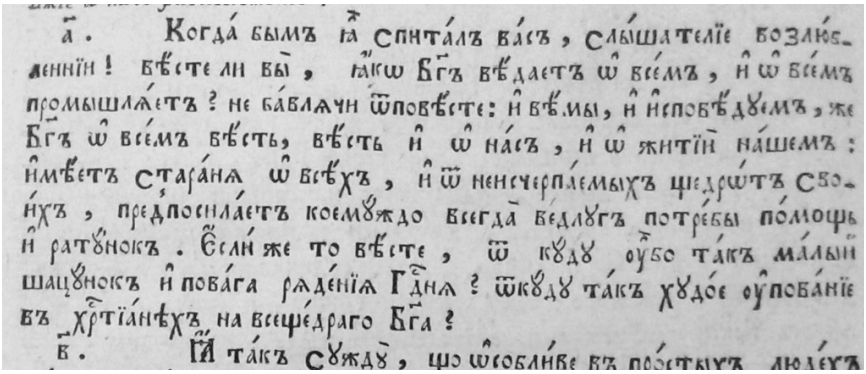
Jak widać z porównania, niektóre nauki z wydania z roku 1772 zostały usunięte, inne zmienione. Część z nich uległa skróceniu głównie ze względów stylistycznych, przydługie rozważania z wydania z roku 1772 w zasadzie nie wnosiły nowych treści (por. usunięcie całego fragmentu ze strony 195[34]).



Fot. 1. Usunięty fragment z wydania z roku 1772 (SS.1772: 195)

Powodem wprowadzania zmian było także dążenie do usuwania z tekstu elementów języka ruskiego i zastępowania go odpowiednikami z języka cerkiewnosłowiańskiego. Skrócono również nauki, zawierające odnośniki do innych krajów czy dawnych – starożytnych – czasów,

[34] *Сѣмя слова божія, на нивѣ сердецъ человѣческихъ сѣяннаго…* 1772, op. cit., s. 195.



Fot. 2a. Przykład przeredagowania fragmentu tekstu: cerkiewizacja tekstu (SS.1772: 188)

które nie były zrozumiałe dla słuchaczy (np. przypowieść o cesarzu rzymskim Tyberiuszu czy Trajanie z Hiszpanii)[35].

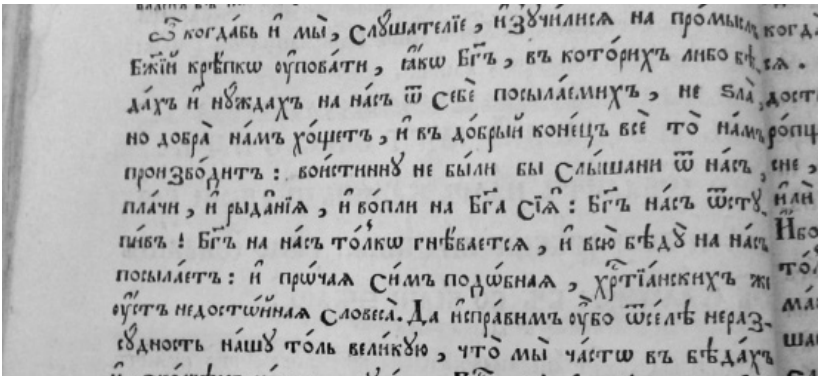
W treści *Siemienia słowa* (podobnie jak w *Pysmenach*) jest znacznie mniej odwołań do życia ludności świeckiej i kwestii dnia codziennego poruszanych na przykład w wydaniach teologii moralnej: kontraktów, umów itd. z prostej przyczyny: *Siemię słowa* to zbiór kazań, wygłaszanych podczas mszy, dlatego podstawową ich funkcją jest dydaktyka moralna. Nauczanie już po mszy, w czasie misji, dawało (przede wszystkim ze względu na brak ograniczeń czasowych) możliwości głębszej refleksji nad różnorakimi kwestiami związanymi z postawą religijną i moralną, w tym również społeczną.

Nauki parafialne

Ważną pozycją wydawniczą w języku ruskim są kolejne – druga (1792), trzecia (1794) i czwarta (1797) – edycje zbioru kazań: *Науки парохіалнїя на недѣли и свята урочистыя цѣлого року ... зъ приданїемъ при концѣ науки при шлюбѣ, двохъ наукъ при погребенїи... з славенско-рускаго на простый и посполитый языкъ рускій преложеннїя* (Dalej: *Nauki parafialne*). Wydanie pierwsze tekstu, opracowane najprawdopodobniej przez Waleriana Sienickiego (o czym świadczy podpis pod dedykacją dla Teodozjusza Rostockiego)[36] ukazało się w ję-

[35] Ibidem, s. 215.

[36] Walerian Sienicki przygotował również późniejsze polskojęzyczne wydanie poczajowskie, które nie do końca odpowiadało treściowo tekstowi ruskojęzycznemu,



Fot. 2b. Przykład przeredagowania fragmentu tekstu: cerkiewizacja tekstu (SS.1781: 19)

zyku cerkiewnosłowiańskim w Poczajowie w roku 1789 pod tytułem *Бесѣды парохіалнія на недѣли и нарочитіи свята всего лѣта, от Евангелій по обряду греческому расположенныхъ, с приложенїемъ при концѣ бесѣды при шлюбѣ, такожде на пятки великаго Поста, о страстехъ Христовыхъ…*[37] (dalej: *Besiady parafialne*). Zgodnie z informacją zawartą we wstępie, *Biasiady parafialne* na język cerkiewnosłowiański przetłumaczono dla wygody ruskich parochów, z nieokreślonego bliżej polskojęzycznego wydania wileńskiego. Co więcej, późniejsze wydania sugerują, że polski pierwowzór miał swój wcześniejszy – włoski – odpowiednik. W dyskursie naukowym były wysuwane różne teorie co do ewentualnego pierwowzoru. Karol Estreicher w odniesieniu do wydania z roku 1797 stwierdzał, że *Nauki te tłomaczone były z włoskiego na polski a z tego na cerkiewno-słowiański (1794), wreszcie na ma-*

por.: Sienicki Walerian, *Kazania na Święta Całego Roku, które Święta Wschodnia Cerkiew, Uroczystym święci obchodem, i Uroczystym upoważa Nabożeństwem. Napisane i Miewane przez Xiędza Waleriana Sienickiego, Zakonu Swiętego Bazylego Wielkiego na Dwie Xiążki rozdzielone, a teraz za zezwoleniem Władzy i Zwierzchności do druku podane. (Tom 1–2). W Poczajowie,* Poczajów 1783.

[37] *Бесѣды парохіалнія на недѣли и нарочитїи свята всего лѣта, от Євангелій по обряду греческому расположенныхъ, с приложеїемъ при концѣ бесѣды при шлюбѣ, такожде на пятки великаго Поста, о страстехъ Христовыхъ: Первіе Полскимъ діалектомъ в градѣ Вилнѣ печатаннія: Днесь же... на славенско-рускій языкъ, удобнѣйшаго ради парохомъ рускимъ употребленія, претолкованнія.* Poczajów 1789.

łoruski język. Może to jest przekład z Synakiewicza…[38]. Abstrahując od faktu drobnej pomyłki w charakterystyce języka wydań (tekst z roku 1794, co było powiedziane wyżej, był w języku ruskim, w języku cerkiewnosłowiańskim było tylko wydanie z roku 1789), można zauważyć, że analiza porównawcza tekstu *Nauk parafialnych* z dziełami Synakiewicza, Piotra Skargi czy polskojęzycznymi kazaniami, wydanymi wcześniej w drukarniach bazyliańskich (np. Marcina Gajdzińskiego)[39], prowadzi do wniosku, że pozorne podobieństwo jest spowodowane zapewne tradycją gatunku literackiego, przyjętymi standardami, wykształceniem autora w środowisku duchowieństwa unickiego czy wreszcie tymi samymi cytatami z ksiąg liturgicznych. Nie jest jednak wykluczone, że Sienicki posiłkował się danymi tekstami podczas pracy nad swoim zbiorkiem, który ostatecznie jest oryginalnym utworem bazylianina. Warto przy okazji zwrócić uwagę na fakt, że przygotowany przez Waleriana Sienickiego polskojęzyczny zbiór kazań został wydany już po ukazaniu się tekstu w języku cerkiewnosłowańskim[40].

Niezależnie od genezy dzieła, warto podkreślić, że już w przedmowie do pierwszego wydania *Nauk parafialnych* autor wyraził wątpliwość, czy będą one zrozumiałe dla słuchaczy i proponował czytać je swoim parafianom, tak jak im najlepiej będzie słuchać: *сïе быти помышляю невежества речені іхже людевъ общихъ своїхъ бѣсебованïяхъ оупотреблятиобыкоша*[41]. Ze względu na panującą na ziemiach białorusko-ukraińskich sytuację językową, rada ta była niesłychanie celna. Zdając sobie sprawę ze znikomego sensu wygłaszania kazań w języku niezrozumiałym dla wiernych, bazylianie postanowili zrealizować postulat w praktyce: już trzy lata po tym, jak jedynie zalecali parochom tłumaczenie biesiad na język prosty, dokonali tego tłumaczenia sami i wydali drukiem najpierw w roku 1792, potem zaś przedrukowali w latach 1794 i 1797. Tłumaczem wydanego w roku 1794

[38] Por. Karol Estreicher, *Bibliografia polska XV–XVIII w.*, Kraków 1897–1951, t. XXVIII, s. 266; por. też: Joanna Getka, *Kazania Dobryłowskiego – przekład czy dzieło oryginalne? Uwagi w dyskusji nad genezą XVIII-wiecznego zabytku Nauki Parochialnija*, „Studia Interkulturowe Europy Środkowo-Wschodniej" 3/2009, s. 61–84.

[39] Por. Marcin Gajdziński, *Kazania przygodne Swiętne miane…,* t. 1, *Kazania przygodne Świetne i Moralne…* t. 2, Wilno 1784

[40] Por. Walerian Sienicki, *Kazania Na Swięta Całego Roku, Które Swięta Wschodnia Cerkiew, Uroczystym święci Obchodem*…, op. cit.

[41] *Бесѣды парохіалнїя на недѣли и нарочитіи свята всего лѣта…* 1789, op. cit., s. 10.

dzieła był Julian Dobryłowski (1760–1825), o czym świadczy podpis pod dedykacją do biskupa Stefana Lewińskiego. Dobryłowski był również profesjonalnym kaznodzieją (pracował w Krzemieńcu, Brodach, Lwowie) oraz autorem co najmniej dwóch pieśni[42]; w bibliografiach figuruje on czasem jako autor wydań *Nauk parafialnych*[43].

W dedykacji dla episkopa Stefana Lewińskiego, Dobryłowski powtarza to, co pisał we wstępie Walerian Sienicki, podkreśla też, że jego zadaniem było przede wszystkim dostosowanie tekstu do języka mówionego. Co więcej, tekst jest dostosowany do potrzeb niewykształconych odbiorców, pozbawiony skomplikowanych środków stylistycznych uzupełniony o wyraźny morał: *Науки сія Парохіалнія, найперше з' Італійского на Полскій витлумаченія, по томъ на Славено-Рускій преведенія, хотяъ въ тихъ вышереченыхъ переводахъ, яко душеполезное въ себе имѣющыя Поученіе, великій спасітелный для всѣхъ въ побожности и въ покорѣ слухающыхъ приносятъ пожитокъ, еднакже се еще имаши Благоговѣйный Читателю, тіяжъ Науки простымъ, и звычайнымъ Рускаго языка бесѣды посполитымъ способомъ преложеныя, съ доданіемъ выразнѣйшаго моралу, для латвѣйшаго простыхъ людей и неуковъ вирозумленя и спасеннаго ихъ пожитку*[44].

W kontekście podjętej w niniejszym opracowaniu analizy należy stwierdzić, że właśnie warstwa językowa jest najcenniejszym elementem *Nauk*… Tekst pozbawiony jest odniesień do ówczesnej rzeczywistości, celem autora była edukacja moralno-religijna wiernych. Polegała ona na wskazywaniu pozytywnych wzorców zachowań przede wszystkim na podstawie odwołań do wydarzeń biblijnych, nie zaś – co

[42] Василь Шурат, *Український проповідник і поет з кінця XVIII ст.,* [w:] В. Г. Шурат, *Вибрани праці з історії літератури*, Київ 1963, s. 101–103.

[43] Якім Запаско, Ярослав Ісаєвич, *Пам'ятки книжного мистецтва, каталог стародруків виданих на Україні*. Кн. 1, 2. Львів 1984, poz. 3628, 3738; *Славянские книги кириллической печати XV–XVIII вв.* С.О. Петров, Я.Д. Бурюк, Т.П. Золотарь, Киев 1959, poz. 1178, 1213; Федір Пилипович Максименко, *Кириличні стародруки українських друкарень, що зберігаються у Львівських збірках 1574–1800*, Львів 1984, 592, 608; Maria Pidłypczak-Majerowicz, *Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i Książki w działalności zakonu*, „Acta Universitatis Wratislaviensis" Nr 779, Warszawa–Wrocław, 1986, katalog wydań, s. 1072, 1103.

[44] *Науки парохіалнія на недѣли и свята урочистыя цѣлого року…* 1794, op. cit., wst. 3/3–13.

jest częstym zjawiskiem w wydaniach teologii moralnej w odniesieniu do codziennych, powszechnych zachowań wiernych.

Pieśni w drukach bazyliańskich

Do niektórych druków bazyliańskich jako uzupełnienie, dodawano pieśni religijne w języku ruskim. Ze względu na specyfikę potraktowano je osobno: teksty te – stanowiące każdorazowo odrębną całość – bywały wplecione w narrację cerkiewnosłowiańską, bywały załącznikami do wydań w języku cerkiewnosłowiańskim, łacińskim lub ruskojęzycznych (np. w końcu wydań *Narodowiszczanija* 1765, 1768 i 1778, *Katechizmu misjonarskiego* 1788 czy *Pouczenia chrześcijańskiego* 1790 roku, w wydaniach *Góry Poczajowskiej*[45]) lub większymi aneksami (jak np. *Pieśni nabożne na missyach zwyczayne* w druku *Methodus Peragendi Missiones* 1772[46]). Stanowiły także osobne wydania, jak *Пѣсни о Пре[чи]стѣй Б[о]городицѣ* Poczajów 1773 (dalej: *Pieśni o Bogurodzicy*, PB.1773), czy wielokrotnie wznawiany *Bohohłasnyk* (pierwsze wydanie 1790). Dzięki temu na trwałe zadomowiły się one w kulturze ruskiej, znane są i wykonywane w cerkwiach greckokatolickich do dziś. Pieśni, o których mowa, nie zawsze należą do kanonu. Co więcej, właśnie te z nich, które są wyrazem apokryficznej twórczości rodzimej, są szczególnie ciekawe w kontekście podjętej analizy. Ukazują potencjał twórczy narodu oraz możliwości języka ruskiego/ukraińskiego, który jest w stanie wyrazić pojęcia abstrakcyjne w sposób literacki. Obecność w twórczości autorów późniejszego okresu, elementów obrazowości, ale również kompozycji i budowy opartych na poezji ludowej pieśni religijnych świadczy o ewolucyjnym charakterze tradycji literackiej. Analiza biografii literackiej Szewczenki dowodzi na przykład, że musiał on znać teksty z *Bohohłasnyka* lub też spisywać tek-

[45] *Гора Почаевская стопою чудеснѣ из нея истѣкающую чудодѣйственную воду имущею и іконою чудотворною пресвятыя дѣвы матере божія Маріи почтена всему мѣру ясна и явна…,* Poczajów 1742, *Гора Почаевская стопою чудеснѣ из нея истѣкающую чудодѣйственную воду имущею и іконою,* Poczajów 1757, *Гора Почаевская стопою чудеснѣ из нея истѣкающую чудодѣйственную воду имущею и іконою,* Poczajów 1772, *Гора Почаевская стопою чудеснѣ из нея истѣкающую чудодѣйственную воду имущею и іконою*, Poczajów 1793.

[46] *Pieśni nabożne na missyach zwyczayne* [w:] [Sroczyński Cornelius]. *Methodus Peragendi Missiones apostolićas in Provincia Rutena...*, Poczajów 1772, s. 104–116.

sty zasłyszanych pieśni ludowych[47]. Jest to przy okazji dowód na wzajemne przenikanie się twórczości ludowej i literackiej: elementy utworów ludowych stawały się nierzadko motywem utworów literackich, zaś teksty literackie „zadomowiały" się w folklorze, jak np. pieśni ze wspomnianego *Bohohłasnyka*.

Powtarzające się motywy uwielbienia Chrystusa, Matki Boskiej, świętych czy czterech rzeczy ostatecznych: śmierci, Sądu Ostatecznego, piekła i nieba to typowe tematy ukraińskiego baroku[48]. Poza wyżej wymienionymi istnieje spora grupa utworów, które można zakwalifikować jako swego rodzaju katechizm rymowany, a z pewnością taką funkcję pełniły. Jest oczywiste, że podane w ten sposób prawdy wiary łatwiej było przyswoić i zapamiętać. Praktyka wierszowania prawd wiary była zresztą typowa nie tylko dla misjonarzy unickich, praktykowali ją wcześniej duchowni rzymskokatoliccy.

W poniższej tabeli zbiorczej zestawiono pieśni ruskojęzyczne zamieszczane w tekstach bazyliańskich. Zestawienie nie uwzględnia pieśni zamieszczonych w *Bohohłasnyku*, gdyż przekształciłoby się ono w wykaz pieśni z tego zbioru. Wszystkie wymienione niżej pieśni zamieszczono bowiem również w kolejnych wydaniach *Bohohłasnyka*:

Tabela 2. Pieśni w drukach bazyliańskich

Пѣснь о святой великомученицѣ Варварѣ, pieśń dziękczynna za wstawiennictwo świętej w czasie epidemii na Podolu w roku 1714	(PB.1773: 8)
Пѣснь, о притчи евангегской о богатомъ и Лазарѣ	(PB.1773: 11v)
Пѣснь, въ бѣдахъ сущему: *Возопихъ въ печали моей*	(PB.1773: 13v)
О Пре[чи]стѣй Д[е]вѣ Б[огороди]цѣ въ Іконѣ Почаевской: *„Нынѣ прославися Почаевска скала"*	(PB.1773: 1)
О Пре[чи]стѣй Д[е]вѣ Б[огороди]цѣ въ Іконѣ Почаевской: *„Вселенная вся страны земляне"*	(PB.1773: 3v)
Pieśń o cudowym zwycięstwie nad Turkami: *Весело спѣвайте, человъ оударяйте*	(GP.1742: 41), (GP.1757: 32), (GP.1793: 97v-98v)
Хотяй спастися, маетъ вѣровати	(KM.1788: 16nlb), (PC.1790: 29 nlb)

[47] Іван Франко, *Зібрання творів*: У 50 т., Київ 1976–1986, т. 28, s. 7–9; Філарет Колесса, *Фольклористичні праці. Студії над поетичною творчістю Т. Шевченка,* Київ 1970, s. 268.

[48] Леонід Ушкалов, *Есеї про українське бароко*, Київ 2006, s. 21.

Пѣснь о святомъ Онуфрїи	(KM.1788: 23 nlb)
Пѣснь Благодарственная, иже во святыхъ Отца нашего Амвросїя Епископа Медїоланскаго,	(KM.1788: 24 nlb)
Cумволъ Святаго Афанасїа, Архїепископа Алеѯандрдрійскаго	(KM.1788: 25 nlb)
Пѣснь катехизмова: *Тр(о)йца, Б[о]гъ О[те]цъ, Б[о]гъ С[ы]нъ, Б[о]гъ Д[у]хъ С[вя]тый*	(MP.1772: 104-106), (N.1765: 261), (N.1768: 264v[324v]), (N.1778: 300), (KM.1788: 13vnlb), (PC.1790: 27nlb)
О смерти, судѣ, пеклѣ, и Царствїи Небѣсномъ: „*Прійдетъ година, для всѣхъ една*”	(MP.1772: 106-107), (KM.1788: 20 nlb), (PC.1790: 33v nlb)
О смерти, судѣ, пеклѣ, и Небѣ: „*Помысли человѣче прегорккїй часъ смерти*”	(PB.1773: 15v), (B.1791: 277, nr 232)
Пѣснь катехизмова: *Гди въ животъ мой воззрю глубоко*,	(MP.1772: 107-108), (KM.1788: 19v nlb), (PC.1790: 31v nlb)
Низкїй поклонъ Б[о]же мой отдаю, *Душею, тѣломъ, всѣмъ що въ себѣ маю*	(MP.1772: 108-109), (KM.1788: 39 nlb), (PC.1790: 32v nlb)
О всепѣтая Мати! *ѓди на судъ кажутъ стати...*	(MP.1772: 110), (KM.1788: 22v nlb), (PC.1790: 35 nlb)
О Пре[чи]стѣй Д[е]вѣ Б[огороди]цѣ въ Іконѣ Почаевской: „*Пре[чи]стая Д[е]во М[а]ти Рускаго Краю*”	(MP.1772: 112-113), (GP.1772), (PB.1773: 5), (GP.1793: 98v-100), (B.1791: 140, nr 115) *Молитвослов. в’ немъ же чинъ Часовъ Ц[е]кровныхъ*... Почаїв, 1755, 1-3
Пѣснь катехизмова: *О вѣрѣ, Надеждѣ, и Любви, на той по(д): Горе мнѣ гѣ*:	(N.1765: 263)
О Пре[чи]стѣй Д[е]вѣ Б[огороди]цѣ, „*Пасли Пастыры овцы на горѣ…*”	BN, Cyr. 64
О Пре[чи]стѣй Д[е]вѣ Б[огороди]цѣ въ Іконѣ Почаевской: „*К тебѣ Божїя Мати прибѣгаемъ*”	(PB.1773: 6), (B.1791: 139, nr 114)

Część z wymienionych wyżej pieśni odnosi się do cudownego obrazu Matki Boskiej Poczajowskiej, stanowiącego cel pielgrzymek, obiekt licznych publikacji i pieśni. Zamieszczano je między innymi w wydanych z myślą o pątnikach kolejnych edycjach tomiku *Góra Poczajowska* (1742, 1757, 1772, 1793)[49]. Wydania wcześniejsze: z lat 1742

[49] Niezależnie od języka czy zastosowanej czcionki (teksty te wydawano zarówno w języku polskim, por. np. *Gora Poczajowska słodką cudownie z niey wypływającą wodę i obraz cudowny Maryi Panny... Maryi Panny...*, Poczajów 1767; Jan Jerlicz, *Arka Przymierza między Bogiem a narodami Chrześciańskiemi Nayśw. Marya Panna na Jasney Górze Poczajowskiey... okazana*, Poczajów 1773, *Opisanie historyczne obrazu...* N.M.P., Poczajów 1778, *Przesławna dawnością cudów Przenayczystszey jaśniejąca góra poczajowska...*, Poczajów 1778, *Poczajowska Góra Przesławna...*, Poczajów 1788, jak i czcionką cyrylicką w języku cerkiewnosłowiańskim i ruskim), są to wydania o ty-

i 1757 zawierają jedną pieśń, dołączoną do książki na końcu tekstu – podziękowanie Matce Poczajowskiej za opiekę w czasie najazdu tatarskiego (*Весело спѣвайте, челомъ оударяйте*). Wydania z roku 1772 i 1793 poza tą pieśnią, zawierają jeszcze jedną: *О Пре[чи]стѣй Д[е]вѣ Б[огороди]цѣ въ Іконѣ Почаевской*[50]. Obie są wyrazem twórczości artystycznej, a więc opracowanej pod względem języka poetyckiego, w celu zachowania rytmu i rymów. Choć obecność cerkiewnosłowianizmów nie dziwi, to jednak językiem bazowym jest tu ruszczyzna. Teksty te są traktowane jako odrębne „pełne" ruskie teksty i w tym charakterze są brane pod uwagę przy analizie. Warto jednak zaznaczyć, że pieśń *Весело спѣвайте…* występuje w tekstach w dwóch wariantach – ta w wydaniu z roku 1742 zawiera więcej ruskich elementów językowych, późniejsze wersje (1757, 1772, 1793) są przeredagowane i dostosowane do wymogów stylistyki języка cerkiewnosłowiańskiego.

Porównanie pieśni z wydania z pierwszej i drugiej połowy XVIII wieku przedstawia się następująco:

1742		1772	
Весело спѣвайте,	челомъ оударяйте, Пред' Маткою Хр[и](с)товою:	Весело спѣвайте,	челомъ оударяйте, Пред' Маткою Хр[и](с)товою:
Гласы подносѣте,	странам(м) возвѣстѣте Славное звитязтво ново.	Гласы возвышайте,	Миръ весь оутѣшайте Побѣдою днесь новою.
Еяже дознала	Почаевска Скала, Где Матки Б[о]жая стояла:	Еяже дознала	Почаевска Скала, Где М[а]ти Б[о]жа стояла:
Против войскомъ многи(м)	Аки sвѣремъ срогимъ Полки Агглъ шиковала.	Против врагомъ многи(м)	Аки sвѣремъ срогимъ. Полки Агглъ шиковала.
Въ часъ Збаражской войны	мѣста, села полни Премногихъ войскъ, Бесурманскихъ	Въ часъ Збаражской войны	Егда бяху полни Гради, Веси, Бѣсурмановъ

powej budowie: zawierają opis samego obrazu i jego historii, ale przede wszystkim cudów, które się za ich sprawą wydarzyły. Lista cudów była uaktualniana, dlatego kolejne wydania, zawierają opisy datujące się coraz później. Są one przy tym podane w formie relacji uzdrowionego, nierzadko podpisanego, dzięki czemu stanowią dokument o sposobie życia i myślenia XVII- i XVIII-wiecznej prowincji.

[50] Pieśń tę zaczerpnięto z wydania z roku 1793. Por. *Гора почаевская стопою чудеснѣ из нея истѣкающую чудодѣйственную воду*..., s. 97–99.

Фортецы ломали,	Кровь нещадно льяли З' вѣрныхъ людей Хр[и](с)тїанскихъ	Фортецы ломаючихъ,	Кровь нещадно лючихъ З' правовѣрныхъ Хр[и](с)тїановъ.
О недоля наша!	И самъ идетъ Паша, sѣло з великими Войски;	Охъ недоле наша!	Тягнетъ и самъ Баша, С безчисленными Агаряны:
Бы Монастыръ взяли,	Въ неволю отдали Всѣхъ людей тамо живущихъ	Бы Монастыръ взяли,	Въ неволю забрали Сушыя въ немъ Хр[и] (с)тїаны
Войска приступили	Гору оточили, На ней же Монастыръ давный	Войска приступили	Гору оточили, На которой Монастыръ давный,
Б[о]гомъ фундованый,	Почаевъ названнїй, Где Пречистой Образъ славный	Б[о]гомъ фундованый,	Почаевъ названный, Въ немже Д[е]вы Образъ славный
Вѣрнїи рыдаютъ	Пред' Образъ падаютъ, З неба помощи чекаютъ	Вѣрнїи рыдаютъ	Пред' Образомъ падаютъ, З` Н[е]ба помощі чекаютъ
Руки свои зносятъ,	Матки Б[о]жой просятъ, Слезами ся заливаютъ	Руки свои взносятъ,	Матки Б[о]жой просятъ, Слезамися заливаютъ
Щаслива година,	Мати Б[о]жія Сына, На Церквѣ ся показала,	Щаслива година,	М[а]т[ер]и Б[о]га С[ы] на, Верхъ Ц[е]ркви себе являетъ,
Омофоромъ яснымъ	Бесурманомъ страшны(м), Монастыръ свой покрывала.	Омофоромъ яснымъ	Бѣсурманомъ страшнымъ, Монастыръ свой покрываетъ.
Плачущыхъ оутѣшаетъ	слезы отираетъ, Всѣхъ подъ кровъ свой покрываетъ.	Слезы отрываетъ,	Въ смутку потѣшаетъ, Скиптромъ своимъ защищаетъ.
А слыхъ Агаряновъ,	Злыхъ Махометановъ, о(т) насъ стремглавъ отгоняетъ.	Мерзкихъ Агаряновъ,	Злыхъ Махометановъ, Стремглавъ от насъ прогоняетъ.
Небесные силы,	sѣло ся дивилы, Таковой чудной помощи:	Небесныя силы,	sѣлося дивили, Чудесной такой помощи:
Же сама бодрствуетъ,	Своихъ слугъ ратуетъ, Мати по вся дни и нощи.	Же сама бодрствуетъ,	Слугъ своихъ ратуетъ, Царица, вся дни, и нощи
Ктожъ в' земно(м) Трїонѣ	И въ Полской Коронѣ Щиримъ сердцемъ непризнаетъ?	Ктожъ в' земно(м) Трїонѣ	И въ Полской Коронѣ Щиримъ сердцемъ непризнаетъ?

Же против Турка штурмомъ	Почаевски муромъ, Тарчею ся Дева стала	Ижъ Д[е]ва Пречиста,	М[а]ти Б[о]га иста, Всѣхъ о(т) враговъ заступаетъ.
		Почаевски мури,	О(т) Турецкой бури, С землею бы ся сровнали.
		Аще не бы тою	Д[е]вою С[вя]тою, Свою цѣлость одержали.
		Тѣмъ плещите въ длани,	Поюще вся страни Сей взбранной Воеводѣ,
		Ц[е]рковъ купно съ нами,	Вѣрными Сынами, Хранящи, въ всякой пригодѣ.

Druga pieśń, zamieszczona w dwóch późniejszych wydaniach *Góry Poczajowskiej*..., również związana jest z lokalnym kultem Matki Boskiej Poczajowskiej. O ile pierwsza pieśń stanowi swoiste wierszowane potwierdzenie najważniejszego cudu, jaki wydarzył się za pośrednictwem świętego obrazu: cudownym się jego zjawieniem i jego opieką nad Poczajowem w okresie powstania Chmielnickiego, to druga zawiera dodatkowo poetycki opis historii obrazu:

О Пре[чи]стѣй Д[е]вѣ Б[огороди]цѣ въ Іконѣ Почаевской

Пре[чи]стая Д[е]во М[а]ти Рускаго Краю,
По истинѣ любящихъ Тя сладостный Раю,
Ты Почаевъ оулюбила,
И чудами прославила,
Цѣлому свѣту.
Первїе видѣли Тебе на верху скалы
Стоящую, въ столпѣ огня, яко признали
Два Инока, и присущїй
Їоаннъ чреду пасущїй
Прозвискомъ Босый.
Сіи трїе свидѣтеле достигше мѣста
Видѣннаго, но ничтоже болше оузрѣста,
Токмо изображенїе.
Правой ноги знаменїе,
Полное воды.

Отуду первое чудо, всякъ да внимаетъ,
Како о(т) огня и скалы вода бываетъ,
Вышшеестественно дѣло,
Источникъ цѣлесный sѣло,
Вѣрнымъ содѣла.
О(т)сюду болны здравїе вси получаютъ,
Мертвы животъ, слѣпіи свѣт\ здѣ о(т)бираютъ,
Суть доводомъ дѣянїя,
Болшъ чтырехъ вѣкъ писанїя,
Въ томъ Монастирѣ.
Второе видѣли Тебе, во время браны,
Егда з’ потугою прїиде Бѣсурманъ на ны,
Былась Щитомъ надъ мурами,
Окруженна А[н]г[е]лами,
Въ свѣтѣ великомъ.
Во обсѣдѣнїи суще, Тебе молили,
Да бы мечной горкой смерти тогда позбыли,
Вскоре помощъ Твоя дана,
Пораженна и о(т)гнана,
Гордость Турецка,
При образѣ твоемъ ласки Богъ намъ дарует’
Гд’ена правомъ Матка лонѣ С[ы]на пѣстуетъ
Дайже да бы мы грѣшници,
Оу С[ы]на Ти по правицы,
Стояти могли,
Міръ сей, дїаволъ, и тѣло, на насъ воюютъ,
Побави, гордость, богатства, и сласть готуютъ,
Стершая главу смокови,
Подаждь и мнѣ грѣшникови
Одоленїе.
Корона Полска, съ великимъ Княжствомъ Литовскимъ,
Находяху на ны бѣду гнѣврмъ сыновскимъ,
Проситъ о(т) насъ о(т)вратити
Можеши бо оумолити,
М[а]ти В[а](д) [и]ку.
Церковь Кафоліческую въ мирѣ сохраняй,
Єретіческїя полки, всегда о(т)исняй,
Даждь єдномышленїе
И друг друга любленїе,
Всемъ Правовѣрнымъ.

Ten sam motyw ochrony chrześcijan i Poczajowa przed Turkami powtarza się w zatytułowanej podobnie do wyżej omówionej pieśni *О Пре[чи]стѣй Д[е]вѣ Б[огороди]цѣ…* Pieśń przechowywana jest w Bibliotece Narodowej pod sygnaturą Cyr. 64. Jest to ewidentnie wycinek z jakiegoś większego druku dotychczas nieodnalezionego. Opis bibliograficzny odnosi go do końca XVIII wieku, jednak na pierwszej stronie tekstu widnieje data 1732. W roku 1732 wydano w Uniowie omawiane już *Собранїе припадков краткое и духовным особам потребное*, w Supraślu zaś: *Служебник* (przechowywany m.in. w Bibliotece im. Vernadskogo w Kijowie, sygn. К.4319п). Analiza typograficzna wskazuje jednak, że dana pieśń (wydana w 8-ce) nie mogła być dodatkiem do żadnego w tych tekstów i to nie tylko ze względu na kwestie techniczne (rozmiar tekstów – *Służebnik* był wydany w 2-ce, a *Sobranije* 1732 w 4-ce), ale i treściowe. W pełni możliwym jest, że stanowiła ona osobne wydanie, a wskazana data jest zapewne pomyłkowa – dobór czcionki pokazuje, że faktycznie została ona wydana nie wcześniej niż w drugiej połowie XVIII wieku[51].

О Пре[чи]стѣй Д[е]вѣ Б[огороди]цѣ

Пасли Пастыры овцы на горѣ
Видѣли Матерь Б[о]жу на скалѣ
На той скалѣ Стопку знати
Где стояла Б[о]жа Мати,
Тамъ воду берутъ всѣм᾽ вѣрным᾽
О преч[и]стая Д[е]во Марія
Где въ Почаевѣ Ікона твоя,
Чуда твои над᾽ чудами
Показалась над᾽ Турками
Бо твоя сила, всѣхъ побѣдила,
З᾽ града Збаража въ Почаевъ шли,
Много народу Христїанъ знайшли,
Зачалися оуганяти,
Якъ бы могли всѣхъ достати,
Раду складаютъ всѣся змовляютъ.

[51] Serdecznie dziękuję niniejszym za pomoc i cenne wskazówki Paniom dr Natalii Zabołotnej i dr Natalii Bondar, pracownicom naukowej Biblioteki im. Vernadskogo w Kijowie.

Въ вѣвторокъ рано браму облягли,
Законниковѣ главу истяли,
Онъ взялъ несе свою главу
Матце Б[о]жой даетъ славу,
Пред᾽ Образъ паде духъ свой предаде.
А въ Монастырѣ плачутъ рыдаютъ.
Руцѣ подносятъ Крыжомъ падаютъ,
Змилуйжеся Д[е]во Мати,
Недайже намъ погибати,
Въ нещастной долѣ, Турковъ неволѣ.
За еденъ бо день з᾽ Турецкой землѣ
Сталъ въ Почаевѣ чернецъ з᾽ неволѣ,
Матерь Б[о]жую благати,
Жебъ схотѣла розогнати,
Злыхъ бѣсурмановъ, Махометановъ.
Б[о]жая Мати всѣмъ ся зявила,
И Омофоромъ вѣрныхъ покрыла
Небойтеся Хр[и](с)тїане,
Невозмутъ васъ Бѣсурмане,
Во свои руки, въ тяжкіи муки.
Іовъ Желѣзо пред᾽ Маріею,
Сталъ наповѣтру всѣмъ видимою,
Проситъ Панѣ Монархинѣ,
Неопускай той Святынѣ,
Яко Царица, и Владычица.
Турки Татары смѣло ступаютъ,
На гору стрелы якъ дощь пускаютъ
Оуганяются з᾽ мечами
Маютъ стрѣл᾽бы за плечами,
Ихже всѣ стрѣлы, назадъ летѣлы.
Крыкнувъ на войско Турецкїй Баша,
Всы мы погибли недоле наша,
Стрѣлы назадъ ся вертаютъ,
И насъ самыхъ забиваютъ,
Що я такого, бачу дивного,
Стогося Турки всѣ дивовли,
Такого чуда нѣтъ невидали,
Знати з᾽ Небесъ Б[о]жѣ силы,
Полки войска наступили,

Насъ проганяютъ, и оубиваютъ.
Вы Хр[и](с)тїане ? Турокъ питаетъ,
Що то за Панѣ въ горѣ сїяетъ,
Знею войско измечами,
Поступае все за нами,
Нейдетъ землею но облоками.
А Хр[и](с)тїане такъ имъ сказали,
То Матерь Б[о]жа стоитъ и А[н]гг[е]ли,
Еи образъ въ Монастырѣ,
Славенъ чуденъвъ' Б[о]жой силѣ,
Котору маетъ и всѣмъ являетъ.
Страхомъ великимъ всѣ закрычали,
Божую Матерь божкомъ назвали,
На поветру стоитъ Божка,
Съ нею прийшло много войска,
Недоле наша, забитый Баша.
Вси Бѣсурмане з' мѣсца рушаютъ,
Съ коней падаютъ карки ламаютъ,
Съ Почаева оутѣкаютъ,
Неволниковъ оставляютъ,
Маріи сила, страшна имъ была.
О Мати Б[о]га можна Царице!
Мы пред' тобою падемъ на лице,
Пребудь в' помощь и в' часъ смерти,
Недай в' грѣхахъ намъ оумерти,
Предстателнице, всѣхъ заступнице.

Trudno się oprzeć wrażeniu, że przytoczone utwory poza charakterem religijnym, mają też wyraźny podtekst, związany z umacnianiem patriotyzmu lokalnego (Wołyń, Poczajów). Warto przy tym zwrócić uwagę na warstwę symboliczną tekstu pieśni. Matka Boska Poczajowska jest określana zarówno jak Pani monarchini, jak i można caryca, co świadczy o katolicko-prawosławnej interferencji symbolicznej.

Większość pieśni ma charakter stricte religijny; miały przypominać sylwetki świętych, ważne wydarzenia w roku kościelnym oraz służyć jako pomoc podczas misji w nauczeniu wiernych dogmatów. To zadanie wypełniały pieśni katechizmowe, zamieszczone między innymi w kolejnych wydaniach *Narodowiszczanija* (N.1765: 261, N.1768: 264v[324v] N.1778: 300), w *Methodus Peragendi* 1772 (MP.1772: 104–116),

w *Katechizmie misjonarskim* (KM.1788: 27nlb), *Pouczeniu chrześcijańskim* (PC.1790: 27nlb). Ich zadaniem było ugruntowanie wiadomości na temat prawd wiary wśród niewykształconych odbiorców, poprzez sięgnięcie do środka typowego dla kultury ludowej – pieśni.

Пѣснь вторая (N.1765: 263),

О вѣрѣ, Надеждѣ, и Любви, на той по(д): Горе мнѣ гѣ:

Вѣрую, же Б[о]гъ единъ зостаетъ,
Грѣшнимъ пекло: добримъ Н[е]бо даетъ,
Тойже Б[о]гъ въ Тр(о)[й]цѣ, есть непонятїй,
Б[о]гъ О[те]цъ, Б[о]гъ С[ы]нъ, Б[о]гъ Д[у]хъ С[вя]тый.
С[ы]нъ Б[о]жїй бывши Б[о]гомъ отъ вѣка,
Для спасенїя грѣшна человѣка.
Человѣкомъ самъ рачивъ статися,
И на древѣ К[р]ео(с)тномъ распятися.
То въ Б[о]жествѣ треба вѣровати,
И всѣ Тайны огуломъ прїймати.
Которихъ насъ Ц[е]рковь научаетъ:
Бо та вѣра животъ вѣчнїй даетъ
О Б[о]же мой! тое все визнаю,
И надѣю моцну покладаю.
Въ нескончоной твоей добрости,
Въ Крвавихъ заслугъ твоихъ обфитости.
И въ причинѣ Матки твоей С[вя]той,
И въ помощи С[вя]тыхъ з’ Н[е]ба даной.
Же та вѣра при добримъ оучинку,
Домѣститъ мя вѣчного спочинку.
О Б[о]же мой! Добрости найвышша:
Годность и пїенкность найособливша.
Люблю Тебе над всѣ сотвореня,
З` Всего сердца, З` Всего помышленя
Всѣ оурази ближнимъ отпущаю
И для такойже Твоей милости,
Жалую за прешлїи мои ѕлости.
А становлю, же волю не жити
Нижли Тебе коли образити.
Въ чомъ твоея помощи жадаю,
Въ опеку ся Паннѣ чистой вдаю, Аминъ.

Пѣснь, г. (3) Katechizm 1788,

Ґди въ животъ мой воззрю глубоко,
горкихъ тучу слезъ лїетъ око,
Силы бѣжатъ, сердце ся краетъ,
Страхъ великїй дхнути не даетъ.
Зневажилемъ Кровь откупителя,
Тисящами Христа мучилемъ.
Въ который воззрю рокъ и годину,
Жаднаго без грѣха не мину:
Котре приказане обачу,
Жемъ пресупивъ, горко заплачу.
Чи есть же кто тако sдлосливый?
Якъ я грѣшникъ, ахъ! нещасливый?
Чи згрѣшилъ кто тако многажды?
Якъ я бедный для тѣла жажды.
Люцїперъ разъ згрѣшилъ мыслїю,
А содома sлою хутїю.
Осквернелая мысль sла, и дѣла
Часто мою душу и тѣло.
Ахъ! на щожъ Богъ землѣ доселѣ
Оудержати мене повелѣ?
Чемужъ катомъ пекелнымъ въ руки
Не предалъ мя на тяжкія муки?
Милость его, гнѣвъ оутримуетъ,
А покуты по мнѣ требуетъ.
Нехотячи грѣшнаго смерти,
На крестѣ самъ хотѣлъ оумерти.
Отожъ Боже, для твоей милости,
Слезы лїю за моя sлости.
Съ Апостоломъ Петромъ, оттуду:
Люблю тебе и любити буду.
Иду до ногъ съ Магдалиною:
Прїми Христе покуту мою.
И до толь ся, ихъ не лишу,
Отпустъ грѣховъ ажъ не оуслышу,
За кривду ти всю, въ нагородѣ,
Твою тебѣ Кровь, Муку, даю:
Бо щобымъ далъ болше, не маю

Pieśni o przeczystej Bogurodzicy

Liczne pieśni o świętych i patronach znajdują się w wydanym osobno małym zbiorku, zatytułowanym nie do końca adekwatnie, ze względu na różnorodność zamieszczonych tam utworów: *Пѣсни о Пре[чи]стѣй Б[о]городицѣ* (Poczajów 1773). Niewielki zbiorek zawiera (zamieszczone w tabeli powyżej) cztery pieśni do Bogurodzicy[52], *Pieśń do męczennicy Barbary*[53], *Pieśń o ewangelicznych bogaczu i Łazarzu*[54], *Pieśń o nieszczęśniku*[55] i *Pieśń o śmierci, sądzie, piekle i królestwie niebieskim*[56].

Data powstania zbioru podawana jest różnie: bibliografia Jakima Zapaski i Jarosława Isajewicza wskazuje w sposób przybliżony rok 1762[57]; inni badacze sugerują, że był on wydany ponad 10 lat później[58]. Jakkolwiek było, jest to najstarszy zbiorek pieśni z nutami wydany w Poczajowie. Oprócz pieśni zawiera on dwie piękne grawiury przedstawiające ikonę Matki Boskiej Poczajowskiej (z datą 1762, która zapewne spowodowała taką sugestię odnośnie roku wydania tekstu przez Zapaskę–Isajewicza) i drugą przedstawiającą św. Barbarę, z podpisem: I.G, 1755. Jest to dzieło znanego grawera poczajowskiego Józefa Goczemskiego.

Zbiorek należy traktować jako prekursorski wobec późniejszych prób wydania zbioru pieśni, zakończonych *Bohohłasnykiem*.

Bohohłasnyk

Zwieńczeniem pracy nad popularyzacją pieśni umieszczanych w sposób rozproszony w różnych wydaniach jest *Богогласникъ* (dalej: *Bohohłasnyk*) (1790, faktycznie – zapewne w związku z pewnymi problemami wydawniczymi – 1791). Zbiór wedle różnych wyliczeń obejmuje 246–250 pieśni[59], co stanowi około 20 proc. zasobu pieśni śpiewanych

[52] *Пѣсни о Пре[чи]стѣй Б[о]городицѣ…*, op. cit., s. 1–8.

[53] Ibidem, s. 8–11.

[54] Ibidem, s. 12–13.

[55] Ibidem, s. 13–15.

[56] Ibidem, s. 15–16.

[57] Якім Запаско, Ярослав Ісаєвич, *Пам'ятки книжного мистецтва…*, op. cit., poz. 2234.

[58] Юрій Медведик, *Пісні до Почаївської Богородиці. Передання друку 1773 року. Транскрипція коментарі і дослідження*, Львів 2000.

[59] Юрій Медведик, *„Богогласник" – перша друкована антологія духовних пісень в Україні*, „Актуальні питання гуманітарних наук" 12/2015, s. 89–96, s. 91.

podczas nabożeństw w zachodnioukraińskich cerkwiach[60]. W zbiorze dominują pieśni powstałe od czasu zawarcia unii kościelnej w językach cerkiewnosłowiańskim i ruskim (216), ale występują w nim również pieśni po polsku (32) i łacinie (2). Choć zbiór doczekał się już pokaźnej literatury przedmiotu[61], to nadal brak szczegółowej monografii języka tego zabytku. W niniejszym opracowaniu, bez aspiracji do szczegółowej analizy języka zawartych w nim pieśni, analizie będą podlegały tylko te pieśni z *Bohohłasnyka*, które ukazały się również w innych wydaniach bazyliańskich, między innymi jako wspomniane już dodatki do wydań *Narodowiszczanija*, czy *Góry poczajowskiej*, w *Katechiźmie misjonarskim* i osobnym wydaniu *Пѣсни о Пре[чи]стѣй Б[о]городицѣ* (Poczajów 1773).

Pieśni te, w *Bohohłasnyku* zebrano w jednym miejscu i uzupełniono o inne znane pieśni. W efekcie, choć zarzucano redaktorom nadmierną ingerencję w treść pieśni, to – jak zauważał I. Franko – *Bohohłasnyk* okazał się być najważniejszym tekstem literatury czerwonoruskiej XVIII wieku[62], *jedyną książką unicką, która zdobyła sobie trwały i silny wpływ na Ruś prawosławną*[63]. Ze względu na popularność tekstu (do roku 1900 było 14 wznowień dzieła[64], co uzasadnia stwierdzenie

[60] Jurij Hawryluk, *Najdawniejsza literatura ukraińska na Podlaszu*, „Ukraińskie Pismo Podlasia – Nad Buhom i Narwoju", 5 (51)/2000, s. 24.

[61] Wiesław Witkowski, *Uwagi o poezji religijnej Ukraińców-unitów i o Bohohłasnyku z r. 1790,* „Zeszyty Naukowe KUL" XXV 4–4 (98–100)/1982, s. 201–216; Jurij Medwedyk, *Z dziejów ukraińskiej pieśni religijnej,* [w:] *Polska – Ukraina 1000 lat sąsiedztwa.* T. 2, S. Stępień (red.), Rzeszów 1994, s. 397–402; Василь Щурат, *Із студій над Почаївським «Богогласником»*, Львів 1908; Софья Щеглова, *«Богогласник»: Историко-литературное исследование*, Київ 1918; Іван Франко, *Духовна й церковна поезія на Сході й на Заході: Вступ до студій над «Богогласником»,* [w:] Іван Франко, *Зібрання творів*, т. 39, Київ 1983; *Український кант XVII–XVIII століть*, Київ 1990; Олександра Гнатюк, *Українська духовна барокова пісня*, Варшава–Київ 1994; Юрій Медведик, *„Богогласник" – визначна пам'ятка української культури XVII–XVIII століть,* „Записки Наукового товариства імені Шевченка" Том CCXXXII. Праці Музикознавчої комісії, Львів 1996, s. 59–80.

[62] Іван Франко, *Зібрання творів: У 50 т.,* Київ 1980, т. 28, s. 79. Ziemie czerwonoruskie to w przybliżeniu Rzeszowszczyzna, Krośnieńszczyzna, Zamojszczyzna, Chełmszczyzna, ziemie przemyskie, małopolskie, sandomierskie.

[63] Iwan Franko, *Charakterystyka literatury ruskiej XV–XVIII wieku*, „Kwartalnik Historyczny", 6/1892, s. 693–728, s. 721–722.

[64] Poczajów 1791, 1805, 1806, 1825, 1900, Przemyśl 1834, Lwów 1850, 1886, Kijów 1884, 1885, 1887, 1889, Chełm 1894, 1900, Sankt Petersburg 1900; Por. *Українські письменники…*, op. cit., s. 247–248.

Aleksandra Naumowa, o tym, że można je uznać za najbardziej popularną książką w kulturze ruskiej[65]), jest to jedno z najbardziej znanych i najlepiej opisanych wydań bazyliańskich, choć wciąż jeszcze niekompletnie[66].

Zbiór zawiera podzielone na cztery części pieśni z okazji świąt pańskich, maryjnych i wybranych świętych autorstwa (nazwiska autorów można odczytać w akrostychach): Adriana, Benedykta, O. Bardyńskiego, Iwana Wolskiego, Antona Dobrosińskiego, Stefana Diaczenki, Demjana, Dymitra, Łukasza Dłońskiego, Eustachego, Piotra Zapotockiego, Józefa Kasparowicza, Romana Koreckiego, Jakowa Kulczyckiego, Antyma Makarewicza, Wasyla Paszkowskiego, Hryhoryja Skoworody, Adama Starzymowskiego, Wasyla Tarnowskiego, Iwana Turowskiego i in. Należy też podkreślić, że współautorami *Bohohłasnyka*, wydanego w typografii greckokatolickiej, byli przedstawiciele innych konfesji (np. prawosławni Dymitr Rostowski-Tuptała, pieśni nr: 33, 101, 138, 242, Georgij Konisskij, pieśń 232 pochodzi z jego sztuki *Zmartwychwstanie martwych…,* Hryhoryj Skoworoda, pieśń 227, Epifanij Sławiniecki, pieśń 102, co potwierdza z jednej strony otwarcie bazylianów na tradycję prawosławną, z drugiej zaś rodowód pieśni, wywodzących się zapewne z tradycji prawosławnej.

Większość zamieszczonych tu utworów wywodzi się z dawnej tradycji tworzenia pieśni, podstawą których były cytaty czy fragmenty z Biblii, psalmy (np. *Во дому Давыдови*, *Дева днесь*, *На реках*, *Хвалите Господа с небес*, *Слава буди во вышних Богу*, *Всемирную радость Анна являет*, *Взбранная Дево Мати*). Redaktorzy *Bohohłasnyka* wykorzystali jeszcze inne źródło: twórczość ustną, do tomu włączono bowiem wiele pieśni, które funkcjonowały w tradycji ustnej. Poddano je jednak silnej redakcji: skrótom, tłumaczeniom (stąd przypadki, że jeden tekst występuje w kilku wariantach językowych, np. (pieśni: 209, 210, 211) itp., o czym informują redaktorzy we wstępie do wydania. Reprezentują one wszystkie typy wiersza występującego na ziemiach ukraińskich. W zasadzie w *Bohohłasnyku* występują niemal wszystkie rozmiary systemu wersyfikacyjnego, od ośmiozgłoskowca do dziewięt-

[65] Por. Aleksander Naumow, *Domus divisa. Studia nad literaturą ruską w I Rzeczypospolitej*, Kraków 2003, s. 159.

[66] Szeroką bibliografię tematu podają badacze ukraińskiej kultury muzycznej, m.in. Jurij Medvedyk czy Oleksandra Hnatiuk, por.: Юрій Медведик, *„Богогласник" – визначна пам'ятка української культури XVII–XVIII століть*…, op. cit., s. 7–15.

nastozgłoskowca. Ośmiozgłoskowym – najstarszym i najbardziej rozpowszechnionym w światowej poezji – wierszem napisane są m.in. pieśni *Свѣте внемле і приемле* № 82, *Вострубѣте, воскликнѣте* № 92, O *Дѣвице всечесная* № 102, dwunastozgłoskowcem, wg Iwana Franko, typowym dla poezji ludowej[67]: *Нова радѣсть стала, яка не бувала* № 22, *Воспойте согласно пѣснь новую прекрасно* № 84, *Благовѣствуемъ днесь радѣсть всему миру* № 85. W zbiorze znajdują się też pieśni, pisane wierszem kołomyjkowym, powstałym z przenikania się tradycji ustnej i pisanej: *Истинная Мати свѣта, Пречиста Панно* № 86, i z rzadka – ze względu na sztuczne brzmienie tego typu wiersza dziewiętnastowersowiec *Веселися Горний Сіоне* № 108, *Играй свѣте, і веселися* № 140.

W związku z ograniczoną liczbą melodii bywa, że kilka pieśni śpiewano „na jedną nutę". W celu wskazania, w jaki sposób należy intonować dany tekst, redaktorzy pod tytułem utworu zamieszczają sugestię, by dany tekst śpiewać „na nutę" innego – zapewne bardziej znanego utworu, o tej samej melodii.

Wśród utworów można wskazać te o tematyce ogólnoludzkiej: smutek, miłosierdzie żal i kara za grzechy i stricte religijnej: apoteoza krzyża chrystusowego, Bogurodzicy, pieśni wielkanocne, bożonarodzeniowe itp.

Niektórzy badacze, m.in. D. Czyżewski, klasyfikują druk jako ostatni przejaw rozwoju wiersza religijnego[68]. Nie oznacza to jednak, że jego tradycja się zakończyła, o czym świadczy odwoływanie się późniejszych wieszczy ukraińskich (T. Szewczenko) do zamieszczonych w zbiorze pieśni (np. znanej: *O, всепѣтая Мати Дѣво*).

Popularność i rola, jaką przypisuje się tekstowi w kulturze ukraińskiej, jest uzasadniona: druk świadczył o bogactwie kultury lokalnej, unaoczniał przy okazji możliwości języka ruskiego, jako adekwatnego dla potrzeb literatury. Ówczesny język prosty urastał tym samym do rangi równorzędnego uznanym już językom literackim. Dzieła wydane w języku ruskim przygotowywały grunt do późniejszego odrodzenia kultury i literatury ukraińskiej, bazujących na wartościach rodzimych, a także XIX-wiecznych ruchów narodowotwórczych. Z drugiej

[67] Микола Сулима, *Українське віршування кінця XVI – початку XVII ст.*, Київ 1895, s. 25–26.

[68] Олена Ткаченко, *Елегія в давній український літературі XVI–XVIII століть*, Суми 1996, s. 53.

strony, wielojęzyczność wydania odzwierciedlała zarazem realia kultury unickiej, w ramach której ścierały się nieustannie wpływy zachodnie ze wschodnimi.

Wiersze

W zakończeniu krótkiego opisu drukowanej twórczości poetyckiej warto wspomnieć o jeszcze jednym jej przejawie: pojawieniu się w tekście Molitosłowa z roku 1755[69] utworu Iwana Wieliczkowskiego, znanego reprezentanta ukraińskiego baroku w poezji.

Pod ikoną Matki Boskiej zamieszczono dwuwiersz:

Анна Ми Мати, и та Ми Манна.
Анна Пита Мя, я Мати Панна[70].

Iwan Wieliczkowski – autor licznych epigramów, panegiryków, związany był początkowo z drukarnią czernichowską, potem zaś od lat 80. XVII wieku do śmierci w roku 1726 żył i pracował w Połtawie. Zamieszczenie utworu w druku poczajowskim świadczy o wzajemnym przenikaniu się obu – często rozdzielanych – tradycji ukraińskich: wschodniej i zachodniej i jest kolejnym dowodem na nierozerwalność tradycji kultury, a także jej ewolucyjny charakter polegający w tym przypadku na sięganiu do własnej tradycji literackiej.

Fragmenty ruskojęzyczne w tekstach w innych językach

Tekst ruskojęzyczny funkcjonował w wydaniach bazyliańskich o charakterze religijnym czy świeckim nie tylko w postaci druków stanowiących odrębną całość. Liczne fragmenty w języku ruskim można znaleźć również w drukach wydanych w języku cerkiewnosłowiańskim, łacińskim bądź w drukach wielojęzycznych. Mają one różne funkcje, niektóre stanowią jedno-kilkuzdaniowe objaśniające wstawki, dedykacje, treść tekstu wygłaszanego przez uczestników obrzędów religijnych, inne – długie przedmowy, zawierają oprócz wyjaśnienia motywacji i celu podjęcia pracy nad danym dziełem, podziękowania i różnego rodzaju rady. Są one świadectwem socjolingwistycznym i pokazują realne zapotrzebowanie na wykorzystanie ruszczyzny.

[69] *Молитвослов. В' немъ же чинъ Часовъ Ц[е]кровныхъ...*, Почаїв 1755.

[70] O zamieszczeniu danego dwuwiersza informował Roman Kyseliov, por. Роман Кисельов, *Вірш Івана Величковського в почаївському Молитвослові 1755 року,* „Український археографічний щорічник" New York, 8/9/2004, s. 744.

Fot. 3. Wiersz Iwana Wieliczkowskiego; *Молитвослов. В' немъ же чинъ Часовъ Ц[е]кровныхъ*, Почаїв 1755, s. 270

Trebniki

Fragmenty ruskojęzyczne pojawiały się w tekstach o charakterze liturgicznym: *trebnikach*, będących odpowiednikami rzymskich rytuałów, które zawierają wskazówki dotyczące porządku udzielania sakramentów, sakramentaliów, błogosławieństw, a także modlitwy z odpowiednimi perykopami ewangelicznymi[71]. Występują one w tych częściach ksiąg, które stanowiły dialog między kapłanem i wiernym – w przysięgach małżeńskich, w formule spowiedzi czy sakramencie chorych. Zamieszczenie w trebnikach fragmentów w języku ruskim świadczy o obecności prostej mowy w Cerkwi unickiej, mimo że oficjalnym językiem liturgii pozostawał cerkiewnosłowiański. Sam fakt wydania księgi liturgicznej w języku cerkiewnosłowiańskim wcale nie oznaczał monopolu cerkiewszczyzny w kontaktach człowieka z Bogiem. Konieczność tłumaczenia na prosty język modlitw i innych elementów mszy była podkreślana niejednokrotnie: cerkiewnosłowiańskie modlitwy sugerowano czytać lub tłumaczyć po rusku. W *Trebniku* poczajowskim z roku 1741 czytamy, że: *Сїя и иныя кратκїя стїхи и Молитвы мудрый Іерей наученному словенскимъ простому же умирающему, простымъ рускимъ языкомъ да предводи(т)*[72]. Było to zresztą powtórzenie tez, zawartych w *Trebniku* Piotra Mohyły z roku 1646[73]. Pierwotnie jednak tłumaczenie to wykonywał każdorazowo kapłan odprawiający posługę. Zamieszczenie tych fragmentów w języku ruskim w księgach o charakterze liturgicznym miało niebywałe znaczenie dla podniesienia prestiżu tego języka.

W założeniu nie miało to zresztą stanowić konkurencji dla cerkiewszczyzny – języka objawionego[74] – która miała pozostawać językiem liturgii[75]. Stosowne wyjaśnienie znajdujemy w *Narodowiszczaniju* 1765. To, że liturgia nie odbywa się w języku prostym, ale „żydowskim", łacińskim i słowiańskim – cerkiewnosłowiańskim (*Еврейскимъ, Латинскимъ, Славенскимъ*), było zdaniem autora oczywiste: msza ma

[71] Aleksy Znosko, *Mały słownik wyrazów starocerkiewnosłowiańskich i terminologii cerkiewno-teologicznej,* Warszawa 1983, s. 321–322; Mikołaj Lenczewski, *Liturgika, czyli nauka* o *nabożeństwach,* Warszawa 1981, s. 194–195.

[72] *Молитвослов си есть Требникъ…,* Poczajów 1741, s. 158.

[73] Piotr Mohyła, *ΕΥΧΟΛΟΓΙΩΝ албо молтвословъ или требникъ*, Kijów 1646, s. 55.

[74] Por. *Mentalność rosyjska. Słownik*, A. Lazari (red.), Katowice, s. 114–115.

[75] Por. Sergejus Temčinas, *Język ruski (prosta mowa) w cerkiewnych księgach prawosławnych i unitów*, [w:] *Śladami unii brzeskiej*, op. cit., s. 117–124.

wychwalać Boga, a w związku z tym, nie ma znaczenia, w jakim jest odprawiana języku: *Бо служба Б(о)жая не для науки и оулеченїя разума, яко казаня, але для отданїя хвалы Б(о)гу постановленная, що можется отправовати языкомъ незнаемымъ людемъ простимъ, во люде, добре видячи молящегося Каплана съ ними и за нихъ, латво могутъ до взаемной молитвы возбудитися*[76]. Łączy się to z funkcjonującym również dziś argumentem dotyczącym konieczności zachowania łaciny jako języka Kościoła, który jako *martwy i nie podlegający ewolucji, wyraża w sposób pewny, adekwatny i precyzyjny prawdy wiary katolickiej, chroniąc przed potencjalnymi błędami, które mogą wyniknąć z nieścisłości i wieloznaczności języków nowożytnych*[77].

Choć jeszcze w końcu XVIII wieku ze względów doktrynalnych uznawano, że oddawać chwałę Panu jest lepiej w języku cerkiewnosłowiańskim, to jednak już ponad wiek wcześniej widziano potrzebę świadomego uczestniczenia w sakramentach. Potrzeba ta była zapewne największa podczas dwóch sakramentów: małżeństwa i namaszczenia chorych. Inne sakramenty, np. chrzest, z założenia nie wymagały aktywnego uczestnictwa przyjmującego sakrament (dialogu z duchownym) bądź też były kierowane do ludzi, którzy znali w stopniu podstawowym język cerkiewnosłowiański (sakrament kapłaństwa).

Wynika to również z rozumienia zasad ceremonii poszczególnych sakramentów, o czym informują wydania teologii moralnej: o ile „ministrem" sakramentu chrztu, bierzmowania, komunii i pokuty jest kapłan, zaś ministrem sakramentu kapłaństwa – biskup, to ministrami sakramentu małżeństwa są nowożeńcy i dlatego towarzyszącą mu formułę powinni mówić świadomie, rozumiejąc ją. Kapłan odprawia modlitwy i jest z innymi obecnymi na ślubie ludźmi świadkiem przysięgi. Obecność języka prostego warunkowały więc odpowiedzi kapłanom, które wygłaszali uczestniczący w obrzędzie. Fragmenty te, dłuższe bądź krótsze, nie pozwalają wprawdzie klasyfikować całych ksiąg jako ruskie, dają jednak świadectwo o obecności języka prostego w Kościele unickim na długo przed wprowadzaniem go do liturgii. Ewidentnie miało to charakter utylitarny, a służyło – co już wspomniano – świadomemu uczestnictwu w danym obrzędzie.

Brak opracowanych „kanonicznych" trebników unickich jako niezbędnych ksiąg do posługi duchownej był szczególnie dotkliwy. Do

[76] *Слово къ народу кафоліческому…*, 1765, op. cit., s. 80–81.

[77] Ks. Tomasz A. Dawidowski, *Katecheza o Mszy św. – „Język kultu Bożego"*, http://sanctus.pl/index.php?grupa=128&podgrupa=148 [dostęp: lipiec 2017].

Soboru Zamojskiego unici posługiwali się trebnikami prawosławnymi, często wnosząc lokalne zmiany. Wobec różnorodności podstawowych ksiąg do posługi duchownej, na Soborze Zamojskim postanowiono o konieczności ich ułożenia zgodnie z dogmatami Kościoła unickiego[78].

Omówione trebniki korespondują z treścią *Trebnika* Piotra Mohyły (1646), znanego działacza na rzecz reform Kościoła prawosławnego, a także unii Kościoła prawosławnego z katolickim. Bazylianie skorzystali z tego wydania zapewne ze względów praktycznych: prosta i jasna struktura, klarowny wywód itp., a także możliwości zaczerpnięcia gotowych wzorców. Analiza tekstu *Trebnika* Mohyły pokazuje, że choć u jego podstaw legła tradycja metropolii kijowskiej, to tam, gdzie nie kłóciło się to z zasadami dogmatyki prawosławnej, nie wahał się on czerpać z dobrze opracowanych potrydenckich ksiąg liturgicznych Kościoła katolickiego z paru powodów: dotkliwego w pierwszej połowie XVII wieku braku uporządkowania liturgicznych obrzędów prawosławnych (przez niemal pół wieku pozostających bez własnej hierarchii) oraz otwartości metropolity na unię religijną: w jego wizji ruskie prawosławie w ramach Rzeczypospolitej miało podlegać królowi polskiemu. Nałożył się na to kryzys intelektualny Kościoła prawosławnego, który uwidocznił się podczas polemiki okołounijnej, związanej z przyjęciem Unii Brzeskiej. Mohyła oprócz korzystania ze źródeł rodzimych i greckich był więc „skazany" na korzystanie z dzieł katolickich, wydanych po Soborze Trydenckim, a więc świetnie opracowanych pod względem dogmatycznym. Były wśród nich teksty, które ukazały się bezpośrednio po soborze, jak i późniejsze, opracowane przez reformatorów Kościoła (przede wszystkim *Catechismus Romanus* Piusa V, 1566) oraz ich kontynuatorów – Klemensa VIII (1592–1605), Pawła V (1605–1621)[79]. W efekcie ułożony przez niego *Trebnik* zawiera

[78] *Synod Prowincialny Ruski w mieście Zamościu 1720 odprawiony a w R. 1724 za Rozkazem S. K. de. Propag. Łacińskim Językiem w Rzymie z Druku wydany po tym wkrótce z zalecenia J. W. J. X. Leona Kiszki metropolity całey Rusi na Polski przez J. X. Polikarpa Filipowicza Z. S. Bazylego W. Opata Pińskiego na Leszczu przewiedziony, w tymże Języku dopiero z słów istnością i sposobem pisania tamtych lat Pisarza i z krótkim od tegoż dla spowiedników Pamiętnikiem przedrukowany. W Wilnie w Drukarni XX. Bazylianów*, Wilno 1785, s. 52.

[79] Georges Florovsky, *Western Influences in Russian Theology*, [w:] *Aspects of Church History. Volume Four in the Collected Works of Georges Florovsky*, Belmont, Mass. 1975, s. 16–168; Marek Melnyk, Włodzimierz Pilipowicz, *Teksty Piotra Mohyły* [w:] Aleksander Naumow, *Domus Divisa. Studia nad literaturą ruską w I Rzeczypospolitej,* Kraków 2002, s. 317–386, s. 326.

wiele elementów stanowiących swoisty kompromis między myślą dogmatyczną obu wyznań, takich jak katolicka forma sakramentu pokuty, zmiany w obrzędzie namaszczenia chorych i związanych z tym sakramentem modlitwach czy ceremonii poświęcenia dzwonów. Mohyła swobodnie posługuje się łacińskimi pojęciami teologicznymi, służącymi do systematyzacji dogmatyki prawosławnej (np. materia, forma sakramentu itp.). Jaskrawym tego przykładem było zrównanie w mocy obrzędów chrztu, które z jednej strony wyrażało się w odrzuceniu konieczności rebaptyzacji katolików, z drugiej zaś – w uznaniu za jednakowo ważne obu jego form: polania wodą i zanurzenia[80]. Zasadnicze *novum* stanowiła obecność w *Trebniku* Mohyły modlitw za władcę Rzeczypospolitej (z założenia przecież – katolika), co było modyfikacją dogmatyki prawosławnej w stosunku do władzy państwowej[81].

W efekcie doszło do bardzo ciekawego przenikania się tradycji: okcydentalizacji prawosławia, co z kolei – w warunkach nasilonych wpływów zachodnich – mogło podtrzymywać orientalizację Kościoła unickiego. Źródła katolickie stały się elementem wpływającym na całokształt *Trebnika* Mohyły (niektórzy badacze, m.in. Aleksander Naumow, Marek Melnyk i Włodzimierz Prokopowicz widzą wręcz paralele reform dogmatyki prawosławnej przeprowadzonej przez Mohyłę do zmian, jakie w Kościele katolickim nastąpiły po Soborze Trydenckim[82]), ten zaś stał się wzorem wielu trebników unickich wydawanych przez bazylianów. Co więcej: bazyliańskie trebniki unickie były chętnie wykorzystywane w cerkwiach prawosławnych.

Fakt ten nie tylko świadczy o płynnym przenikaniu się obu tradycji, otwartości polskiego prawosławia na kulturę zachodnioeuropejską (a tym samym – na katolicyzm będący jej nośnikiem[83]), ale zarazem przeczy nierzadko wysuwanej tezie o jednostronnej, latynizacyjnej, działalności bazylianów zwłaszcza po Soborze Zamojskim 1720 roku.

[80] Marek Melnyk, Włodzimierz Pilipowicz, K*azania i komentarze sakramentalno-liturgiczne z Trebnika św. Piotra Mohyły,* Olsztyn 2003, s. 40–46; Marek Melnyk, Włodzimierz Pilipowicz, *Teksty Piotra Mohyły,* op. cit., s. 323 i nast.

[81] Marek Melnyk, Włodzimierz Pilipowicz, *Teksty Piotra Mohyły*, op. cit., s. 325.

[82] Aleksander Naumow, *Wiara i historia*, Kraków 1996, s. 160; Marek Melnyk, Włodzimierz Pilipowicz, *Teksty Piotra Mohyły*, op. cit., s. 327.

[83] Ryszard Łużny, *Melecjusz Smotrycki, Kasjan Sakowicz i inni: zjawisko kulturowego „proteizmu" w dobie polsko·ruskiego baroku,* [w:] *W kręgu kultury ukraińskiej,* Olsztyn 1995, s. 9–11.

W literaturze tematu pojawiają się nawet opinie, że polscy prawosławni wcześniej niż unici doświadczyli działalności latynizacyjnej[84].

O silnym związku między *Trebnikiem* Mohyły a trebnikami wydanymi przez bazylianów – oprócz obrzędowości, która była już przedmiotem analizy badaczy[85] – świadczą dobitnie między innymi jednakowe fragmenty „ruskojęzyczne" w tych tekstach.

Wedle dostępnych informacji, w XVIII wieku bazylianie wydali 17 trebników, z czego jedenaście w Poczajowie, cztery w Uniowie i trzy w Supraślu, co zestawiono w poniższej tabeli zbiorczej.

Są to opasłe, starannie wydane księgi, oprawne najczęściej w skórę, czego wymagało ich przeznaczenie i codzienny użytek – musiały być solidne i trwałe. Trebniki bazyliańskie nie są jednakowe. Różnice dotyczą zarówno opisu poszczególnych sakramentów, jak i struktury tych dzieł. Minimum to zamieszczony np. w poczajowskim *Trebniku* „małym" z roku 1778 tekst aktu woli podczas zaręczyn i aktu woli podczas koronacji (ślubu). Najwięcej ruskojęzycznych fragmentów zawierają *Trebniki* poczajowskie z lat 1771 i 1786. Obejmują one tekst zapowiedzi, aktu woli podczas zaręczyn, aktu woli podczas ukoronowania, przysięgi ślubnej, rozmowę parocha z ciężko chorym i obrzędy nad umierającym. Są to zazwyczaj krótkie fragmenty, wprowadzone uwagą w języku cerkiewnosłowiańskim, by czytać je po rusku, por. np. obrzędy nad umierającym (*Чинъ на исходъ души всякаго правовѣрнаго Хрїстїанина*) z Trebnika z 1786 roku: *Иерей вся совершивъ по предложенному оуставу, ... рускимъ языкомъ глаголя сице: Мѣй певную надѣю брате, (албо сыну милый) же Избавитель нашъ, который для насъ на Крестѣ прѣтерпелъ муку, и влиянїемъ Крове своея выкупилъ насъ з' неволѣ неволѣ вѣчнаго затраченя, неомилне даруетъ тебѣ о(т)пущенїе грѣховъ, и животъ вѣчный въ Ц[а]р(с)твїи своемъ Н[е]б[е](с)номъ*[86].

[84] Георгий Васильевич Флоровский, *Пути русского богословия*, Paris, YMCA Press, 1937, s. 48.

[85] Por. np. Agnieszka Gronek, *Obrzędy chrzcielne i ich obrazowanie w sztuce cerkiewnej w XVI–XVIII wieku. Przyczynek do badań nad latynizacją kultury ruskiej*, [w:] *Dziedzictwo unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło (red.), [=Acta Collegii Supraslensis, t. 14], Lublin–Supraśl 2012, s. 267–288; Agnieszka Gronek, *Sakrament Pokuty i jego obrazowanie w sztuce cerkiewnej w XVI–XVIII wieku. Przyczynek do badań nad latynizacją i okcydentalizacją kultury ruskiej*, [w:] *Krakowsko-Wieleńskie Studia Slawistyczne 6, Piśmiennictwo cerkiewnosłowiańskie i sztuka cerkiewna w kulturze Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony Polskiej,* Kraków 2011, s. 219–242.

[86] *Требникъ*…, Poczajów 1786, s. 157.

Tabela 3. Wydania trebników w zakładach bazyliańskich

Miejsce	Rok	Tytuł	Charakterystyka / źródło
Poczajów	1741	*Молитвослов си есть Требник*	WAR. A; ZI.1399, E.26.519, PM.743
	1741	*Молитвослов си есть Требник*	WAR. B; PM.746, BN.Cyr.31
	1744	*Молитвослов, или Требник*	ZI.1481
	1752	*Требник малий*	ZI.1795
	1760	*Требник*	ZI.2146
	1771	*Евхологіон, сі есть Молитвослов, или Требник*	ZI.2607, Sven.264; PBZ.950; Maks.526, E.16.24, PM.869
	1776	*Требник*	ZI.2815
	1778	*Требник малый о(т) великаго Евхологіона собран*	ZI.2914, Gołov.143; Petr.72; Maks.359. PBZ.1029, PM.971
	1786	*Евхологіон. си есть молитвослов, или требник*	ZI.3338, Und.2828; Sven.267; PBZ.1107; Maks.576, E.16.24, PM.1022
	1786	*Требник*	Petr.175, PM.1024
	1792	*Требник малый о(т) великаго Евхологіона собран*	ZI.3636, Byczkov.109; Petr.103; PBZ.1183; Maks.594, PM.1075
Uniów	1681	*Требник*	ZI.600, PBZ.284; Maks.638; PM.272
	1736	*Требник*	ZI.1253, Gołov.60; Maks.650, PM.304
	1739	*Евхологіон си есть Требник языкословенскій*	ZI.1334, Gołov.63; Sven.261; PBZ.569; Maks.652, E.16,107, PM.307
	1744	*Евхолоіон си есть Требник*	ZI.1474, Sven, 262; PBZ, 612; Maks, 656, E.16.124, PM.313
Supraśl	1736	*Евхологион сиесть требник языкословянский*	Und.1840, Petrov.552, Łab.14, KB.213, CL.99
	1736	*Требник*	KB.213
	1760	*Требник*	Łab.Prił.I.7, CL.194

Analiza treści i rozbieżności trebników unickich i prawosławnych była już przedmiotem analiz naukowych[87], nie badano ich jednak pod kątem ich ruskiego języka. Warto w tym miejscu podkreślić, że przytaczane fragmenty mają identyczną strukturę i brzmienie. W odniesieniu do unitów nierzadko stosowany jest zwrot „prawosławni chrześcijanie", który może wręcz świadczyć o mechanicznym przepisywaniu tekstu

[87] Por. np. Ks. Dariusz Ciołka, *Latynizacja Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej po Synodzie Zamojskim*, Bm. 2014, s. 97–138.

metropolity. Nie jest to jednak bezdyskusyjne: określenia „prawosławni chrześcijanie" czy „wiara katolicka" były stosowane w tekstach często w znaczeniu dawnym: odpowiednio „prawowierni chrześcijanie" i „wiara powszechna". Jednocześnie sformułowanie to może oczywiście sygnalizować nie do końca wykształconą samoświadomość religijną wiernych z pogranicza prawosławia i katolicyzmu rzymskiego.

W tekście *Trebnika* Mohyły z roku 1646, poza kazaniami autorstwa metropolity poprzedzającymi ceremonię chrztu, komunii, ślubu, spowiedź i in. (s. 900 i nast.[88]) po rusku zapisane są: *Prawosławne wyznanie wiary* (s. 177–182), *Tekst zapowiedzi* (s. 361–362), *Akt woli podczas zaręczyn* (s. 397–398); *Akt woli podczas ślubu* (s. 407), *Akt przysięgi małżeńskiej* (s. 417–418); *Rozmowa parocha z ciężko chorym* (s. 549–554).

Porównanie fragmentów ruskojęzycznych w *Trebniku* Mohyły i wybranych trebnikach bazyliańskich zaprezentowano w poniższej tabeli zbiorczej:

Tabela 4. Porównanie fragmentów ruskojęzycznych w *Trebniku* P. Mohyły i wybranych trebnikach bazyliańskich[89]:

Tekst	TREBNIK									
	Mohyły 1646	Poczajów 1741 (A)	Poczajów 1741 (B)	Poczajów 1771	Mały Poczajów 1778	Poczajów 1786	Mały Poczajów 1792	Uniów 1739	Uniów 1744	Supraśl 1736
zapowiedzi	+	+		+		+		+	+	+
aktu woli podczas zaręczyn	+			+	+	+	+			
aktu woli podczas ślubu	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
przysięgi ślubnej	+	+	+	+	+	+	+	(+)	(+)	+
kapłana do zgromadzonych o wzięciu ich na świadków ceremonii										+
aktu woli podczas drugiego ślubu		+	+		+		+	(+)	(+)	
przysięgi ślubnej podczas drugiego ślubu		+			+		+	(+)	(+)	
rozmowy parocha z ciężko chorym	+			+		+				
obrzędów nad umierającym	+			+		+				

[88] Por. też: Marek Melnyk, Włodzimierz Pilipowicz, *Teksty Piotra Mohyły*, op. cit., s. 334–386.

[89] Nawias stosowany jest dla oznaczenia faktu występowania danego elementu sakramentu w danym trebniku, ale jedynie w formie opisowej.

Powyższe zestawienie wskazuje zarówno na podobieństwa, jak i różnice między tekstami *Trebnika* Mohyły i trebników unickich. Co ciekawe – najwięcej podobieństw z prawosławnym widać w trebnikach unickich, które ukazały się już w drugiej połowie XVIII wieku. Może to świadczyć o tym, że wbrew oczekiwanym postępom latynizacji obrządku unickiego, po pierwszym etapie (związanym z wprowadzeniem postanowień Synodu Zamojskiego) proces ten wcale nie następował szybko[90]. Wydaje się słusznym powtórzenie stawianej już wyżej tezy, iż proces ten nie przebiegał mechanicznie i bezkrytycznie. Bazylianie znali oczekiwania swoich odbiorców i dostosowywali swoje wydania do sytuacji społeczno-kulturowej na terytorium swej misji. Dlatego wydania bazyliańskie z drukarń dawnej prowincji litewskiej znacznie różniły się od tych z dawnych ziem koronnych. Za poparciem tej tezy mogłaby świadczyć np. zawartość *Trebnika* supraskiego z roku 1736, który nie tylko zawiera nietypową dla pozostałych trebników i dla tradycji prawosławnej formułę o wzięciu na świadków wszystkich uczestników ceremonii ślubu, ale i paralelny tekst wydrukowany czcionką łacińską. Północno-wschodnie rubieże dawnej Rzeczypospolitej były bardziej spolonizowane niż ziemie południowo-wschodnie. W Poczajowie z kolei, gdzie silne były wpływy ruskie, nie widać dążeń do latynizacji obrządku, o czym świadczy wskazana zbieżność z *Trebnikiem* Mohyły. Potwierdzają to też wydania teologii moralnej (zwłaszcza wydanie z roku 1787).

Akatystarze

Choć Akatystarze – *Акафистники* zawierają przede wszystkim pieśni, modlitwy, hymny wysławiające Chrystusa, Matkę Boską, Archaniołów i Świętych w języku cerkiewnosłowiańskim, to w niektórych wydaniach poczajowskich zamieszczono dodatkowo fragmenty ruskojęzyczne, związane z przygotowaniem się do sakramentów czy stanowiące komentarz do pieśni, w celu prawidłowego ich wykonania.

Na ogólną liczbę 17 akatystarzy[91] wydanych w XVIII wieku przez bazylianów, tego typu fragmenty zawierają tylko dwa wydania

[90] Ks. Dariusz Ciołka, *Latynizacja Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej*…, op. cit., s. 7.

[91] *Акафісты*…, Uniów k. XVII w.; *Молитвословъ и акафістникъ*…, Uniów 1738; *Возглас на вопль, рыданїе и стенанїе сі есть акафіст къ пречистымъ страстемъ Христовимъ*…, Uniów, 8.II 1761; *Акафісты различныи с' прочїим(и) д[у]шеполе(з)нім(и) моленїи*…, Poczajów 18.III 1756; *Акафісты*…, Poczajów

poczajowskie – z roku 1756 i 1793. Były one kontynuacją czterech wydań uniowskich z XVII wieku[92], z których jedno – z roku 1660, zawiera akapit wyjaśniający, jak przygotować się do modlitwy.

We wspomnianym wyżej poczajowskim wydaniu z roku 1756 po rusku zapisano fragmenty rozdziału *Молитвы и поученіе готовящымся до с[вя]той исповѣди*, dotyczącego przygotowania się do sakramentu spowiedzi. Są to: część wstępna rozdziału (s. 837–838), dwa fragmenty dotyczące rachunku sumienia (*О розбираню сумлѣня*, 838–841, *Короткое розбиран'е сумлѣня иле з' стороны Б[о]га: яко и чимъ члвѣкъ противко тому выступае(т), ал'бо выступити можетъ*, 844–855), fragmenty związane z przebiegiem spowiedzi (*Способъ споѵѣди*, 861–867) oraz charakterystyką żalu za grzechy i postanowieniem poprawy (*Жаль доброволбный и скруха за грѣхи якая быти маетъ*, 859–861, *О пре(д)сявзят'ю и о сродкахъ до поправы живота*, 870–873). W następującym po nim rozdziale *Семъ ѱалмовъ покутныхъ* (874–899) po rusku wydrukowano krótkie rekomendacje dotyczące charakteru i sposobu czytania zamieszczonych w nim modlitw.

1758; *Акафіст і молебен…*, Poczajów 1767; *Акафіст непорочному зачатію…*, Poczajów 1769(?); Кроковский Иоасаф, *Акафист святой Великомученицѣ Варварѣ... С приложеніем Жития Ея…*, Poczajów 1773; *Акафисты различныи по подобию первобразнаго преславнаго в Восточней Церкви Акафиста си есть неседалнаго пения Благовещению Пресвятыя Богородицы, различними временми сложени, с прочими душеполезными моленїи, благославенїем его преосвященства кир Силвестра Лубїенїецкаго Рудницкаго екзарха всея Россїи. Луцкаго и Острогскаго епископа, ордина святаго Станислава, кавалера, второе с некиим исправлением…*, Poczajów 1776; *Акафист Честному и животворящему Кресту, Спаса нашего Іисуса Христа…*, Poczajów 1776; *Акафист святой Великомученицѣ Варварѣ…*, Poczajów 1783; *Акафіст святому Архістратигу Мїхаилу и Гаврїилу, и прочїим*, Poczajów [po 1786]; *Акафіст Покрову Пресвятыя Богородицы…*, Poczajów [po 1786]; Іоасаф Кроковський, *Акафіст святѣй великомученицѣ Варварѣ…*, Poczajów [po 1788]; *Акафісты от великих акафістов изятыя на вся седмичныя дни расположеннїя, оугодяже ради б[г]омолїе любящихъ…*, Poczajów 1793; *Акафісты различные по подобїю первообразного преславного в Восточнѣй церкви… Третїе с нѣкїем исправленїемъ…*, Poczajów 1793; *Акафісты различныи…*, Poczajów 1798.

[92] *Акафисти*, Uniów, 25.V 1660; *Акафіст і молебен богородиці, воскресний канон. Переклад з церковнослов'янської на молдавську мову Дософтея Сучавського*, Uniów 1673; *Пречестныи акафисты и прочаа спасителная молбы*, Uniów, [1678]; *Пречестный акафисты и прочія спасителная молбы*, Uniów 1683, *Акафисти,* Uniów 1685.

W wydaniu z roku 1793 na ruski przetłumaczono charakterystykę przykazań boskich (s. 141–164). Wydanie to zawiera dodatkowo tłumaczoną na język cerkiewnoruski litanię do Najświętszej Marii Panny (loretańską), s. 140–142. W książce znajduje się również grawiura przedstawiająca *Prawdziwy Wizerunek N.P. Obrazu Poczaiow: Koronowanego R.P. 1773* z wydania polskojęzycznego, co może świadczyć o polskich źródłach tego tekstu.

Występujące w *Akatystarzach* fragmenty potwierdzają postawioną już wyżej tezę o preferencjach językowych unitów: parochowie, a także umiejący czytać wierni – *Б[о](г)омолїе любящие* woleli komunikować się w języku ruskim, powszechnie zrozumiałym i używanym na co dzień.

Czyn jerejskoho nastawlenija

Występujące w trebnikach bazyliańskich fragmenty ruskojęzyczne związane z sakramentem namaszczenia chorych i ostatnim namaszczeniem, wydrukowano następnie osobno w książce: *Чинъ Іерейскаго наставленїя в пути вѣчныя жизни болѣзнующихъ, с приложениемъ подробнаго по всѣмъ заповедемъ о грѣсѣехъ испытанїя. Вкупѣ же образъ наставленїя осужденыхъ на смерть оузниковъ, въ оудобнѣйшее употребленїе по желанїю многихъ напечатанъ, по соизволению настоящихъ, в святой чудотворной Лавре Почаевской, Чина Святаго В. В.*, Poczajów 1776 (dalej: *Czyn*).

Fakt, że w kolejnych trebnikach odsyłano do tego właśnie wydania, świadczy o tym, że była to książeczka potrzebna i popularna. Co więcej, w części dotyczącej ostatniego namaszczenia przekazywały one właśnie fragmenty z tego wydania, niemal bez żadnych zmian. Do takich wniosków prowadzi np. analiza treściowo-językowa rozmowy duchownego z chorym z *Czynu* (s. 30–32v) i *Trebnika* z Poczajowa z roku 1786 (s. 155 i nast.). Warto podkreślić, że to właśnie redakcja tekstu z *Czynu* stała się podstawą tekstu w *Trebniku* z roku 1786, nie zaś analogiczny fragment z *Trebnika* P. Mohyły. W efekcie więc wydanie *Czynu* z roku 1776, wpłynęło w końcu XVIII wieku na utrwalenie ceremonii obrzędu namaszczenia chorych w takiej a nie innej postaci. Tezę tę argumentuje porównanie wymienionych tekstów. W pierwszym grafie poniższej tabeli umieszczono tekst z *Trebnika* z roku 1786, w kolejnych zaznaczono uwagi odnośnie tekstów z lat 1646 i 1776.

Tabela 5. Porównanie tekstu *Rozmowy parocha z ciężko chorym* zamieszczonej w *Trebniku* 1786, *Trebniku* P. Mohyły, 1648 i *Czynie*

Trebnik 1786 (s. 155 i nast.)	*Trebnik* Mohyły (s. 549–554)	*Czyn* (s. 30–32v)
Питаю тебе наймилшїй брате (или сину, или Сестро) если о артикулахъ вѣры такъ вѣришъ, яко С[вя]тая Кафолическая и Апостолская Римская Ц[е]рковь Православнокафолическая Восточная вѣритъ и оучитъ и если ни вчемъ не естесь противным ани вонтпишъ. Больный о(т)вѣщаетъ: Все такъ вѣрую якъ Ц[е]рковь С[вя]тая Восточная вѣритъ и оучитъ и ни вчом не естемь противный ани вонтпливый.	~~Восточная~~	вонтплю
Іерей въпрошаетъ: Маешъ зуполную и крѣпкую надежду же Г[оспод]ь нашъ Ии[су]с [Х[ристо]съ, для неисповѣдимаго м[и]л[о](с)[е]рдїя своего змилуетъся надъ тобою и же для заслугъ муки его спасительной, через' причину Пр[е](ч)[ис]той Д[е]вы Б[огороди]ци М[а]рии и всѣхъ с[вя]тыхъ доступишъ живота вечнаго?	моцную надѣю ижъ наддеръ великого збавенной	
Больный о(т)вѣщаетъ: Маю зуполную надежду въ ласцѣ, и м[и]л[о](с)[е]рдїю Г[осподин]а моего Ии[су]са [Х[ристо]са, и въ заслугахъ муки его спасительной, и причинѣ Пр[е](ч)[ис]тыя Д[е]вы Б[огороди]ци М[а]рии и всѣхъ с[вя]тыхъ же змилуется надомною и дасть животъ вечный.	збавенной	
Іерей въпрошаетъ: Если любишъ Г[осподин]а Б[ог]а твоего о(т) всего с[е]р(д)ца твоего и если еще барзѣй любити его желаешъ, такую любовїю, якую любят' его с[вя]тыи оугодници его?		
Больный о(т)вѣщаетъ: Г[осподин]а Б[ог]а моего о(т) всего с[е]р(д)ца своего люблю и еще якъ найдосконалѣй любити его прагну.		своего желаю
Іерей въпрошаетъ: Если з' любве къ Г[осподин]у Б[ог]у з' сердечне жалуешъ за вся грѣхи твоя, которыми образилесь такъ Маестатъ Б[о]жїй якъ и ближняго твоего? Больный о(т)вѣщаетъ: За вся грѣхи моя сердечне жалую, жемъ ними Г[осподин]а Б[ог]а и ближняго моего образилъ, и оусердно прошу, абы ми милостиво о(т)пущени были.		
Іерей въпрошаетъ: Если з' любве до Г[осподин]а Б[ог]а о(т)пущаешъ всѣмъ виновайцомъ и неприятелемъ твоимъ всѣ вины ихъ, которыми якимколвекъ способомъ тебе образили?		
Больный о(т)вѣщаетъ: Всѣмъ неприятелемъ моимъ, всѣ вины ихъ и образы, которыми мене когда колвекъ словомъ или дѣломъ, или якимъ колвекъ способомъ образили, о(т) с[е]р(д)ца о(т)пушаю.		

Іерей въпрошаетъ: Если всѣхъ тыхъ, которыхъ ты самъ якимъ колвекъ способомъ образилесь, о(т) сердца покорне перепрошуешъ?		
Больный о(т)вѣщаетъ: Покорне всѣхъ тыхъ, которыхъ коли колвекъ чимъ образилемъ или словомъ, или дѣломъ, перепрошую, и абы ми о(т) сердца о(т)пустили покорне прошу.		покорне ихъ прошу
Іерей въпрошаетъ: Если тую хоробу, которою тебе Г[оспод]ь Б[ог]ъ з' ласки своей, яко Панъ навѣдати рачилъ, вдячне и скромне о(т) него яко покуту за грѣхи твои пріймаешъ и ему за тое яко Пану и створителю своему бл[а]годаришъ?	покорне дякуешъ	
Больный о(т)вѣщаетъ: Вдячнѣ о(т) Г[осподин]а Б[ог]а моего тую хоробу яко кару за грѣхи моя пріймаю и покорне ему за ню благодарю.	дякую	
Іерей въпрошаетъ: Маешъ волю и обѣцуешъ ли ся, если тебе Г[оспод]ь Б[ог]ъ, з'тоей хоробы тѣлесной до здравїя привернетъ, ведлугъ можности твоей, яко найпилнѣй за помощїю его грѣховъ стеречися а приказаня его заховати?		заховывати
Больный о(т)вѣщаетъ: Маю волю и обѣщаюся, если ми Б[ог]ъ дасть здравїе, за помощїю его ведлугъ силъ моихъ пилне стеречися грѣховъ а приказаня его заховати		

Książka składa się z dwóch części. Pierwsza dotyczy *godnego wyprawienia duszy do nieba*, a więc ostatniego namaszczenia i ostatniej spowiedzi, druga zaś zawiera opisy obrzędów i modlitwy nad skazanymi. Przytoczono tu szereg modlitw odpowiadających różnym momentom w życiu skazanego – od pierwszego spotkania z duchownym w celi, poprzez przygotowanie do sądu, wyjście na rozprawę i zakucie w kajdany, ogłoszenie wyroku, a w razie wyroku skazującego – przygotowanie się na śmierć, obejmujące nie tylko modlitwy i spowiedź więźnia, ale również modlitwy nad miejscem przyszłego stracenia itp. Modlitwy są dostosowane do rodzaju kary, co przybliża przy okazji obraz kar stosowanych w XVIII wieku.

W części opisowej książka napisana jest językiem, określanym przez badaczy języka ukraińskiego jako „staroksiążkowy", język cerkiewnosłowiański występuje w modlitwach wypowiadanych przez duchownego. Co jednak ważne – zarówno rozmowy duchownego z chorym, a w drugiej części rozmowy z więźniami, modlitwy, jak i formuły obrzędowe wygłaszane przez wiernych dostosowane są do ich kompetencji językowych, o czym świadczą nie tylko liczne ukrainizmy leksy-

kalne, ale i zapis sugerujący ukraińskie cechy fonetyczne (np. жалую, забувавъ, [Cz.1776: 22v–23]). W efekcie, w odróżnieniu od tekstów z trebników – w *Czynie* język ruski przeważa.

Jest to zresztą świadomy zabieg wydawców, którzy we wstępie zachęcają parochów, by niewykształconym chorym tłumaczyli cerkiewszczyznę na ruski: *Сїя и инія кратκїя стїхи и молитвы мудрый Іерей наученному словенскимъ, простому же оумирающему, простымъ рускимъ языкомъ да переводитъ: оувѣщавъ и предстоящыя оусердно молитися оумирающемъ*[93].

W kontekście podjętych w niniejszej pracy badań bardzo ciekawą częścią tego wydania jest tekst, zamieszczony na stronach 2–20. Wizytujący chorego/umierającego jerej otrzymał w nim gotowy, szczegółowy zestaw pytań spowiedzi generalnej. Są one pogrupowane wedle grzechów przeciw kolejnym przykazaniom, a każde z nich rozpoczyna się zaimkiem pytajnym „jeżeli". Dla orientacji, poniżej zamieszczono przykładowe pytania do każdego z nich: przeciw pierwszemu przykazaniu: *Ежели не мыслилъ коли о(т)ступити о(т) вѣры с[вя]той кафоліческой, а до иной будь якой пристати? Ежели не невѣровалъ когда виразне противу Писму с[вя]тому?*[94], przeciw drugiemu: *Ежели имѣлъ обычай часто и за кождимъ словомъ присягатися? Ежели не клялся, чрез' раны Хр[и](с)товы, чрез' сакрамента и много разїй?, Ежели присягнувши на якій урядъ, не исполнивъ своей повинности?*[95], przeciw trzeciemu: *Ежели въ свята становивъ ярмарки, торги, гандлѣ и самъ тими забавлявся? Ежели на танцѣ, пїятики, игрі и роспусті, мѣсто набоженства въ церкви, дни св[я]тіи теравъ?*[96], przeciwko czwartemu przykazaniu: *Ежели о[т]ца, матерь шановавъ, слухавъ ихъ когда що казали доброго? найпаче в старости ежели имѣлъ о нихъ попечителство. Ежели на лаявъ ихъ, не желавъ имъ хоробы, или смертивъ мысли, въ с[е](р)дцѣ, и явно?*[97], przeciw piątemu przykazaniu: *Ежели не мысливъ кого или не оубилъ ли и якую особу для чого? или казавъ оубити? Ежели не подавъ кому орудїя на оубїенїе? или ежели не радивъ оу-*

[93] *Чинъ Іерейскаго наставленїя…*, op. cit., s. 32v.
[94] Ibidem, s. 4.
[95] Ibidem, s. 7v–8.
[96] Ibidem, s. 9–9v.
[97] Ibidem, s. 10v–11.

бити?, *Ежели не старався поеднатися съ прогнѣваннымъ?*[98], przeciw szóstemu i siódmemu przykazaniu: *Ежели грѣшивъ съ чужою женою имеющъ свою: или имѣющая своего мужв: з' якою особою: много разїй? якъ долго?*, *Ежели имѣвалъ мысли нечистыя?*[99], przeciw ósmemu przykazaniu: *Ежели не хотѣлъ коли или не мысливъ оукрасти? А ежели оукравъ? на якомъ мѣстцѣ? якую, може пожитечную рѣчь?*, *Ежели жена безъ вѣдомости мужа знатное что из' добр выдала? и згубила?*, *Ежели грѣхи чужіи во исповѣди слышаннїи иншимъ обявлявъ?*[100].

Na stronach 38–40v wymienione są grzechy przeciwko kolejnym przykazaniom. Choć są to tylko hasła, widać, że powielają one nakazy zawarte w teologiach moralnych. Dla pełności obrazu, przytoczono je wyjątkowo w całości:

Przeciw I: *Ідолопоклоненїе, чари, гусла, характеров ношенїе, записованїе себе дїаволомъ,оудаванїяся до бабъ, кушенїе, на стрелбѣ присяганїе, оуроковъ злаванїе, святокрадство, шептанїе, замовенїе, вѣщба, ворожби, о(т)ступленїе вѣри, повонтпеванїе, диспута зъ еретіками, книг єретическихъ читанїе, вѣри єретическїя, албо жидовскїя хваленїе, оу неврніхъ служенїе, кушенїе Б[о]га, шемранїе, блюзнѣрство на Б[о]га, Б[о]гу, с[вя]тыхъ Б[о]жїихъ: насмѣванїеся з' набоженства, Церемонїй церковныхъ, молитвы забобонныя, чарнокнижство, святокупство, вѣрованїе сномъ.*

Przeciw II: *Присягнїе, свѣдоцтво фалшивое, даремное Б[о]га взиванїе, присяганїе чрезсмерть албо Кровь Хр[и](с)тову, Сакрамента с[вя]тіи, прокляцтво, со взиванїемъ дїавола, повѣтря, з' жиченїемъ хоробы, оутрапенїя, обѣтницѣ доброй задосить неучиненїе.*

Przeciw III: *Ґвалтъ святамъ чрез' роботу без' причины, чрез' пїянство, танцѣ, опусканїе службі Б[о]жїя, занедбанїе щоденніхъ м[о]литвъ катихизму любъ казаня, под' часъ набоженства въ Ц[е]ркѣ розмовы иншимъ перешкоженя, смѣхи, озяблость въ м[о]литвѣ, несповѣданїеся щорочне, постовъ ломанїе, налогъ до грѣху, сповди святокрацкїи, зоставанїе въ клятвѣ, з' выклятими переставанїе.*

[98] Ibidem, s. 12–14.

[99] Ibidem, s. 14v.

[100] Ibidem, s.16v–21.

Przeciw IV: *(o(т) сыновъ): Родителей неслуханїе, зневага, проклинанїе, бїенїе, (o(т) родителей): Чадъ проклинанїе. позволенїе розпусти, згоршенїе, не эдукованїе, (o(т) подданыхъ): Пановъ неслуханїе, обмовлянїе, нещирое служенїе, и взаимъ o(т) Пановъ слугамъ проч.*

Przeciw V: *забойство, бѣйка, раненїе, гнѣвъ, завзятость, земста, гордость, хорованїе для обжирства, пїянства, шкодзенїе на житїи, фортунѣ, свари, прокляцтва.*

Przeciw VI i IX: *чужоложство, поглядanїе любе(з)ное, мысли нечистїи, слуханїе, мовленїе жартовъ, спѣванки, сны шпетнїи з' оуподобанїемъ, замыслъ, прагненїе, вдаванїеся въ оказїи, згоршенїе.*

Przeciw VII i X: *крадежъ, здирство, разбой, ошуканїезаздрость, прагненїе, не o(т)данїе чужой рѣчи фалшивость въ роботѣ, въ ремеслѣ, въ заплатѣ, шкода самохотна, лакомство, затопленїеся въ богателствахъ.*

Przeciw VIII: *фалшивое свѣдоцство, кламство, обмова, посужденїе, облуда, шемранїе, розславленїе.*

Przeciw IX: *розказъ, рада, помоганїе, зезволенїе, поблажанїе, хваленїе, подхлѣбство, оученїе, прикладъ, молчанїе.*

Grzechy przeciw Duchowi Świętemu: *роспачь, збитечная оуфность въ милосердїи Б[о]жомъ, o(т)кладанїе покути до смерти, затвердѣлость, сопротивленїе очевистой правдѣ, ненависть любвю братерской*. Wymienione jest także siedem grzechów głównych: *пыха, лакомство, нечистота, заздрость, обжирство, гнѣвъ, лѣниство.*

Zarówno sugerowane podczas spowiedzi pytania, jak i przytoczona powyżej lista grzechów prowadzą do kilku wniosków. Oprócz bogatego słownika ruskiej leksyki teologicznej oraz związanej z ówczesnym systemem penitencjarnym (*виселица, повешенїе*, itp.) stanowią one znakomity materiał kulturoznawczy – informację o panujących realiach społeczno-kulturowych. Umieszczenie wśród grzechów przeciwko pierwszemu przykazaniu m.in. wiary we wróżby i zwracania się o pomoc do „bab" – szeptunek, świadczy o silnej wciąż pozycji świata magicznego, pogańskiego w światopoglądzie XVIII-wiecznego mieszkańca dawnych tzw. Kresów Wschodnich Rzeczypospolitej.

Posledowanije postryhu

Trzykrotnie, według dostępnych danych bibliograficznych, bazylianie wydali pracę na temat obrzędu przyjęcia nowicjusza do stanu mniszego. Choć wersja supraska (pierwsza) nie była analizowana ze względu na niedostępność źródła, to można przypuszczać, że była ona bardzo podobna do wydań poczajowskich z roku 1750[101] i 1793[102]. Dwa ostatnie niemal się od siebie nie różnią. Co więcej – redaktorzy pierwszego z nich sugerują, że podstawą tekstu było właśnie wydanie supraskie: *Прежде Року ахчз (1697) въ супраслской нынѣ же въ обитѣли Почаевской повеленїемъ Пречтнѣйшаго Отца Кvръ Іпатїя Бѣлѣнского Тоегождо Чин: Ст. Василїя Вел: Прото_Архїмандрита Тvпомъ изданное...*

W tych niewielkich objętościowo tekstach po rusku napisane są trzy fragmenty:

1) Alegoryczny wstęp do cytatu z Ewangelii;
2) Alegoryczny zwrot Zakonu-Matki do nowicjusza (k. 2–3)[103];
3) Tekst przysięgi przy obłóczynach (k. 11–12).

Na pierwszych kartach tekstu w umieszczonym zamiast zgody na druk cenzorów zakonnych „przywileju danym przez Jezusa" znajduje się pięciowersowe wprowadzenie do cytatu z Ewangelii Mateusza:

Всѣмъ живота его наслѣдовцомь,
Якото Законникомъ даный: и на потѣху
оныхъ же, з' Канцелярїи Апостола и Еv[ан]г[е]лїста Х[ристо]ва
Матфея, Еѯтрактомъ з' роздѣлу Ѳі. Зачала оѲ. Взятій, въ тіе слова.

[101] *Послѣдованіе постригу двою: В искус, си есть в малый иноческий образ, и в великий чина иже въ ст҃ых Оц҃а нш҃его Васілія Великаго совершенный образъ, Еже есть къ обѣтомъ иноческим, нищетѣ, послушанїю, чистотѣ самоволное оусердїе. Въ Обители Почаевской…*, Poczajów 1750.

[102] *Послѣдованїе постригу двою в искус, си есть в малый иноческий образъ и великий чина иже святыхъ Отца нашего Васїлїя Великаго совершенній образъ…*, Poczajów 1793.

[103] Tekst ten w stosunku do wydania z roku 1793 różni się tylko kilkoma rzeczami: zamianą leksemów: збавенїя (1750) na: спасенїя (1793), мужне (1750) na: постоянно (1793), zmianą zapisu słowa тимъ (1750), na: тымъ (1793). Sumując, drobne zmiany w tekście z roku 1793 potwierdzają tezę o tendencjach do cerkiewizacji tekstu. Na marginesie warto wskazać, że w obu tekstach występuje forma *будемо* 36/1/1750 i 28/1/1793.

Zaraz po nim umieszczono już dłuższą wypowiedź nowej „matki" nowicjusza, która ostrzega, że zakon nie jest miejscem dla tych, którzy szukają wygód i odpoczynku. Tłumaczy, że życie zakonne opiera się na trzech filarach: ubóstwie, czystości i posłuszeństwie. W związku z tym, zakonnicy są zobowiązani do codziennego zgłębiania nauk ojców Kościoła, słuchania rad przełożonych, co może się przyczynić do czystości nie tylko fizycznej, ale i duchowej. Matka-Zakon zaznacza, że nim nowicjusz przystąpi do ślubów zakonnych, będzie przebywał w klasztorze przez rok, by utwierdzić się w swoim zamiarze. Po rocznym nowicjacie kandydaci do stanu duchownego składali śluby. Ruskojęzyczna przysięga zakonna funkcjonuje w tym tekście na tej samej zasadzie co w tekstach trebników – jej treść musiała być w pełni zrozumiała dla składającego ją. Język przysiąg był językiem, którym posługiwali się zakonnicy na co dzień.

Я Им[я](р)[е]къ: обѣцую и шлюбую Г[о](с)[по]ду Б[о]гу въ Тр(о)[й]цѣ с[вя](т)ой единому: въ томъ згромажженю с[вя](т)ого о[т]ца н[а]шего Васылїя великаго: и в` томъ Набоженствѣ и единствѣ Вѣры с Ц[е]рквою с[вя](т)ою Рымскою: по(д) рядом` протоархїмандриты н[а]шего, о(т) всего закона обранаго: Оубозство, Чистость, и Послушенство заховати, даже до смерти. Так`же присягаю Г[о](с)[по]ду Б[о]гу всемогущему въ Тр(о)[й]цѣ с[вя](т)ой единому на тое: ижъ жадныхъ оурядовъ, так Монастырскихъ, яко и ц[е]рковныхъ, а особливе значныхъ Предложенствъ и Годностей шукати, албо о ныхъ старатися, явне и очивисто, любъ скрите, самъ през` себе, любъ през` кого иного не буду. Положивши десную руку на святомъ Ев[ан](г)[е]лїе мовъ: Так ми Б[о]же помози и сіе с[вя](т)ое Ев[ан](г)[е]лїе[104].

Ruskojęzyczna treść tekstu przeczy pojawiającej się czasem tezie o pełnej polonizacji bazylianów, którzy na mocy ustawy z początku XVIII wieku, mogli być tylko pochodzenia szlacheckiego, a jako tacy jedynie Polakami bądź też spolonizowanymi Rusinami[105]. Tekst napisany jest w języku, który miał być dla nowicjuszy zrozumiałym. Ze względu na fakt, że bazylianie wydawali liczne druki wielojęzyczne, m.in. pol-

[104] *Послѣдованіе постригу двою…* 1750, op. cit., k. 11–12v.

[105] Por. *O Cerkwi unickiej*, Anna Radziukiewicz. Rozmowa z Ireną Matus autorką książki „Schyłek unii i proces restytucji prawosławia", http://przegladprawoslawny.pl/articles.php?id_n=3300&id=8 (dostęp: styczeń 2017).

sko-cerkiewnosłowiańskie, nic nie stało na przeszkodzie, by i ten tekst wydrukować z zastosowaniem tej metody. W praktyce jednak zapewne istniała potrzeba wydania tekstu właśnie po rusku, co świadczyłoby pośrednio o tym, że to właśnie ruski, nie polski był językiem rozmów codziennych bazylianów.

Pouczenie chrześcijańskie

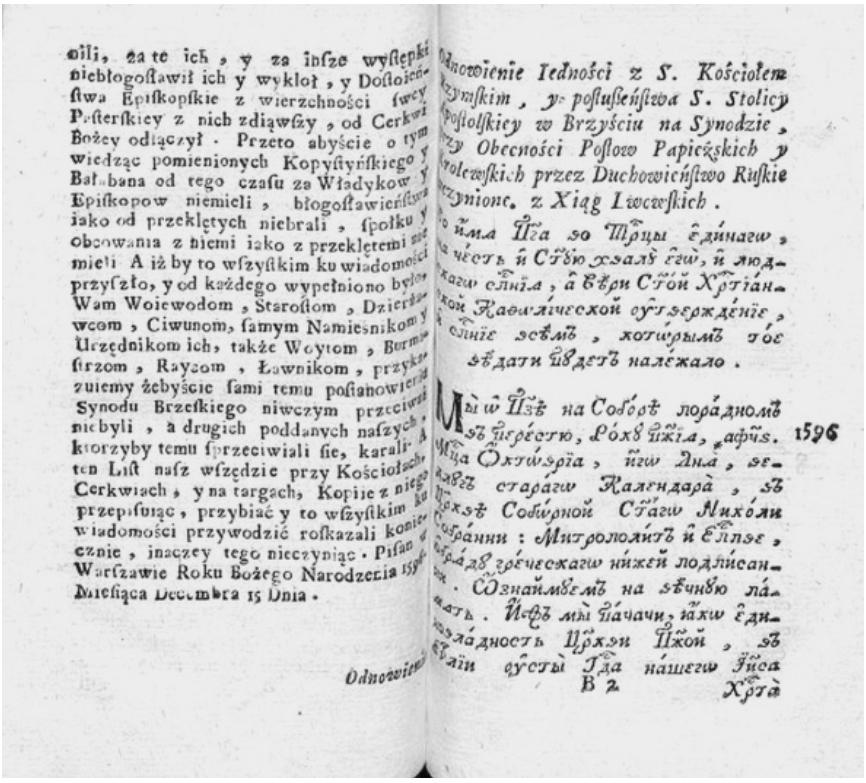
W roku 1790 w Poczajowie ukazał się zbiór tekstów w języku cerkiewnosłowiańskim: *Поученіе христианское, си есть катехизм вкратцѣ собранный*... (Dalej *Pouczenie chrześcijańskie*, PC). Treść jego powiela zawartość katechizmu z roku 1788, co świadczyć może o tym, że tekst wydano z myślą o duchownych, posługujących się cerkiewszczyzną, a którzy mogli w razie potrzeby przekazać nauki w języku ruskim. Ze względu na konieczność uczenia wiernych podstawowych modlitw i zasad wiary, książka zawiera również fragmenty w języku ruskim. Są to: tekst dziesięciu przykazań biblijnych (PC.1790: 13), tekst pięciu przykazań kościelnych (PC.1790: 13), siedem tajemnic (PC.1790: 13), siedem grzechów głównych (PC.1790: 16), siedem darów Ducha świętego (PC.1790: 21), siedem pieśni katechizmowych (PC.1790: 27–38). Fragmenty te (podobnie jak omówione wyżej) świadczyły o potrzebie popularyzacji zasad wiary w języku ruskim, a ogólniej – o tym, że unicka kultura religijna zorientowana była na człowieka jako indywiduum. W odróżnieniu od kultury prawosławnej cechował ją profil indywidualistyczny, personalistyczny a nie wspólnotowy.

Dokumenty

Warto na zakończenie tej części wspomnieć o ważnym dokumencie zamieszczonym w wydaniu poczajowskim z roku 1767. Tekst *Bullae et Brevia Summorum Pontificum Sacrarum Congregationum Decreta nec non Serenissimorum Poloniae Regum diplomata. Congregationem Ruthenorum. O[rdinis]. S[ancti] B[asilii] M[agni] concernentia, vel Eidem oppotruna, jussu Generalis Consultationis, cum interventu Provincialium Officiorum, sub annum millesimum septingentesimum sexagesimum quartum celebratae, Typis Poczajoviensibus Edita. Anno 1767* zawiera różne dokumenty związane z funkcjonowaniem administracji kościelnej. Między innymi dokumentami, w przeważającej części w językach łacińskim i polskim, na stronach 19–26 ostatniej części (B2–B5) znajduje się treść uchwały Synodu Brzeskiego z roku 1596

w języku ruskim. Mimo iż tekst zatytułowany jest polsku *Odnowienie Iedności z S. Kościołem Rzymskim, y posłusseństwa S. Stolicy Apostolskiey w Brześciu na Synodzie, przy Obecności Posłow Papiezskich y Krolewskich przez Duchowieństwo Ruskie uczynione. Z Xsiąg Lwowskich*, to jego zawartość w języku ruskim przekazano przy użyciu czcionki cyrylickiej, co jest zgodne z zasadami publikacji treści ustaw w języku oryginału.

Sam dokument miał bardzo ważne znaczenie ze względu na fakt, że krytycy Synodu Brzeskiego uznawali Kościół unicki za gorszy. „Odnowienie jedności" przypomina, że grekokatolicy, jak i łacinnicy mają jednego zwierzchnika.



Fot. 4. Karta z wydania poczajowskiego Bullae et Brevia z roku 1767, http://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/docmetadata?id=316621&from=publication

Teksty o charakterze świeckim

Choć opisane wyżej ruskojęzyczne wydania o charakterze religijnym stanowią doskonałe źródła odzwierciedlające język ruski XVIII wieku, to bezdyskusyjnie najlepszą skarbnicą wiedzy o tym języku są wydania świeckie. Wydania te ukazują zarazem, jak wielka była potrzeba druku w języku codziennej konwersacji. Potwierdzają one tezę o celowym propagowaniu przez bazylianów języka ruskiego, jako elementu tożsamości narodowej, nie zaś instrumentalnym traktowaniu ruszczyzny, jako środka popularyzacji dogmatów Kościoła unickiego wśród nieoświeconego ludu. Wśród wydań o charakterze świeckim znajdują się poradniki dotyczące spraw gospodarskich oraz zasad dobrego wychowania, a także dokumenty, wydane jako osobne broszury lub części większych wydań w innych językach.

Z punktu widzenia podjętej analizy, szczególnie ciekawe są poradniki *Полѣтика свѣцкая со Иностранныхъ Авторовъ вкратцѣ собранная…*[106] (dalej: *Polityka świecka*), Poczajów 1770 oraz *Książka lekarstw końskich oraz sposoby ratowania w chorobach bydła, owiec etc…* – tytuł ruskojęzyczny: *Книжиця для господарства, указующая, якъ ратовати въ хоробахъ всякую скотину, то есть: конѣ, воли, вѣвцѣ, козы, свинѣ*[107], wydana w Poczajowie w roku 1788. Język obu tekstów jest maksymalnie zbliżony do żywego języka. Opracowania te, pisane z myślą o czytelniku świeckim, dotyczą spraw mu bliskich, oddają więc ówczesne realia w odpowiednim kodzie językowym. Dodatkowo, poradnik gospodarski mógł służyć jako pomoc dla samych bazylianów, którzy *w ramach rekreacji zajmowali się drobnymi pracami na rzecz gospodarstwa monasterskiego*[108].

Ruskojęzyczna oferta bazylianów w zakresie druków o charakterze świeckim była uboższa niż analogiczna polskojęzyczna[109]. Trzeba jednak zauważyć, że brak np. literackich utworów prozatorskich zapewne również odzwierciedla sytuację socjolingwistyczną ziem wschodnich Rzeczypospolitej końca XVIII wieku. Wykształcona część ludności ruskojęzycznej swobodnie korzystała z wydań polskojęzycz-

[106] *Полѣтика свѣцкая со Иностранныхъ Авторовъ вкратцѣ собранная…*, op. cit.

[107] *Książka lekarstw końskich…,* op. cit.

[108] Beata Lorens, *Bazylianie w prowincji koronnej…*, op. cit., s. 174. Szerzej na temat majątków bazyliańskich tamże, s. 194–202.

[109] Joanna Getka, *Polskojęzyczne druki bazyliańskie (XVIII wiek)*, op. cit., s. 248.

nych, francuskojęzycznych czy w języku łacińskim, natomiast ruskojęzyczną społeczność wiejską interesowały raczej poradniki gospodarcze bądź właśnie „polityki", rozumiane jako zbiór zasad dobrego zachowania. Bazylianie próbowali zmienić ówczesny stan rzeczy, a ich działania z jednej strony podnosiły prestiż języka mówionego, który stawał się językiem wydań, z drugiej zaś, chcieli wpłynąć na podniesienie stanu wykształcenia Rusinów, co znajduje także wyraz we wstępach do wydawanych przez nich tekstów. Autor *Książki lekarstw końskich* sugerował na przykład, by jego pracę używać również jako elementarz do nauki czytania w języku ruskim[110], co miało stanowić alternatywę dla wydań katechizmowych, wykorzystywanych również w celu elementarnej edukacji dzieci. Dlatego uzasadnioną może wydawać się teza, że i publikowanie zasad dobrych manier mogło mieć na celu włączenie ludności ruskojęzycznej do życia polityczno-społeczno-kulturalnego dawnej Rzeczypospolitej, jako równoprawnych jego uczestników (zwłaszcza wobec konieczności poruszania się w towarzystwie uwielbiającej konwenanse szlachty). Jeśli dodatkowo uwzględni się podejmowane w literaturze religijnej problemy natury politycznej, społecznej, ekonomicznej, prawnej, a także ewidentną skłonność w kierunku dydaktyki społecznej, okaże się, że bazyliańskie drukarstwo ruskojęzyczne reprezentuje spójny plan wydawniczy.

Polityka świecka

Znanym wydawnictwem mnichów z Poczajowa jest *Полѣтика свѣцкая от иностранныхъ Автоpовъ вкратцѣ собранная. Младымъ приличная, всѣмъ же о́бще благопотребная…* 1770 (dalej: *Polityka świecka*), która stanowi swoisty poradnik savoir-vivre'u, podręcznik zasad dobrych manier dla młodzieży niezależnie od przynależności stanowej, a zwłaszcza dla dzieci pochodzenia chłopskiego, dla których opanowanie tych reguł, mogło umożliwić awans społeczny. W sześciu rozdziałach przynosi ona m.in. rady dotyczące prawidłowej postawy, sposobów zachowania się przy stole, dobrych manier i prowadzenia konwersacji.

Niewielka pod względem formatu jak i objętości książeczka nieznanego autora[111], miała w XVII i XVIII wieku licznych poprzedni-

[110] *Książka lekarstw końskich…,* op. cit., s. 5–6.

[111] Mychajło Woźniak wysuwa tezę o znacznym wpływie na powstanie tekstu Mikoły Szadurskiego, działacza społecznego, sekretarza konsystorii, generalnego prokuratora diecezji kamienieckiej, proboszcza katedry w Kamieńcu Podolskim,

ków: z jednej strony wydane w roku 1717 w Sankt Petersburgu w języku cerkiewnoruskim *Юности честное зерцало или показаніе къ житеіскому обхожденію…*[112], z drugiej – liczne polskojęzyczne wydania tego typu, najczęściej tłumaczone z francuskiego[113], między innymi: *Prawdziwa polityka ludzi szlachetnych…* (Warszawa 1754).

Książka była bez wątpienia bardzo popularnym wydawnictwem, o czym świadczy z jednej strony jej przedruk w wydaniu *Bukwara* drukarni lwowskiej z roku 1790, z drugiej zaś – niemal kompletne jej zaczytanie. W efekcie znany jest obecnie jeden egzemplarz wydania poczajewskiego, przechowywany w Muzeum Narodowym im. A. Szeptyckiego we Lwowie. Tekst książki znany jest przede wszystkim z reprintów wykonanych przez Iwana Frankę i Mychajłę Woźniaka. O ile jednak Iwan Franko opierał się na wydaniu *Polityki świeckiej* dołączonej do opisanego wyżej lwowskiego *Bukwara*, o tyle Mychajło Woźniak przedrukował (dwukrotnie, w latach 1914 i 1922) tekst według wydania oryginalnego[114]. On też dał dokładny opis bibliologiczny dzieła, udowodnił miejsce i datę wydania (Poczajów 1770 rok)[115].

Zabytek, ze względu na swój wyjątkowy charakter podlegał już licznym badaniom[116], w tym pod kątem języka. Profesor Ołeksa Hor-

por. Михайло Возняк, *Український «savoir vivre» з 1770 р.*, „Україна: Науковий трьохмісячник українознавства" 3/1914, s. 35–55.

[112] *Юности честное зерцало или показаніе къ житеіскому обхожденію. Собранное отъ разныхъ авторовъ. Напечатася повелѣніемъ царскаго величества. Въ Санктъ-Пѣтербурхѣ лѣта Господня 1717, февраля 4 дня.*

[113] Wydania francuskie, typu: *Miroir de la jeunesse pour former a bonnes moeurs et civilité de vie*. Poitiers pour Pierre et Jean Moines frères 1519, ukazywały się już w XVI wieku, por.: П. Пекарскій, *Наука и литература въ Россіи при Петрѣ Великомъ* т. II. *Описаніе славяно-русскихъ книгъ и типографій 1698–1725 годовъ* (Спб. 1862), s. 382, za: Михайло Возняк, *Український «savoir vivre» з 1770 р.*, op. cit., s. 35–55.

[114] Иван Франко, *Галицко-русский «savoir vivre»*, „Киевская старина", Київ 1891, кн. 2, s. 282–289; Михайло Возняк, *Український «savoir vivre» з 1770 р.*, op. cit., s. 35–55; por. też: Олена Олександрівна Железняк, *Кириличні видання світського призначення друкарні Почаївського Успенського монастиря*, http://istvolyn.info/index.php?option=com_content&view=article&id=2714:----------&catid=32&Itemid=17 (dostęp: grudzień 2016).

[115] Михайло Возняк, *Український «savoir vivre» з 1770 р.*, op. cit., s. 35–55.

[116] Михайло Возняк, *Два почаївські стародруки: «Книжиця для господарства» (1788) та «Политика свецкая» (1770/1790),* München 1985, s. 33–35; Михайло Возняк, *Український «savoir vivre» з 1770 р.*, op. cit., s. 35–55; Д. Грин-

bacz scharakteryzował go jako maksymalnie oddający cechy ówczesnego dialektu zachodniowołyńskiego.

Przybliżając zasady dobrego zachowania się w towarzystwie, anonimowy autor charakteryzuje elementy związane z postawą i ruchem ciała. Podkreśla konieczność stateczności, godności, delikatności ruchów, opanowania, wskazuje zachowania uznane za „grubiańskie": *Не морщ чела, а тим барзѣй носа. Если молчиш, не май устъ отвореныхъ, анѣ стискай, Губь барзо. Нехъ не буде тварь твоя Надь потребу смутна, гнѣвна, удивляющая ся, надъзбитъ весела, но старай ся, абы з повагою веселость, з смѣлостїю спокойность злучена была* (PS.1770: 1v), *Идучи не горбся* (PS.1770: 6v). Radzi, jak układać ręce, nogi, jak panować nad wyrazem twarzy.

W postawie powinien wyrażać się szacunek, a zarazem dystans: *Коли з кимъ говоришъ, не диви ся на лице его (але нижше персей), особливе, если з такимъ, котрогось шануватн повиненъ, албо з особою иншого полу розмовляеш* (PS.1770: 1v). Postawa ma przy tym wyrażać stosunek do innych, przejawiający się w szacunku do otoczenia: *Не примовляй нѣкому ущипливими словами, горделивыми, албо кого понижаючими, овшемъ завше показуй способомъ мовы твоей покорнымъ и ростропнымъ, же шануешъ тихъ, з котрыми розмовляешъ* (PS.1770: 14), *Кождого шануй, нѣкого не понижай, себе смирай пред кождимъ, за тое Богъ и люде люблятъ* (PS.1770: 18). Stateczność i opanowanie mają się wyrażać również w rozmowie: *не мовъ нѣчого такого, о чомъ бысь перше не помысливъ* (PS.1770: 16v). Szczegółowo opisano zasady prowadzenia konwersacji z osobami równego sobie stanu, a także z przedstawicielami wyższych i niższych warstw społecznych. Dotyczy to nie tylko samego aktu wymiany myśli, ale również jego okoliczności. Tu obowiązywało szereg zasad, między innymi, puszczania przodem osób wyższego stanu: *Зъ особою високаго сана не прилично есть ити рѣвно, але потреба зоставатися на полъ крока за нею, такъ еднакъ, абы могла чути мову твою* (PS.1770: 7).

Upowszechnienie zasad etykiety i dobrego wychowania prowadziło do podniesienia poziomu kultury społeczeństwa, a także przybli-

чишин, *Политика свецкая – унікальна Почаївська пам'ятка кінця XVIII століття*, „Записки Наук. т-ва ім. Шевченка", Львів 2003, t. 246, s. 246–263; Роман Кисельов, *Жанровий репертуар україномовних видань Почаївського Успенського монастиря XVIII – першої третини XIX століття*. „Вісник Львівського ун-ту". Серія книгознавство, 1/2006, s. 72–88 i inne.

żało oczekiwania innych członków wspólnoty społecznej: *Старайся, абы не мовити попростацку; вистерѣгайся словъ плохихъ* (PS.1770: 13v), oraz przestrzegało przed nieadekwatnymi reakcjami: *Не смѣйся без причины: и зъ причины если смѣешся, не смѣйся голосно; не вищирай зубовъ* (PS.1770: 14). Z tego też powodu dokładnie opisane są zasady zachowania się przy stole: *сѣдячи у столу, есть рѣчъ барзо непристойная, спирати локтѣ на нѣмъ албо локтями тручати другихъ* (PS.1770: 3), *вистерѣгайся говорити, маючи уста полніи, ѣжъ помалу, не клади въ губу другаго куса, першаго не полкнувши: анѣ такъ великаго котримъ бысь наполнилъ уста*) (PS.1770: 4), *Не пій россолу з чары, любъ талѣрки, бо то есть грубїаньска* (PS.1770: 4v), *Кости и ости з рибы, и скорки з фруктовъ, на краю талѣрки складай, а не на обрусѣ, и под стол не кидай... Костокъ з фруктовъ любь, що колвекъ не випліовуй на тарѣлку, але з устъ въ руку тихо випустити и потомъ на тарѣлку* (PS.1770: 5v), *Не утирай серветою поту з лица, анѣ носа, анѣ тарѣлки* (PS.1770: 6v). Dawane wskazówki zakazujące opierania łokci na stole, mówienia z pełnymi ustami, picia rosołu z talerza, plucia pestkami owoców są w zasadzie uniwersalnymi zasadami etykiety obowiązującymi w naszej kulturze do dziś.

W dobrym tonie jest również poszanowanie cudzej prywatności: *Не переглядай, анѣ ся тикай паперу, книжок, иншихъ подобнихъ вещей чужихъ без позволеня его; анѣ зазирай въ то, що хто особно читае* (PS.1770: 11v). Piętnowane jest gadulstwo, plotkarstwo: *Не мовъ о рѣчахъ твоихъ приватныхъ и домовыхъ* (PS.1770: 15), *не довѣдуйся о чужихъ справахъ, котрїи до тебе не належатъ, анѣ росповѣдай легкомыслне того, що межи людми чувесь* (PS.1770: 17), a także donosicielstwo: *Не доноси, щось чувъ о комъ злого, и не люби того, хто тебѣ доноситъ слово злое* (PS.1770: 18). W prowadzeniu interesów ceniona zaś zwięzłość i konkretność: *Хотячи мовити о интересахъ якихъ, не заживай довгой розмовы и тогдѣ зачни мовити, коли видишъ способность; вистерѣгайся едно повторати* (PS.1770: 15).

Analiza treści książki pozwala na zidentyfikowanie szeregu zachowań powszechnych, ale nieakceptowalnych w dobrze wychowanych kręgach, wśród których było obgryzanie paznokci, plucie, czy nieeleganckie wycieranie nosa: *Пазногти не обрѣзаніи и неумитіи носити гнусно есть, а потом огризати албо обрѣзовати при людяхъ честныхъ барзо непристойно* (PS.1770: 2), *Не чини великаго шуму*

витираючи носъ: до того заживай, хустки завше, а вичистивши носъ, не зазирай въ хустку (PS.1770: 2v, *Не кихай, анѣ плюй пред другихъ* (PS.1770: 12).

Wśród porad są również takie, które wynikają z zasad elementarnego bezpieczeństwa: *Не отворай нагле дверей, входячи до будинку* (PS.1770: 10v), a nawet pozornie nawiązujące do współczesnych teorii komunikacji interpersonalnej, a dotyczące proksemiki: *Розмовляючи з особами учтивими, не спирайся, анѣ збитъ близко приближай ся, але на крокъ от нихъ быти приналежитъ* (PS.1770: 11), *Не тягни за сукню албо за плащъ кого, з кимъ хочеш розмовляти* (PS.1770: 11v).

Książka lekarstw końskich

W związku z brakiem dostatecznej opieki lekarskiej i weterynaryjnej, popularnością cieszyły się w XVIII wieku różnego rodzaju poradniki o charakterze medycznym. Ze względu na rolę, jaką w gospodarstwie pełniły zwierzęta, udzielano rad w zakresie hodowli, żywienia i leczenia zwierząt (wymieniane są lekarstwa i sposoby). Szczególne miejsce poświęcano koniom jako ważnym zwierzętom gospodarskim. Ogromnym zainteresowaniem cieszyły się naturalne sposoby leczenia (opis ziół, a także domowe sposoby leczenia ziołami, korzeniami i jagodami). Chodziło przy tym nie tyle o wiarę w ich większą skuteczność, ale cenę i dostępność. Tego typu informacje zawierały wydania polsko- i łacińskojęzyczne, na przykład kilkakrotnie przedrukowana *Wiadomość ciekawa każdemu wielce pożyteczna o skutkach y mocy zbóż wszelakich, jarzyn i ziół różnych…* Pawła Jana Biretowskiego (Supraśl 1774, 1779, 1797) czy *Apteka domowa dla poratowania zdrowia*, zawierająca dodatkowo opis samodzielnej produkcji lekarstw *dla koni, bydła i innego drobiu…* Poczajów 1788*, Compendium lekarstw konskich...*, Kraków 1743, 1746, 1752, 1753, 1754, *Compendium medicum*…, Lublin 1715, 1719, 1725, 1752[117]. Podobne infor-

[117] Paweł Jan Biretowski, *Wiadomość ciekawa każdemu wielce pożyteczna o skutkach y mocy zbóż wszelakich, jarzyn i ziół różnych... ku zdrowiu ludzkiemu wielce służąca... z poważnych autorów zebrana... Teraz zaś przedrukowana,* Supraśl 1774, 1779, 1797; *Apteka domowa dla poratowania zdrowia potrzebna z autorów różnych zebrana, tak też lekarstwa dla koni, bydła i innego drobiu. Z przydatkiem ciekawych wiadomości za pozwoleniem zwierzchności do druku podana*, Poczajów 1788; por. też: Михайло Возняк, *Український господарський порадник з 1788 року*. „ЗНТШ" Львів 1915, t. 122, s. 37–78, s. 48.

macje zamieszczano wyrywkowo w dostępnych dla wszystkich polskojęzycznych kalendarzach[118].

Porady dla gospodarzy wydawano również w języku ruskim, czego przykładem jest wspominana już wyżej, wydrukowana w Poczajowie w 1788 roku, zatytułowana po polsku *Książka lekarstw końskich*, której autorstwo (na podstawie informacji z notatki współczesnego działacza unickiego Teodozjusza Brodowicza) przypisuje się staroście jednej z miejscowości Ukrainy Zachodniej, Lenkiewiczowi[119]. Tytuł polski jest mylący, zmylić może też wstęp w języku polskim. Treść nie pozostawia jednak wątpliwości co do charakteru książki, będącej odpowiedzią na zapotrzebowanie ruskojęzycznych czytelników. Na stronie 9. znajdujemy zresztą ruskojęzyczny jej tytuł: *Книжиця для господарства, указующая, якъ ратовати въ хоробахъ всякую скотину, то есть: конѣ, воли, вѣвцѣ, козы, свинѣ, якъ бѣлити полотно, якъ боронити пашнѣот саранчи, як ратовати ся от джуми, якъ губити гуселницю от капусти, якъ ловити рибу, якъ губити мыши и щурѣ, якъ ратовати скажени собаки, якъ ратовати людій, которихъ собаки скаженіи покусали, якъ ратовати человѣка, который не въ давномъ времени зъ ума зыйдетъ*.

Książka lekarstw końskich świadczy zarazem o potrzebie druku książek w języku ruskim, jak i o tym, jakie treści były poszukiwane przez czytelników, posługujących się tym językiem. Informują o tym wydawcy: *Każda wieś w kraju każdym potrzebuje koni i wołów dostatek, ledwie jednak w setney wiosce można się dopytać człowieka, który na wypadek choroby, konia lub wołu umie dać ratunek. Dlatego nie od rzeczy będzie dać radę wszystkim obywatelom i dziedzicom miast i wsiów ażeby poddanym swoim, ćwiczenie się w czytaniu ruskim z młodu zalecili, żeby takowe książki w których by rady do gospodarstwa służące wypisane były, jako i teraźniejsza, o ratowaniu bydląt w chorobach do nauki podawane bydź mogły* (KG.1788: 4–5). Książka, wbrew zapowiedzi, zawiera jednak nie tylko sposoby leczenia bydła domowego, ale również inne porady gospodarskie służące poprawie zdrowia i jakości życia: dotyczące łowienia ryb, bielenia płócien, zapobiegania ukąszeniom węży,

[118] *Kalendarz polski y ruski na rok 1790 pod znakiem księżyca...*, op. cit., *Kalendarz polski y ruski na rok 1796 pod znakiem księżyca...*, op. cit.

[119] Por. np. Михайло Возняк, *Український господарський порадник з 1788 року*. „ЗНТШ" Львів 1915, t. 122, s. 37–78, s. 49; *Українські письменники: Біобібліографічний словник*, O.I. Білецький (red.), t. 1, Київ 1960, s. 398–399; Яким Запаско, Ярослав Ісаєвич, *Каталог…*, op. cit., poz. 3435.

chronienia się „od powietrza" i szarańczy, sadzenia i szczepienia drzew owocowych, sadzenia drzew leśnych, działań prewencyjnych i ratowniczych podczas pożaru w mieście i na wsi.

Książka jest napisana po rusku, gdyż, jak zauważa jej autor, wychodzące w języku polskim poradniki, kierowane do gospodarzy Rusinów *żadnego albo bardzo mały zysk w naszym kraju Ruskim czyniły czytania, i roznoszenia tych książek, ponieważ one dostawały się zawsze w ręce obywatelów Polaków, w ręce panów, którzy raz, dla nasycenia ciekawości, albo dla rozerwania się w próżnowaniu, przeczytawszy, więcej do tegoż pisma pobudki spojrzeć nie mieli, będąc zatrudnionymi zabawami stanowi swojemu przyzwoitemi, które zaiste czasu żadnego nie zostawowały do doświadczenia tych rad, ratowania w chorobach bydląt* (KG.1788: 5–6). Wypada mu przyznać rację: poradniki polskojęzyczne nie spełniały swoich funkcji, ponieważ „panowie" mówiący językiem polskim nie byli zainteresowani pracami gospodarskimi, gospodarze zaś – nie rozumieli zawartych w tych poradnikach zaleceń. Wyjaśnia to potrzebę druku książek o treściach utylitarnych w języku ruskim, przy zastosowaniu czcionki cyrylickiej (poradnik wydrukowany jest dwoma czcionkami – cyrylicką, s. 10–97 i łacińską: od strony 98 do końca). Książka miała ponadto służyć nauce czytania: *dało się teraz do druku książeczkę lekarstw dla bydła, koni, Owiec etc. z polskich i innych autorów przetłumaczoną na język RUSKI, w zwyczaju miany, używany i rozumiany, od pospólstwa polskiego w województwach Wołyńskim, Kijowskim, Podolskim, Bracławskim mieszkającego. Użyło się nawet charakteru Słowieńskiego, czyli Ruskiego, w którym wielka część ludu pospolitego jest wyćwiczona, albo też łatwiej ćwiczyć się może....* (KG.1788: 5–6). Powyższy fragment po raz kolejny potwierdza konsekwencję w promowaniu języka ruskiego przez bazylianów z jednej strony, z drugiej zaś świadczy o ich przygotowaniu lingwistycznym.

Zawarte w dziele rady – o sposobach ratowania bydła, ochrony łąki przed szkodnikami, o przewożeniu cebuli, sadzeniu orzechów włoskich, o łowieniu ryb, o tępieniu myszy i szczurów, o ratowaniu ludzi ugryzionych przez wściekłe psy czy nawet „człowieka, niedawno oszalałego", które mogą wydawać się śmieszne ze współczesnego punktu widzenia – świadczą o troskach, potrzebach i problemach nurtujących ówczesnych gospodarzy.

Spis chorób i sposobów radzenia sobie z nimi otwiera budząca największy strach XVIII-wiecznych gospodarzy nosacizna. Objawami tej choroby mają być złe samopoczucie zwierzęcia, śluz cieknący z noz-

drzy, najpierw o białym zabarwieniu, następnie nabierający odcienia ropnego, zielonego, wydzielający nieprzyjemny zapach. Koń słania się, poleguje, wstaje z trudnością, bo – jak przekonują autorzy – tym śluzem, który toczy się z nozdrzy napełnione są wszystkie członki zwierzęcia.

Leczenie nosacizny bywa, według autorów, skuteczne tylko w początkowej fazie choroby – należy koniowi przez dziewięć dni podać gotowaną w wodzie deszczowej, całą (z kłosami) jarą pszenicę, a przy tym poić go więcej niż zwykle. Nie wolno podawać zwierzęciu nic innego, a chore trzeba trzymać w ciepłym pomieszczeniu, ale nie na uwięzi. Jeśli ten łatwo dostępny sposób nie pomoże, należy uciec się do innych lekarstw. Podaje się np. sposób rozgotowania jednego łuta gąbki z drzewa morwy, która bywa dostępna w aptekach lub u kramarzy, w winie francuskim, bądź w mocnej wódce i wlewanie tego specyfiku koniowi przez gardło i trochę przez nozdrza. Inna metoda przewiduje podawanie sugerowanego również w kalendarzach naparu z mrówek i mrowiska. Kolejne metody są coraz bardziej wymyślne, ale nie wydaje się, by mogły służyć poprawie zdrowia chorego zwierzęcia. Sugeruje się na przykład nakłuwanie okolicy odbytu długim na dłoń szpikulcem zrobionym z konopi, umoczonym na przemian w kozim tłuszczu i occie. Taką kurację należy stosować codziennie przez dziewięć dni i obowiązkowo uzupełniać leczeniem specyfikami doustnymi.

Książka lekarstw końskich podaje również sposoby opatrywania ran zwierząt. By zapobiec zakażeniu należy bardzo starannie oczyścić ranę aż do żywego mięsa (w przypadku rany nogi szczególną uwagę należy zwrócić na odcinek między kopytem a raną), a następnie przemyć ją octem i solą. Tak przygotowaną ranę należy posmarować smołą i siarką, by zabezpieczyć ją przed wodą albo brudem.

„Końskimi" metodami leczono także tylczak, czyli chorobę charakteryzującą się wysypem krwawych krost na całym ciele lub miejscowo (na karku, łydkach, udach), z których wydobywa się ropa. Po zauważeniu objawów choroby, wszystkie wykwity należało poprzecinać i wypalać rozgrzanym żelazem, zasypać sproszkowaną siarką i zostawić na trzy dni. W czasie kuracji zalecano odpowiednią dietę, składającą się z mąki żytniej, rozgotowanej w wodzie.

Kaszel, będący według poradnika objawem dychawicy, należało leczyć etapami. Najpierw konia trzeba było przegłodzić, dając mu tylko raz dziennie obrok owsiany i pojąc wodą zmieszaną z mąką jęczmienną i miodem. Kolejnym etapem leczenia było podawanie specyfiku do ssania. Uczono, jak go przygotować samodzielnie: do wymoczonej w wo-

dzie i odciśniętej słomy, należało dodać jeden łut siarki, trzy główki czosnku, zetrzeć wszystko razem i uformować kulki. Kulki maczane w miodzie zalecano wkładać koniowi w gardło, by się rozpuściły. Kuracja miała trwać trzy dni. Innym sposobem leczenia dychawicy było smarowanie koniowi piersi psią krwią wymieszaną z olejem z konopi.

Sporo miejsca poświęcono na opis leczenia chorób oczu. Nie ma w tym zresztą nic dziwnego – wzrok jest najważniejszym zmysłem koni. Uszkodzenie wzroku powoduje częściową lub całkowitą niezdolność do pracy, co było przecież podstawowym atutem tych zwierząt domowych. Na „bielmo świeże i dawne, czyli stare" miało pomóc roztarte z solą proso, które następnie miało być spalone w piecu i sproszkowane. Jeśli to nie pomogło, można było się uciec do innej metody – proszku przyrządzonego z dżdżownic zmieszanych z białkiem jaj kurzych, następnie odparowanych i sproszkowanych.

Bardziej wyszukanymi metodami diagnozowano i leczono paskudnika. W przypadku podejrzenia tej choroby (kiedy pojawi się narośl na oku konia), należy zwierzę powalić i mocno trzymając za głowę, przycisnąć jego dolną powiekę, by stwierdzić stan chorobowy. Jeśli narośl zostanie zauważona, należy przekłuć ją na wylot zakrzywioną igłą lub igłą z nicią i wyciągnąć jak najdalej, a następnie odciąć. Innym sposobem jest zalanie końskich oczu ciepłym przaśnym miodem i nacięcie krzyżne żył w uszach, rozdrapanie dziąseł i nozdrzy, które potem należało smarować solą (sugerowano, by nie bać się, gdy spowoduje to obfite krwawienie). Jeszcze innym sposobem na pozbycie się paskudnika było nacięcie żył znajdujących się między nozdrzami i oczami. A kolejnym – już na wpół magicznym sposobem – było zdrapanie paskudnika pazurem rysia.

Radzono również jak rozpoznać i leczyć myszy końskie. Są to narośla i zgrubienia występujące także w gardle (co może prowadzić do uduszenia, utrudnia też połykanie pokarmu), pod uszami i między kośćmi czaszki i szyi. Ponieważ zdarza się, że w czasie choroby koń nie oddaje moczu, należy mu podłożyć wszy bądź pchły łonowe, by te, gryząc w odpowiednie miejsce, powodowały moczenie. Same zaś „myszy" należy okładać starym tłuszczem bądź okładami z białka jajka kurzego, łyżki miodu przaśnego i mąki pszenicznej.

Książka podaje szereg innych chorób (dzikie mięso; ochwat – gdy koń kuleje na dwie przednie bądź tylne nogi jednocześnie – żytni, wietrzny, wodny; zapalenie końskie; zatratowanie – gdy koń podkową skaleczy się w drugą nogę; wypadanie włosów z ogona; ślinotok; krwawy mocz; robaki itp.) i wskazówek, jak sobie z nimi radzić. Większość tych porad

jest wątpliwa z punktu widzenia skuteczności, świadczy jednak o tym, że chęć pomocy zwierzętom była w XVIII wieku ogromna i gospodarze byli gotowi sięgać nawet po najbardziej nieprawdopodobne sposoby.

Poza szczegółowo opisaną pomocą koniom, w książce jest szereg rad dotyczących postępowania z innymi zwierzątami gospodarskimi: kozami, owcami, świniami. Wiele miejsca poświęcono chorym wołom i poradom, jak leczyć ich kolki, ból głowy, parchy, wszy, robaki (KG.1788: 48–63). Rady te dotyczą nie tylko ochrony zwierząt od „powietrza", ale również od innych zwierząt. Dla ochrony przed wilkami radzono wieszać owcom na szyjach cebulę bez łupiny (KG.1788: 69).

Podawane są również rady, jak uchronić przed takimi chorobami jak dżuma ludzi. Przed dżumą miało chronić zażywanie czosnku oraz żucie korzenia dzięglu, utrzymywanie higieny, a także noszenie jedynie płóciennych ubrań, w żadnym wypadku wełnianych. Pierwsze objawy dżumy można było jeszcze pokonać poprzez okłady z porąbanej na plastry ropuchy, które radzono zmieniać dwa razy dziennie (najskuteczniejsze były wtedy, gdy mięso zwierzęcia było jeszcze ciepłe) (KG.1788: 72–73). Czyraki miały ustąpić od zjadanej na czczo skórki chleba posypanej siarką, kaszel – od inhalacji dymem z palonych zielonych szyszek sosnowych, zaś dreszcze – od soku z wierzby (KG.1788: 85). Na pryszcze i owrzodzenia na twarzy radzono stosować preparat przygotowany z pociętych „jabłuszek dębu, rosnących na liściach" namoczonych w occie (KG.1788: 86). Co ciekawe, tak magicznie brzmiąca recepta jest bardzo prosta i skuteczna. „Jabłuszka dębu", znane w nauce jako galasy dębowe, wykorzystywane są w lecznictwie jako środek ściągający i odkażający. Kwas galusowy zawarty jest między innymi w popularnym środku odkażającym Dermatol[120]. W przypadku ukąszenia węża radzono okład z jesionowych liści maczanych w winie (KG.1788: 79–80). Radzono, jak postępować nie tylko w chorobach cielesnych: człowiekowi, „który niedawno oszalał", radzono puszczać krew z jednej nogi rano, z drugiej wieczorem, dawać mu naparstek saletry rozpuszczonej w wodzie i robić zimne okłady na kark (KG.1788: 84).

Książka zawiera szereg rad gospodarskich, np. jak uchronić pola przed szarańczą. Uprawy kapusty przed gąsienicami miało uchronić sadzenie na nich cebuli czy podlanie ostudzonym wywarem z wyłapanych już gąsienic i kopru (KG.1788: 79). Stogi siana przed myszami miały chronić warstwy liści olchowych (KG.1788: 87). Wśród porad dla sa-

[120] http://leki-opinie.pl/dermatol-proszek.

downików była nauka o sadzeniu orzechów (KG.1788: 90), przeszczepianiu drzew, które można robić w marcu lub październiku–listopadzie (KG.1788: 89) oraz zabezpieczaniu ich przed robactwem. Miało temu służyć skrapianie ich wywarem z rozgotowanej ryby kropidłem zrobionym z siana (KG.1788: 88). Uczono jak łowić ryby, raki (KG.1788: 80).

Gospodyniom oferowano porady dotyczące wybielania tkanin – które by *бѣле було як снѣгъ и мѣцне* – należało wyprać je w ługu, następnie moczyć pięć dni w kwaśnym mleku, a następnie, po powtórnym praniu w ługu, suszyć na słońcu przez dziewięć dni (KG.1788: 82). Orzechy laskowe miały zachować świeżość aż do następnego roku, jeśli były jeden dzień suszone na słońcu, a następnie przechowywane w szczelnym garnku przysypane piaskiem (KG.1788: 90). Jajka radzono przechowywać w soli, dobrze umyte i wysuszone (KG.1788: 94).

Radzono w końcu, by każdy gospodarz miał wiadro i drabinę, gotowe na wypadek pożaru (KG.1788: 96).

W kontekście analizy językowej tekstu warto zwrócić uwagę na fakt, że od strony 97. książka jest drukowana czcionką łacińską. Porady zamieszczone w tej części w pewnym stopniu dublowały warianty tłoczone czcionką cyrylicką, co przedstawiono w poniższej tabeli zbiorczej.

Tabela 6. Rady drukowane cyrylicą i łaciną

Rodzaj porady	czcionka cyrylicka	czcionka łacińska
jak sadzić orzech włoski	92	100
o przewożeniu cebuli	94	99
o hodowli królików	95	100
o ochronie przed ogniem	96	101
jak przechowywać orzechy laskowe	90	103
jak leczyć kaszel i suchoty	85	103
jak leczyć dreszcze	85	103
jak leczyć pryszcze	86	104
jak leczyć bolące zęby	86	104
jak leczyć puchlinę u ludzi	86	105
jak chronić zboże przed myszami	87	104
jak ratować drzewa i uprawy przed robakami	88	103
jak przechowywać jaja	94	105
jak zabezpieczyć się przed robactwem	81	105
jak przeszczepiać drzewa owocowe	89	106–107

Niezależnie od przyczyny wprowadzenia tego zabiegu przez redaktorów zakonnych, jego znaczenia dla badań językoznawczych nie da się przecenić. Formy zapisane czcionką łacińską pełnią bowiem tę rolę, którą pełnią zapisy fonetyczne w językoznawstwie współczesnym. Pokazując wprost, jak należało czytać wybrane formy, bazylianie stworzyli znakomity materiał do badań fonetyki, co szczegółowo zostanie omówione później.

Wartość praktyczna *Kniżycy dla gospodarstwa* wpisuje się w ówczesny stan wiedzy rolniczej, zdrowotnej i weterynaryjnej. Fakt, że porady te były przedrukowywane do końca wieku w bazyliańskich wydaniach kalendarzowych, może świadczyć o ogromnym zapotrzebowaniu na wiedzę użyteczną. Właśnie ze względu na praktyczny charakter, poradnik zyskał ogromną popularność wśród ludności ruskojęzycznej. Popularność tekstu doprowadziła do niespodziewanych konsekwencji. W czasie niepokojów społecznych na Wołyniu w roku 1789 miejscowa szlachta, która bała się powtórki koliszczyzny (krwawego buntu ruskiego chłopstwa pańszczyźnianego i kozaków przeciw szlachcie polskiej, ludności żydowskiej oraz Kościołowi katolickiemu i unickiemu w czerwcu–lipcu roku 1768[121]), uznała książkę za alegorię. Opisany wyżej sposób przechowywania orzechów laskowych w garnkach, komentowano następująco: „doskonale rozumiemy, że orzechy to kule, piasek – proch, a garnki to armaty". W efekcie, za posiadanie tej książki w końcu XVIII wieku groziła surowa kara[122].

Katalogi i dokumenty

Wśród wydań o charakterze świeckim należy wymienić jeszcze materiały o charakterze dokumentalnym, między innymi *Katalog wydań drukarni poczajowskiej* z roku 1760, opisany dokładnie przez O. Żeleznia k[123]. *Такса книг в типографии св. обители Почаевскія обретающихся.* Występował on także w polskiej wersji językowej: *Taxa ksiąg łacinskich y polskich w drukarni I. K. M. Poczajowskiey W. W. O. O. Ba-*

[121] Por. np. Władysław Konopczyński, *Konfederacja barska*, wyd. 1 powojenne, Warszawa 1991, s. 70, 71; Józef Andrzej Gierowski, *Historia Polski 1764–1864*, Warszawa 1989, s. 66; Władysław Serczyk, *Historia Ukrainy*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2001, s. 151.

[122] Ярослав Ісаєвич, *Українські монастирські друкарні Правобережжя: Унів і Почаїв,* [w:] Я. Д. Ісаєвич, *Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми*, Львів 2002, s. 276–285, s. 284.

[123] Олена Железняк, *Кириличні видання*…, op. cit.

silianow. A. D. 1760 (dalej: *Taksa knig*). Książka, będąca pierwszym na ziemiach ukraińskich katalogiem wydawniczym, nie przekazuje informacji na temat ówczesnej rzeczywistości ani nie służy poznaniu języka, stanowi natomiast znakomite źródło do dokładniejszego poznania drukarskiej działalności bazylianów. Wydanie zawiera charakterystykę zawartości, formatu i rodzaju oprawy 46 wydań poczajowskich tłoczonych czcionką cyrylicką i łacińską wraz z cenami. Wydania czcionką cyrylicką podzielono wedle formatu na cztery grupy: in folio, 2º (12 wydań), między innymi *Apostoł*, *Ewangeliarz*, *Mineje*, *Służebnik*, *Czasosłow*, *Oktoich* itp., in quarto, 4º, w której wymieniono: *Kazusy* (de facto *Teologia moralna*), „*Kazusiki*" (zapewne *Katechizm misjonarski*), *Cuda Przeświętej Bogorodicy*, *Obraz primmirennja* itd., in octavo, 8º: *Akatysty*, *Gramatyka* Lubowicza, *Moleben*, *Połłustaw*, *Trebnik*, itd., in duodecimo, 12º: *Półustaw mały* i *Psałtyr*[124].

Wydania czcionką łacińską są podzielone z kolei na trzy grupy: in folio, 2º (*Meditacye codzienne całoroczne*), in quarto, 4º, (*Josaphatidos seu de nece Beati Josaphat*, *Kazania pokutne*, *Gora poczaiowska*, *Woysko affektow*), in octavo, 8º (*Akathist o N. M. Pannie łacinski y polski*, *Akathist o N. M. P.*, *Axiomata o czworakiey wiecznosci*, *Grzesznik przymuszony*, *Ludźkie utrapienie*, *Officium y życie S. Onufrego* itd.).

Spis daje przy okazji ogólne wyobrażenie na temat produkcji wydawniczej drukarni w Poczajowie: na 46 opisanych w nim druków, 29 – to teksty wydrukowane czcionką cyrylicką, 16 – czcionką łacińską i jeden o charakterze mieszanym, wydrukowany dwoma czcionkami.

Rolę informacyjną pełnią obecnie również wydawane w Uniowie dokumenty – gramoty, najczęściej krótkie nietytułowane osobno teksty, związane z jakimś aktualnym wydarzeniem, np. *Грамоти посв'ячення і надання парафії священику єпископа Леона Шептицького* (1762), *Gramota poswiaszczenija swiaszczennika* (1763). Przybliżają one obraz funkcjonowania administracji kościelnej drugiej połowy XVIII wieku.

[124] Za: Олена Железняк, *Кириличні видання*…, op. cit.

Rozdział III

Realia kultury unickiej w ruskojęzycznych drukach bazyliańskich

W związku z misją zakonu, działalność wydawnicza bazylianów była zogniskowana na literaturze religijnej. Warto jednak podkreślić, że drukowane teksty o tematyce religijnej, zwłaszcza homiliarze kaznodziejskie i katechizmy, zawierają liczne odwołania do bieżącej sytuacji społeczno-kulturowej, która stanowiła punkt odniesienia do podejmowanych kwestii moralno-dydaktycznych. Dzięki temu teksty te stanowią znakomity, choć często niedoceniany w badaniach naukowych, materiał kulturoznawczy z zakresu życia społeczeństwa ziem ruskich dawnej Rzeczypospolitej. Wagę tego materiału potwierdzają druki o charakterze świeckim.

Unicka kultura religijna

Analiza tekstów ruskojęzycznych, poza realizacją innych wskazanych wyżej celów, pozwala przybliżyć się do odpowiedzi na pytania badawcze, związane z unicką kulturą religijną. Kultura religijna, rozumiana jako przekazywany z pokolenia na pokolenie system znaczeń wynikających z religii, zarówno w aspekcie symbolicznym i układzie wartości, jak i za-

chowaniu[1], łączy się nierozerwalnie z relacjami między religią i życiem grupy społecznej. Dzięki tym zależnościom wypracowywany jest specyficzny, charakterystyczny dla danego środowiska system wierzeń i praktyk religijnych, wrażliwość etyczna i estetyczna, a w związku z tym także sposób konstruowania obrazu świata i własnej tożsamości.

Wśród zadań znajduje się ustalenie, czy grekokatolicy mieli odrębny system urzędów i rytuałów oraz zbadanie, jak budowali wspólnotę tożsamości – w opozycji (konfrontacji) z innymi, czy w związku i naśladownictwie. Opracowanie tych kwestii prowadzi do zrozumienia, na czym polegała specyfika unickiej kultury religijnej, na tle wspólnego (chrześcijańskiego) systemu.

Obrzędy

Świetnym źródłem do analizy stanu katolickiego obrządku wschodniego po Synodzie Zamojskim są ruskojęzyczne teologie moralne. Umożliwiają one weryfikację celu badawczego, na ile postanowienia Synodu były wprowadzane do Kościoła unickiego. Zgodnie z postanowieniami Synodu, który postawił między innymi zadanie zahamowania procesu niekontrolowanej latynizacji obrządku unickiego[2], poradniki te dotyczyły nie tylko administracji kościoła, ale również obowiązków kapłanów, zarówno w zakresie udzielania/przystępowania do sakramentów, jak i życia osobistego. Z tego względu przypominano o konieczności celebrowania co niedzielę nabożeństwa, częstej spowiedzi parochów (i zachęcania do częstej spowiedzi wiernych), oraz udzielania sakramentu ślubu tylko tym, którzy wykażą się znajomością *Modlitwy Pańskiej*, *Pozdrowienia Anielskiego*, *Składu Apostolskiego*, przykazań bożych i kościelnych i in. Ponadto parochowie mieli dbać o edukację swoich parafian i ciągłe dokształcanie się, skromność, godne zachowanie się i dawanie przykładu własnym zachowaniem poprzez nienadużywanie

[1] Janusz Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków 2004, s. 226; Władysław Piwowarski, Witold Zdaniewicz, *Socjologia religii*, [w:] *Socjologia w Polsce*, Z. Krawczyk, K. Sowa (red.), Rzeszów 1998, s. 309–328, s. 313–314; M. Sroczyńska, *Fenomen religijności ludowej w Polsce – ciągłość i przeobrażenia*, [w:] *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), Warszawa 2000, s. 254.

[2] Marek Melnyk, *Łacińskie tradycje w Kościele greckokatolickim*…, op. cit., s. 206.

alkoholu, niechodzenie na jarmarki, schludny ubiór[3]. Informacje na ten temat umieszczano w tekście głównym; były one traktowane na równi z treściami związanymi z dogmatyką unicką czy zasadami Dekalogu.

O konieczności podtrzymania obrzędów tradycji wschodniej piszą wprost redaktorzy *Narodowiszczanija*: *да не до конца въ забвенїе пойдут оустави и обряди святія Восточнія Церкве, и от святого Θрону Апостолскаго Римскаго не точїю не отвержени, но паче похвалени и оутверждени* (N. 1765: 5, N.1768: do czytelnika): Podkreślają przy tym, że między obrządkiem rzymskim i greckim nie ma różnicy na poziomie dogmatów wiary, różnice dotyczą obrzędów i języka (co wyjaśniano jako spuściznę tradycji rzymskiej i greckiej). Teksty aprobowane przez Kościół rzymski dawane są jako przykłady do nauk, w celu *суду и исправленїю*.

Zróżnicowanie obrzędów – według autorów analizowanych wydań – świadczy tylko o bogactwie religii katolickiej. Różnice polegają głównie na obchodzeniu świąt według różnych kalendarzy (gregoriańskiego – zreformowanego dla „Rzymian" i juliańskiego – dla „Greków") oraz sprawowaniu eucharystii na chlebie pszennym, przaśnym w pierwszym przypadku i kwaśnym w drugim. Mimo że różnice te nie są duże, pod karą grzechu śmiertelnego nie można zmienić obrządku danego od świętych ojców. Grekokatolikom nakazuje się znać i pamiętać obrzędy, typowe dla rytu wschodniego. Dzieci miały być wychowywane w obrządku rodzica jego płci. Redaktorzy powołują się przy tym na prace Pawła Gabriela Antoine'a, autora teologii moralnych, wydanych później w języku cerkiewnosłowiańskim, o czym była mowa wyżej[4].

W tekstach odzwierciedlony jest jednak proces stopniowej latynizacji obrządku. Zmiany w obrzędowości tłumaczono zwykle kwestiami praktycznymi czy naturalną drogą rozwoju; wychodzono w ten sposób naprzeciw ich potencjalnym krytykom. Dobrym tego przykładem jest użycie instrumentów (organów) w czasie mszy, podczas gdy muzyka instrumentalna w cerkwi w obrządku greckim nie jest przyjęta. Wyjaśniano więc, że zgodnie ze starym powiedzeniem: „śpiewający modli się podwójnie". Dodatkowym argumentem w dyskusji było, że lepiej jest słuchać dźwięku instrumentów w domu bożym niż karcz-

[3] *Synod Prowincialny Ruski w mieście Zamościu 1720 odprawiony…*, op. cit., s. 46.

[4] Павел Гавриїл Антоіне, *Богословіе нравоучителное повсемственное…* 1776, op. cit.

mie, stąd nie jest wielkim przewinieniem akompaniament organów (N.1768: [2]90v–[2]91). Również budowanie bocznych ołtarzy w cerkwiach tłumaczono „odwieczną tradycją".

Sakramenty

Ruskojęzyczne wydania teologii moralnej były w zasadzie zgodne z wytycznymi Synodu Zamojskiego, którego zalecenia miały propagować. Widoczne jest to szczególnie w zapisach dotyczących sakramentów. Według wytycznych posynodalnych, na przykład podczas sakramentu chrztu miała obowiązywać jedna formuła, zakładająca wypowiedzenie „Amen" dopiero po wymienieniu wszystkich osób Trójcy Świętej. Wymawianie „Amen" po każdej osobie mogłoby bowiem sygnalizować trzy odrębne natury boskie[5], co było ewidentną polemiką z prawosławiem. W ruskojęzycznych wydaniach teologii jednoznacznie sugerowano, że prawidłowa formuła miała brzmieć: *Крещается рабъ Б[о]жїй Им[я](р)[е]къ, въ имя О[т]ца и С[ы]на и С[вя]того Д[у]ха. Аминь*.

Podkreślano przy tym, że występujący w formule chrztu zwrot *въ имя* ma być wypowiadany tylko raz, co tłumaczono istotą boską, która stanowi jeden byt, nie zaś trzy osobne (SP.1722: 10v, SP.1732: 11, POST.1745: 10, BN.1751: 10, BN.1756: 9v.).

Co więcej, ze względu na fakt, że chrzest zaliczany jest do sakramentów niezbędnych do zbawienia, formułę tę mieli znać nie tylko parochowie, ale też wszyscy wierni, szczególnie zaś – zgodnie z postanowieniami Synodu – akuszerki, przyjmujące porody[6].

Ruskojęzyczne wydania teologii moralnej regulowały i ujednolicały obrzędy związane z udzielaniem sakramentów, nierzadko odprawianych wedle uznania je udzielających. Z jednej strony chodziło o zachowanie charakteru wschodniej ceremonii, z drugiej jednak – dostosowanie do reguł Kościoła łacińskiego, stąd częste odwołania do Soboru Trydenckiego. Porównania obrządków „naszego", „greckiego" i „łacińskiego", „rzymskiego" były częstym elementem wydań osiemnastowiecznych. Miało to konkretne cele, takie jak: 1) ukazanie swoistości

[5] *Synod Prowincialny Ruski w mieście Zamościu 1720 odprawiony…*, op. cit., s. 51; por. też: Edward Likowski, *Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi*. Cz 1. Kraków 1906, http://pawet.net/library/history/bel_history/_rhist/11/1/06/Rozdzia-%C5%82_II.html.

[6] *Synod Prowincialny Ruski w mieście Zamościu 1720 odprawiony…*, op. cit. s. 52.

Kościoła unickiego na tle różnic z praktykami Kościoła rzymskokatolickiego, 2) uznanie słuszności tych elementów obrzędowości łacińskiej, które zakorzeniły się już w obrzędowości unickiej, 3) ukazanie wiernym i podkreślenie korzyści z czerpania wzorców z tradycji zachodniej jako nie tylko nie burzącej, ale przeciwnie – wzbogacającej i urozmaicającej życie cerkiewne unitów[7]. W kontekście sakramentu chrztu dotyczyło to m.in. określenia materii sakramentu chrztu: dalekiej – wody, która mogła pochodzić zarówno z lodu, śniegu, pod warunkiem, że nie byłaby „zepsuta" (psują wodę dodatki: piwo, mleko, pot, wino, miód, ślina i przyprawy) i bliskiej – polania jej na głowę chrzczonego, przy czym wymawianie formuły sakramentu i polewanie głowy chrzczonego miała wykonywać jedna osoba. Warto przy tym podkreślić, że teologie ruskojęzyczne podkreślały równorzędność chrztu, udzielanego na różne sposoby, co sugerowałoby otwarcie na inne obrządki (podobnie uczynił w swoim *Trebniku* Piotr Mohyła): przez polanie głowy (jak czynią Rzymianie), zanurzenie (jak czynią Grecy), skropienie – *jak czynił Piotr chrzcząc na raz 3 tysiące chętnych i inni którzy chrzcili pogan* (SP.1722: 8v, SP.1732: 9, POST.1745: 8, BN.1756: 7v-8).

Ѿ: Фо́рма Сакраме́нтꙋ Крещє́нїѧ є҆́стъ та́ѧ:
Крещаетъ сѧ Ра́бъ Бж҃їй И҆мр҃къ: въ И҆мѧ̀ О҆ц҃а,
и҆ Сн҃а, и҆ ст҃агѡ Дх҃а: А҆ми́нь. и҆ з тихъ сло́въ
ѡ҆пꙋсти́ты жа́днагѡ сло́ва немо́жна, бѡ сꙋть є҆стестве́ннїи,
о҆прочъ тогѡ̀ сло́ва: А҆ми́нь. кото́рое не є҆́стъ є҆стестве́нное и҆
безъ не́гѡ ва́жнїй бꙋ́детъ крещє́нїѧ Сакра́ментъ.

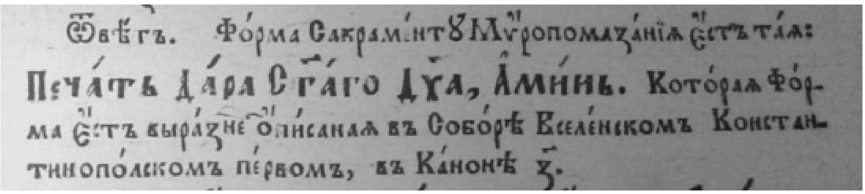
Fot. 5. Wytyczne co do formuły sakramentu chrztu (POST.1745: 9)[8]

Także w charakterystyce materii sakramentu bierzmowania widać zbieg dwóch tradycji chrześcijańskich – o ile oliwa powinna być poświęcona w Wielki Czwartek przez namaszczonego przez papieża rzymskiego biskupa, to przypominano, że Grecy dodawali do tego balsamu różnych ziół, wonności i oliwek. Ukazana jest jednocześnie różnica między

[7] Por. Margarita A. Korzo, *Unia brzeska a literatura katechetyczna: kilka uwag w sprawie teologii unickiej od XVII do połowy XVIII wieku*, [w:] *Śladami unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło (red.), Lublin–Supraśl 2010, s. 64–80, s. 79–80.

[8] Por. dokładnie ten sam tekst (SP.1722: 10, BN.1751: 9, BN.1756: 9).

tymi obrzędami w Kościołach rzymskim (biskup namaszcza tylko czoło) i greckim (biskup namaszcza czoło, oczy, nozdrza, usta, uszy, ręce, ramiona i pięty; ma to jednak robić na tyle sprawnie, by w ciągu jednej modlitwy namaścić wszystkie wymienione członki). Zgodnie z postanowieniami Synodu Zamojskiego, sugeruje się odmówienie formuły sakramentu podczas namaszczenia czoła mirrą. Obowiązującą formułą miała być: *Печать Дара С[вя]того Д[у]ха. Аминъ*; zakwestionowano tym samym poprawność formuły: *Печать Дара и Святого Духа. Аминъ*, która pojawiała się w liturgicznych księgach lwowskich[9].


Ѿвѣтъ. Форма Сакраментꙋ Мѵропомазанїѧ єсть таѧ: Печать Дара Стаго Дха, Аминь. Котораѧ Форма єсть выразне описанаѧ въ Соборѣ Вселенскомъ Константинопольскомъ первомъ, въ Канонѣ з.

Fot. 6. Formuła sakramentu bierzmowania (SP.1722: 17)[10]

Mirrę – jak wskazywano w teologiach – początkowo święcił papież i rozsyłał patriarchom, zaś patriarchowie metropolitom i biskupom. Działo się tak do pontyfikatu papieża Klemensa III: ceremonię tę z języka greckiego na ruski przełożył Hipacemu Pociejowi tłumacz Piotr Arkudij Greczyn (BN.1756: 13).

Szczególną uwagę poświęcono sakramentowi eucharystii, co również wiązało się z postanowieniami Synodu Zamojskiego, dotyczącymi podniesienia powagi i szacunku do komunii wśród wiernych. W wydaniach teologii moralnej odnajdujemy wiele szczegółów dotyczących znaczenia sakramentu i genezy jego nazwy[11] oraz uregulowań dotyczących czasu przyjmowania sakramentu, oczekiwanej postawy

[9] *Synod Prowincialny Ruski w mieście Zamościu 1720 odprawiony…*, op. cit. s. 59.

[10] Por. ten sam tekst (SP.1732: 17v, POST.1745: 16v, BN.1756: 14v).

[11] Zgodnie z zamieszczonymi w wydaniach informacjami, pochodzi ona: z gr. ‘podziękowanie’ za spływające dzięki niej dobrodziejstwa Boże Inaczej nazywa się Eucharystia „Wiatyk” (Виатикъ), czyli podróżna (bo Eucharystia to droga do nieba) lub „Dobra łaska” (człowiek otrzymuje nie tylko łaskę bożą, ale i jest to źródło łask bożych) czy w końcu: z gr. „złączenie”, bo przez ten sakrament łączymy się z Bogiem: Ядый мою Плоть, и пїяй мою Кровь въ мнѣ пребываетъ; и азъ в’ нимъ (SP.1722: 18v).

wiernych podczas i po jego przyjęciu (należyta powaga, przygotowanie, itp., SP.1722: 20, POST.1745: 21v, BN.1756:24v), jak i przygotowania oraz przechowywania chleba i wina eucharystycznego (nie zepsute i nie *drożdzyste* – sfermentowane, ani też przyprawione). Zgodnie z postanowieniami Synodu miał być tylko chleb pszenny kwaśny[12]; zaś chleb jęczmienny, owsiany lub cukrowy, żytni – jak wyliczano w teologiach – *ze względu na konieczność zachowywania dawnych zwyczajów nie może być materią ciała Chrystusa pod groźbą grzechu śmiertelnego* (SP.1722: 19, POST.1745: 17v, SP.1756: 17).

Z komunikantami związany jest również usunięty z Kościoła grekokatolickiego zwyczaj przechowywania przez cały rok poświęconego „Baranka"[13]. Poświęcone komunikanty powinny być spożywane tego samego dnia; część pozostawiona dla chorych mogła być przechowywana przez dwa tygodnie. *Sobranije* (1722) powołuje się na pisma papieża Innocentego IV (Const: 14 lub Catholicae § 9) i Klemensa VIII (Const: 34 SSmus § 2). Kolejne wydania – być może ze względu na chęć ustrzeżenia się przed potencjalnymi zarzutami o latynizację obrządku unickiego – skracają informację o źródłach tej tradycji, ograniczając się jedynie do wiadomości, że są to ustalenia Soboru Zamojskiego (SP.1722: 33, POST.1745: 29, SP.1756: 27v).

Dodatkowo, w każdą pierwszą niedzielę oraz w dni świąteczne miesiąca nakazywano uczestniczyć w procesji naokoło cerkwi ku czci ciała Chrystusa ukrytego w kustodii. W tekście wyróżniono słowo procesja, sugerując używanie łacińskiej terminologii. Za udział w niej obiecywano pięć lat i dwieście dni indulgencji (SP.1722: 33, POST.1745: 29v, SP.1756: 27v). Kwestia indulgencji (odpustów) była zresztą omówiona szerzej: przy poświęceniu cerkwi biskup mógł dać odpust roczny, z okazji remontu cerkwi – czterdziestodniowy; metropolita zaś mógł dać odpust osiemdziesięciodniowy we wszystkich odwiedzanych przez siebie biskupstwach (jednak tylko żywym wiernym, SP.1722: 26).

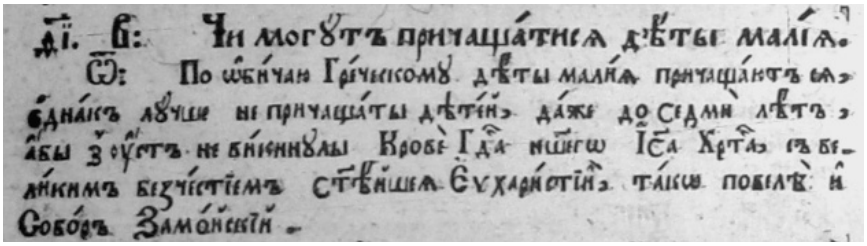
Komunię należało przyjmować przynajmniej pięć razy w roku: na Wielkanoc, Boże Narodzenie, Zesłanie Ducha Świętego, Zaśnięcie Najświętszej Maryi Panny, święto śś. Piotra i Pawła.

Teologie wprowadzały ponadto polecenia Synodu, dotyczące nieudzielania (jeśli nie będzie to powodować lokalnych konfliktów) ko-

[12] *Synod Prowincialny Ruski w mieście Zamościu 1720 odprawiony…*, op. cit., s. 60.

[13] Ibidem, s. 63.

munii dzieciom przed odbyciem nauki na temat sakramentu i zdaniem egzaminu[14], co było ewidentną zmianą tradycji wschodniej, zezwalającej na przyjmowanie komunii przez każdego ochrzczonego wiernego. Unikano jednak szerszego wywodu na ten temat, podkreślano jedynie, że komunia powinna być udzielana dopiero dzieciom świadomym – „rozumnym" (powyżej ok. 7 lat), by nie dochodziło do różnego rodzaju profanacji (wypluwania, nienależytej powagi itp.).



Fot. 7. Kwestie związane z przyjmowaniem komunii przez małe dzieci (POST.1745: 22)[15]

W opisie sakramentu eucharystii widać zarazem próbę odwołania się do obu obrządków, co przejawia się w stwierdzeniach, że ludzie wyznania greckiego przyjmują komunię pod dwoma postaciami, natomiast wierni wyznania rzymskiego – pod jedną postacią, która jest krwią i duszą Chrystusa. Tę katolicką (w znaczeniu: powszechną) tradycję propagowali – nauczano – święci ojcowie: św. Hilarion, Ambroży, Grzegorz z Nazjanzu (Bogosłow), Jan Złotousty, Leon I, Jan Damasceński, Epifaniusz i in. (SP.1722:20v). Przywoływanie obu tradycji chrześcijańskich pokazywało podobieństwo sakramentów, ale jednocześnie sugerowało wybór tego, którego materia jest zgodna z tradycją rzymską, zalecaną w postanowieniach Synodu Zamojskiego. Znakomicie obrazują to odpowiedzi na pytania dotyczące wlewania ciepłej wody do kielicha czy konieczności uczestnictwa we mszy. Choć wspomniano o prawosławnej praktyce wlewania odrobiny ciepłej wody do kielicha, po wypowiedzeniu następujących słów: Вонмѣмъ. С[вя]тая С[вя] тымъ, to ze względu na fakt, że „Rzymian" ta czynność może gorszyć (bo woda znaczy narodziny Ducha Świętego), według *Sobranija* czynność tę można pomijać (SP.1722: 19v, SP.1732: 20). Kolejne redakcje

[14] Ibidem, s. 63.

[15] Por. dokładnie ten sam tekst (SP.1722: 24v, BN.1756:19v).

tekstu wskazywały wprost, że według postanowień z 1720 roku, nie należy tego czynić (POST.1745: 17, BN.1756: 19). Podobne korekty względem pierwszego posynodalnego wydania dotyczą kwestii uczestnictwa w nabożeństwach. O ile zarówno prawosławni, jak i katolicy powinni uczestniczyć w nabożeństwach, to wierni rytu łacińskiego w dni świąteczne mają taki obowiązek pod karą grzechu śmiertelnego (zwolnieni zeń są jedynie posłańcy, pielgrzymi, pływający po morzach i rzekach, pastuchowie i kucharze, a także wierni którzy nie wiedzą o święcie). Jednak tylko w wydaniu *Sobranija* z 1722 roku zamieszczono informację, że *Grekowie zaś i Ruś nie mają takiego obowiązku, aby pod karą grzechu śmiertelnego uczestniczyć w nabożeństwach, jednak jereje powinni napominać ludzi, by przychodzili na msze* (SP.1722: 30). Kolejne wydania, od wydania uniowskiego 1732 poczynając, być może ze względu na sroższe podejście do tej kwestii katolicyzmu, pomijały już fragment dotyczący porównania obu rytów.

Pod groźbą grzechu śmiertelnego dla łamiącego wskazówki sugerowano, by msze były odprawiane w cerkwiach, kaplicach i innych godnych miejscach, jednak ze względu na dawny zwyczaj Kościoła wschodniego zezwalano (tylko za zgodą biskupów) okazjonalnie na odprawianie mszy w innych miejscach[16], m.in. w dworach szlacheckich. Nie można było jednak tego robić nigdy na morzu ani rzece, ani innym miejscu, gdzie mogłoby dojść do wylania wina. W dni świąteczne jednak, na Wielkanoc, Boże Narodzenie, Zesłanie Ducha Świętego, Zaśnięcie Najświętszej Maryi Panny, święto śś. Piotra i Pawła, nawet biskup nie może dać zgody na msze w dworach.

Dążąc do uniknięcia – jak to określono – profanacji, nałożono na jerejów obowiązek tępienia zwyczaju klękania podczas podniesienia świętego chleba i wina. Wprowadzenie tego zapisu nie ma dłuższego wyjaśnienia teologicznego. Wskazuje się kwestie pragmatyczne: u „Greków" się klęka i prawosławni też to robią, ale dzieje się tak ze względu na błogosławieństwo dla uczestników uroczystości wygłaszane w tym czasie przez jereja. W realiach cerkwi unickiej, przez niezrozumienie tradycji dochodzi jednak do sytuacji, w których ludzie prości klękają i przed zwykłym chlebem, co ma znamiona bałwochwalstwa (SP.1722: 33v, SP.1732: 29, POST.1745: 26v, BN.1751: 30, BN.1756: 29).

W celu zapewnienia łatwiejszego dostępu do sakramentu pokuty, co wiązało się z ożywieniem pracy duszpasterskiej po Soborze Try-

[16] *Synod Prowincialny Ruski w mieście Zamościu 1720 odprawiony*…, op. cit., s. 66.

denckim (1545–1563)[17], na Synodzie Zamojskim postanowiono zrezygnować zarówno z trudnych przygotowań do sakramentu, jak też trudnych do wypełnienia pokut[18]. Ze względu na wagę sakramentu z jednej strony, z drugiej zaś na podejście do jego realizacji po Synodzie, teologie poświęcają mu stosunkowo dużo miejsca. Szczegółowo opisane są rodzaje grzechu, jak i to, jak należy przygotować się do spowiedzi. W odróżnieniu od tradycji prawosławnej, przygotowanie to nie polegało już na poście, ale na dobrym przemyśleniu swoich uczynków. Sugerowano odłożenie na bok wszystkich świeckich zabaw, prośby Boga o łaskę, przypomnienie sobie, kiedy ostatni raz było się u spowiedzi, kiedy się miało żal za grzechy i czy wypełniło się pokutę itp. (SP.1722: 38, POST.1745: 34, BN.1756: 33). Pokuta miała być dobrana przez spowiednika w zależności od rodzaju popełnionego grzechu. Przy tej okazji pojawia się kwestia indulgencji, tj. odpuszczenia winy za grzechy, które można otrzymać tylko dzięki spowiedzi. Wskazywano przy tym, że „heretycy" uważają indulgencję za nowe zjawisko, wymyślone przez papieży rzymskich. Nie jest to jednak prawdą: występowała ona już w Starym Testamencie. Także u Żydów co pięćdziesiąt lat wypuszczano niewolników i anulowano długi (SP.1722: 47v, POST.1745: 55v, BN.1756: 42).

Ze względów praktycznych Synod Zamojski wydał zarządzenie o ważności sakramentu namaszczenia chorych przez jednego kapłana (w przypadku, gdyby nie można było znaleźć wymaganych tradycją wschodnią siedmiu lub przynajmniej trzech kapłanów). Sugerowano również skrócić czas modlitw[19]. Teologie propagują to postanowienie Synodu, jednak z powodu przywiązania do tradycji dopuszczają namaszczanie chorego oliwą przez trzech, jak i jednego jereja. Odnotowano przy tym, że nawet jeśli przy umierającym jest wielu jerejów, to formułę sakramentu: *О[т]че с[вя]тый Врачу д[у]шамъ, и тѣломъ нашимъ, пославый Единородного с[ы]на своего, Г[оспо]д[ин]а нашего И[и]с[ус]а Х[рист]а, всякїй недугъ, и всяку язю, исцѣляющаго и от смерти избавляющаго, исцѣли раба твоего им[я](р)[е]къ от одержащыя его душевныя и тѣлесныя болезни, оживотвори того Бл[а]годатїю Хр[и](с)та твоего, по Благоугожденїю твоему, и для*

[17] Marek Melnyk, *Łacińskie tradycje w Kościele greckokatolickim,* op. cit., s. 206.

[18] *Synod Prowincialny Ruski w mieście Zamościu 1720 odprawiony…*, op. cit., s. 79.

[19] Ibidem, s. 82–83.

той должное ти Благ[о]дареніе, въ бл[а]годѣянїи совершаетъ (SP.1722:49) ma wypowiedzieć tylko jeden z nich, namaszczając czoło, oczy, uszy, nos, usta, serce, nogi, ręce, lędźwie chorego (jeśli chorą jest kobieta, sugeruje się opuszczenie namaszczania lędźwi).

W trosce o podniesienie prestiżu i autorytetu duchownych unickich wśród wiernych wprowadzono surowsze niż wcześniej zasady dopuszczenia do święceń kapłańskich. Kandydaci do stanu duchownego musieli spełniać nie tylko kryteria moralne, ale posiadać odpowiednią wiedzę, i to nie tylko z zakresu teologii. W związku z tym Synod Zamojski zobowiązał biskupów do powołania egzaminatorów przy kościołach katedralnych, którzy mieliby decydować o losach kandydatów do stanu duchownego[20]. Egzamin miał obejmować między innymi: znajomość nauk o sakramentach, o ich materii i formułach, o przykazaniach bożych i cerkiewnych, a także wiedzę o innych czynnościach niezbędnych do wykonywania obowiązków stanu, czyli *de facto* znajomość tekstu *Teologii moralnej*, co było zapewne kolejnym elementem wpływającym na jego popularność. Egzamin mógł być również przyczyną szczegółowości rozdziału o kapłaństwie, w którym przedstawiono nie tylko historię kapłaństwa, przebieg wyświęcenia wraz z odpowiednimi formułami dla poszczególnych stopni kapłańskich, wyższych (biskupi, prezbiterzy, diakoni) i czterech „czynów mniejszych", pomocniczych: lektor (cztiec), egzorcysta, kantor (piewiec) i opiekun świec (swiesztonosiec), ale i obowiązki poszczególnych czynów, czyli stopni kapłańskich (SP.1722: 52, POST.1745: 50v, BN.1756: 47). Omówieniu tych kwestii towarzyszy porównanie rytów. Podkreślano przy tym, że różnice są niewielkie. O ile kanonicy rzymscy rozróżniają dziewięć czynów: kleryk, oddźwierny/kościelny (wratar), lektor, egzorcysta, swiesztonosiec, poddiakon, diakon, prezbiter i biskup, to Grecy i Ruś wedle obyczaju cerkwi świętej, wyliczają tylko trzy czyny wyższe: biskup, prezbiter i diakon. Inne czyny uznają oni za urzędy cerkiewne i „postrzeżyny" (święcenia), dlatego w jedno łączą kleryków, lektorów i kantorów z jednej strony, z drugiej zaś wratarów, swiesztonosców i poddiakonów. Egzorcystów nie wydzielają, bo prezbiterowie także powinni zajmować się wyganianiem biesów. Niezależnie od tego, teologie podają zakres obowiązków dla każdego z wymienionych czynów osobno.

W wydaniach teologii określono warunki, które muszą spełnić kandydaci do stanu duchownego. Kandydat powinien: 1) być mąż-

[20] Ibidem, s. 92–94.

czyzną; 2) mieć sakrament chrztu i bierzmowania; 3) mieć ukończone lat 30 (do biskupstwa) i ukończone 24 – do kapłaństwa, 23 – do diakoństwa, 22 – do subdiakoństwa i lat siedem do stanów mniejszych; 4) umieć wszystko, co powinien umieć przedstawiciel jego stanu; 5) pochodzić z przyzwoitej rodziny; 6) mieć poświadczenie rodziców o jego cnotliwym życiu; 7) mieć się z czego utrzymać po przyjęciu kapłaństwa – tj. albo posiadać majątek, albo żyć w klasztorze, albo mieć parafię; 8) nie pozostawać w klątwie; 9) mieć łaskę bożą, to jest nie być obciążonym grzechem śmiertelnym; 10) mieć wolę i intencję zostać kapłanem; 11) nie być neofitą; 12) nie mieć uciętego nosa, mieć oko lewe, choćby prawego nie miał (co miało związek z systemem kar); 13) być zdrowym na ciele i umyśle, 14) nie być hermafrodytą; 15) nie mieć wdowy za żonę albo samemu nie być powtórnie żonatym; 16) nie być podskarbim, prawnikiem, sędzią, prokuratorem, opiekunem, żołnierzem, bo przedstawiciele tych profesji nie mogą być kapłanami, do czasu gdy ich nie porzucą; 17) nie być apostatą, sodomczykiem, symoniakiem (kupującym godności kościelne); 18) mieć przyzwoitą żonę; 19) nie być krzywoprzysięzcą, heretykiem, lichwiarzem i publicznym złodziejem; 20) nie być synem heretyka; 21) nie być zbójcą; 22) nie być kuglarzem, infamisem (pozbawionym czci), błaznem, wędrownym komediantem, karanym rózgami na rynku, skazanym na śmierć, niewolnym, katem, hyclem, fałszerzem listów rzymskich.

Takie same wytyczne otrzymali biskupi, którzy dodatkowo nie tylko nie powinni wyświęcać „u siebie" ludzi z nie swojej diecezji oraz wyświęcać kapłanów poza granicami swojej diecezji, ale też wyświęcać bez nadania im parafii. Mieli tępić nieuctwo: wyświęcenie nieuków zagrożono karą zakazu odprawiania mszy przez rok i wyświęcania nowych jerejów (SP.1722: 60, POST.1745: 59, BN.1756: 53v). W odróżnieniu od zwyczaju wschodniego, u „Rzymian" biskup wyświęcał jerejów cztery razy do roku: w sobotę 2. tygodnia Wielkiego Postu, w sobotę po Zesłaniu Ducha Św., w sobotę Podniesienia Krzyża Pańskiego, w sobotę przed Bożym Narodzeniem. Nie może przy tym wyświęcić kapłana od razu na wszystkie czyny. Było to zgodne z postanowieniami Soboru Zamojskiego (§ 7: *o święceniach*), gdzie zapisano, że zgodnie z obyczajem Cerkwi wschodniej jerej nie będzie święcony od razu, a dopiero po przejściu kolejnych etapów. Uściślono jednocześnie, że cztiec i poddiakon mogą być wyświęceni jednego dnia, ale pokonanie kolejnych szczebli wymagało czasu: od wyświęcenia poddiakona na diakona musi minąć co najmniej dziesięć dni, a dia-

kona na prezbitera – następne dziesięć (SP.1722: 55v, POST.1745: 54, BN.1756: 48v)[21].

W trosce o autorytet duchownych również i w tym miejscu podkreślono, że jerej obok pobożności powinien się wyróżniać nienagannym wyglądem (dbałość o odzież, czarną długą, a nie wyblakłą i obszarpaną; noszenie korony na głowie, strzyżenie wąsów) i zachowaniem (wskazywano wprost na konieczność zachowania trzeźwości, zakaz chodzenia do karczm, nieuczęszczania w zabawach świeckich, co prowadzi do zgorszenia wiernych), dbałością o cerkiew i wiernych (nauki, upominanie, odwodzenie od grzechów). Jereje nie powinni zajmować się rzemiosłem, handlem, kupiectwem ani żadną pracą chłopską, ze względu na to, że przynosi to ujmę stanowi kapłańskiemu (SP.1722: 57, POST.1745: 55, BN.1756: 50)[22].

Kandydaci do stanu duchownego musieli znać hierarchię kościoła, na czele którego stoi papież, wybrany przez grono 70 kardynałów, którzy dzielą się na trzy grupy: kardynałowie-diakonowie (jest ich 14), kardynałowie-prezbiterowie (50 osób) i kardynałowie-biskupi (jest ich sześciu), którzy są zarazem jego doradcami. Wyjaśniano funkcje hierarchów, takich jak patriarchowie (m.in. konstantynopolitański, aleksandryjski, antiochijski, jerozolimski), arcybiskupi (w tym arcybiskupi i arcybiskupi-metropolici odpowiadający za podległych im biskupów), a także biskupi.

W wydaniach teologii omówiono również kwestie obowiązków i przywilejów każdego czynu duchownego oraz wzajemne powinności między nimi, w tym szczególnie finansowe[23]. Wspomina się przy tej okazji o symonii – świętokupstwie, ale podkreśla się, że w odróżnieniu od „Rzymian", u Greków i na Rusi nie popada się w grzech sy-

[21] Ibidem, s. 94–97.

[22] Por. ibidem, s. 133.

[23] Zgodnie z danymi teologii, biskupom należały się następujące sumy: 1) soborowe, nazywane: *katedraticum* albo *sinodaticum* (od Synodu); 2) czwarta część dziesięciny; 3) ¼ dochodów z pogrzebów; 4) ¼ od legacji (darowizn); 5) *subsydium haritativum*, to jest składkę na różne potrzeby kościelne, albo na wyprawienie w Rzymie sakry biskupiej, jeśli ten jest biedny; 6) podróżne – *vnalia* – na poświęcenie mirry i wysłanie jej do parafii; 7) nadania z parafii i urzędów; 8) majątek zmarłej osoby duchownej, od najniższej rangą do najwyższej, a do tego – rok po śmierci parocha, biskupowi powinien usługiwać ten kapłan, który ma wejść na jego miejsce. Jednak biskup pod karą grzechu śmiertelnego nie może brać pieniędzy za wyświęcenie jereja. Grecy zaś i Ruś, jak pisano, biorą od jerejów *catedraticum* postanowione przez kanony i nadania parafii (SP.1722: 57 i nast., POST.1745: 55 i nast., BN.1756: 50 i nast.).

monii przy wyświęcaniu jerejów ze względu na to, że parafię otrzymuje się dopiero po okresie wikariatu, nie zaś od razu, a ponadto biskup nie przejmuje mienia po zmarłym parochu, tylko od razu przekazuje je następnemu, chroni wyświęconych jerejów w czasie sądów, sejmów, na asesoriach, konsystorzach, jest szafarzem dóbr cerkiewnych itp. Kategoryczny zakaz polecania biskupowi osoby do wyświęcenia mieli opiekunowie klasztorów (ktitorzy). Przyczyny wprowadzenia tego zakazu uargumentowano szczegółowym wyliczeniem: mienie parocha to około dwie włóki gruntów ruskiej cerkwi, które warte są maksymalnie 200 złotych, tymczasem ktitor pobiera 800 złotych za samo „szepnięcie słowa" biskupowi z propozycją wyświęcenia (SP.1722: 59v-60). Prawdopodobnie w związku z nieopanowaniem patologii życia klasztornego i kupczenia urzędami, rozdział ten został poszerzony w kolejnych edycjach (POST.1745: 59, BN.1756: 51v).

Wśród powinności biskupich wskazano między innymi możliwość przejęcia budynku cerkwi z nie swojej diecezji, jeśli jej wierni zostaną nawróceni (SP.1722: 62). Jest to ciekawy urywek świadczący o trwającym w XVIII wieku sporze o dobra kościelne.

Szczegółowo przybliżono również pojęcia związane z przygotowaniem się do święceń (takie jak: seminarium, bigamia itp.) i z życiem po wyświęceniu. Scharakteryzowano dokładnie możliwe kary dla wyświęconych już prezbiterów: klątwa, *запрещенїе* (areszt dóbr), *неключимство* (odsunięcie), *низверженїе* (usunięcie z urzędu)[24] oraz zasady sądzenia i nadzorowania duchownych w zależności od ich miejsca w hierarchii cerkiewnej.

Wydania teologii moralnej (poza uniowskim z roku 1732) szczegółowo wskazują obowiązki i przywileje kleru zakonnego (archimandrytów, igumenów i zakonników, pełniących rozmaite urzędy:

[24] Klątwa powoduje wyłączenie jereja nie tylko z możliwości wykonywania posług (odprawianie mszy, udzielanie sakramentów) ale i otrzymywania łask – nie może nie tylko przyjmować sakramentów, ale i przebywać w cerkwi. *Zapreszczenie* – zakaz – może być dwojaki: personalny (osobisty) – zakaz odprawiania mszy i sakramentów dla duchownego za jego złe zachowanie i lokalny (miejscowy) – gdy zgrzeszy cała wieś, miasto, powiat. Cerkwie wówczas zamyka się i nie można w nich odprawiać obrzędów. Do „niekluczymstwa" dochodzi, gdy kapłan, pozostający w stanie klątwy udziela sakramentów innym i odprawia msze. Z niekluczymstwa biskupa może rozgrzeszyć tylko papież. „Nizwierzenije" to odsunięcie duchownego od posług w związku z postępowaniem sądowym przeciwko niemu (SP.1722: 62, POST.1745: 60; BN.1756: 54).

oficjała, namiestnika generalnego, audytora, komisarza, archidiakona, prokuratora, ekonoma, magistra regenta kapeli biskupiej), z myślą o których bazylianie wydawali również osobne pozycje[25]. Warto odnotować demokratyczny sposób wyłaniania niektórych urzędów: igumeni klasztorów należących do Kongregacji Trójcy Świętej byli pod opieką prowincjałów, tj. protoarchimandrytów wybieranych przez wszystkich zakonników na cztery lata na soborze zwoływanym przez metropolitę.

Zakonnicy nie podlegali sądom ani podatkom świeckim, dlatego kandydat do klasztoru musiał być wolny od zobowiązań, nie mógł być poddanym ani sługą, nie powinien również – dla zachowania bezstronności – słuchać spowiedzi ani rozgrzeszać herezji, prawić kazań, udzielać ślubów w nie swojej parafii, zakładać nowych klasztorów bez pozwolenia biskupa, opuszczać klasztoru bez pozwolenia, odwiedzać klasztorów żeńskich czy w końcu „bić jerejów", „zachowywać się nieprzystojnie i głośno".

W nieco skróconej, ale zarazem bardziej literackiej wersji zasady te zostały wyłożone w tomiku: *Posledowanije postryhu* (PP.1750, PP.1793). Głos oddano tu spersonifikowanemu zakonowi – Matce, która zwraca się do nowicjusza. Ostrzega ona, że zakon nie jest miejscem dla osób szukających wygód i odpoczynku. Tłumaczy, że życie zakonne opiera się na trzech filarach: ubóstwie, czystości i posłuszeństwu. W związku z tym, wśród codziennych obowiązków zakonników jest zgłębianie nauk ojców Kościoła, słuchanie rad przełożonych, co może się przyczynić do czystości nie tylko fizycznej, ale i duchowej. Matka (zakon) zaznacza, że nim nowicjusz przystąpi do ślubów zakonnych będzie przebywał w klasztorze przez rok, by utwierdzić się w swoim zamiarze. Po nowicjacie kandydaci do stanu duchownego składali śluby (PP.1750: 2–3, PP.1793: 2–3).

Analogiczny opis dotyczy reguł bazyliańskich klasztorów żeńskich, do których przyjmowano także wdowy. Do czasu ślubów zakonnych kandydatki miały mieszkać w klasztorze i ubierać się po świecku, by przełożona mogła sprawdzić, czy kandydatka jest osobą skromną,

[25] Na przykład: *Послѣдованіе постригу двою в искус, си есть в малый иноческий образъ и великий чина иже святыхъ Отца нашего Васїлїя Великаго совершенній образъ Еже есть къ обѣтомъ иноческим, нищетѣ, послушанїю, чистотѣ самоволное оусердїе*, Supraśl 1696; *Послѣдованіе постригу двою…*, 1750, op. cit., *Послѣдованіе постригу двою*…, op. cit., 1793; *Послѣдованіе погрѣбанія иноческаго*, Почаїв 1790.

ale również by sama chętna mogła sprawdzić, czy nadaje się do życia zakonnego. Nowicjuszka miała żyć na własny koszt i posiadać zabezpieczony posag. Musiała uzyskać zgodę wszystkich zakonnic i miesiąc przed skończeniem nowicjatu (który trwał rok i sześć tygodni) poinformować biskupa o chęci złożenia ślubów. Zgodnie z ustaleniami Soboru Trydenckiego kandydatka powinna mieć ukończone 16 lat. Ustalono, że w jednym klasztorze nie może być rodzonych sióstr (trzech), ponieważ mogłoby to prowokować ferment i rodzić konflikty. Jeśli taka sytuacja jednak by nastąpiła, mają wnieść podwójny posag, ale żadna z sióstr nie może być wybrana na igumenię (przełożoną); nie mogą też brać udziału w jej wyborze.

Pod sankcją grzechu mniszki nie mogły opuszczać klasztoru nawet w celu odwiedzin najbliższych krewnych. Wzmiankowany grzech mógł rozgrzeszyć tylko papież. Podobnie – odwołany ze stanowiska będzie ten, który zezwoli na takie wyjście. Zakaz opuszczania klasztoru miały również panienki świeckie, oddane na naukę do klasztoru. Mogło to nastąpić tylko w wyjątkowych sytuacjach: pożaru, choroby, zwłaszcza zaraźliwej, którą mogłyby zarazić inne mniszki, zarazy w klasztorze, złego zachowania (wtedy mniszka wyjeżdżała do innego wyznaczonego przez biskupa klasztoru), wyboru na igumenię do innego klasztoru (posag zostawał w tym klasztorze, gdzie składała śluby – profesję). Reguły zakonne były surowe: do klasztoru żeńskiego nie mogła wchodzić nawet najbliższa rodzina, nawet biskup nie mógł zezwolić na wizyty, szczególnie zaś mnichom. W wyjątkowych sytuacjach do klasztoru mogli się jednak dostać: biskup lub wizytatorzy wyznaczeni przez biskupa, spowiednicy w czasie ciężkiej choroby, doktorzy i cyrulicy dla ratowania zdrowia chorej mniszki, rzemieślnicy, bez których nie da naprawić się dachów i drzwi, służące-kobiety, kobiety zamężne skrzywdzone przez mężów. Mniszka mogła wystąpić z klasztoru, jeśli złożyła śluby zakonne przed ukończeniem 16 lat lub była do klasztoru przyprowadzona siłą. Decyzję w tej sprawie podejmował biskup. On też wyrażał zgodę na wybór igumenii w tajnych wyborach, a następnie mianował mniszkę, która uzyskała 2/3 głosów (w przypadku braku rozstrzygnięcia mianował mniszkę, którą uznał za najbardziej godną). „Kadencja" igumenii trwała trzy lata; pomagały jej cztery doradczynie, z których trzy powinny mieć skończone 30 lat, jedna – 25. Kandydatka na igumenię musiała spełniać szereg warunków: nie mogła mieć długów, nie powinna przed złożeniem ślubów brać posagów od panien (wielkość posagu wynosiła 200 bitych talarów). Igumenia nie powin-

na się godzić, by każda zakonnica miała jakąś uczennicę; nauczycielka nowicjuszek nie mogła ponadto być ich krewną. Igumenia musiała mieć transparentny życiorys bez żadnych sekretów. Za nieprzestrzeganie tych warunków groził zakaz pełnienia funkcji; igumenią do czasu następnych wyborów stawała się wówczas najstarsza mniszka.

Dla mniszek niestosujących się do reguły przewidziano kary. Za ucieczkę z klasztoru groziła utrata kaptura, zakaz rozmowy z innymi, zakaz wyboru i kandydowania w wyborach igumenii. Jeśli dodatkowo mniszka zgrzeszyłaby podczas ucieczki, miała być zamurowana (zamknięta) w celi, klucz do której miała tylko igumenia. Kłótliwe mniszki miały być zamykane w izolatce. Kary dotykały również mnichów, którzy odwiedzali klasztory żeńskie. Groziła za to utrata urzędu oraz dożywotni zakaz bycia igumenem; czyn ten kwalifikowano jako grzech śmiertelny[26].

Z czasem ta surowa reguła uległa liberalizacji. *Sobranije* 1722 wskazuje, że biskup może cztery razy w roku zezwolić mniszce (inokinii) na rozmowę z krewnymi, z zastrzeżeniem jednak, że nie będzie to się odbywać w okresie postów: w Wielki Post, „filipówkę" (post filipowy, czterdziestodniowy post poprzedzający Boże Narodzenie), w „piotrówkę" (post piotrowy, post, którego długość wyznacza cykl wielkanocny – trwa od poniedziałku następującego osiem dni po święcie Pięćdziesiątnicy do wigilii Święta Apostołów Piotra i Pawła – 28.06/11.07), „spasówkę" (post uspieński dwa tygodnie przed sierpniowym świętem Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny, we środy, piątki, soboty ani żadne dni świąteczne (1722: 78). Ustalenia dotyczące życia w klasztorach zdradzają przy okazji zmiany, które zachodziły w obrządku wschodnim. Przypuszczalnie ze względu na inne podejście do postu przez Kościół katolicki (nie nakazuje on postów: piotrowego i uspieńskiego) oraz fakt, że już w postanowieniach Synodu Zamojskiego mówi się dość „mgliście" o tym, że *ludzie nie mają się nad potrzebę obciążać Postami, tak trzeba się starać, żeby te od nich były chowane, które mogą być chowane, według obrządku i ustawy Kościoła naszego*[27], fragment ten został usunięty z późniejszych wydań[28]. W praktyce bazylianie przestrzegali wymienione wyżej cztery

[26] Por. *Synod Prowincialny Ruski w mieście Zamościu 1720 odprawiony…*, op. cit., s. 141–146; por. też: (SP.1722: 74v, POST.1745: 71v, BN.1756: 63v).

[27] *Synod Prowincialny Ruski w mieście Zamościu 1720 odprawiony…*, op. cit., s. 156.

[28] Por. zapisy w: (POST.1745: 83, BN.1756: 66).

obowiązujące w Cerkwi posty, w trakcie których masło zamieniano na olej, zamiast mięsa jedzono ryby[29].

Równie szczegółowo omówiono kwestie sakramentu małżeństwa, przy okazji którego regulowano problemy życia społecznego. Małżeństwo traktowano jako umowę, o czym świadczą między innymi „kondycje" – warunki, które muszą być spełnione, żeby ślub był ważny i nie było podstaw do jego unieważnienia. Wśród nich jest na przykład prawdziwość obietnic przedmałżeńskich, przy czym przytaczane są konkretne ewentualności: „biorę ciebie za żonę jeśliś szlachcianka, bogata i wolna". Jeśli się więc okazałoby, że kobieta nie była szlachcianką – można się rozwieść (SP.1722:71v, POST.1745: 75v, BN.1756: 69).

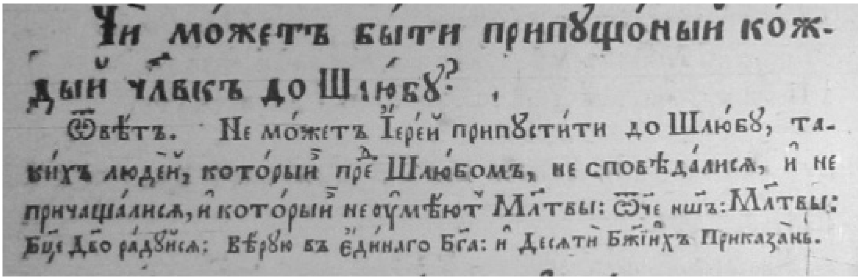
Według Synodu Zamojskiego sakrament małżeństwa u łacinników i katolików obrządku wschodniego niczym się nie różnił, dlatego postanowiono nie wprowadzać żadnych zmian w celebrowaniu sakramentu[30]. Teologie wskazują jednak szereg elementów związanych z odprawianiem tego sakramentu, z których część wykracza poza ramy ustaleń posynodalnych. O ile w niektórych przypadkach teologie doprecyzowywały jedynie sformułowania zawarte w druku postanowień Synodu, to w innych jako prawidłowe wskazywano elementy typowe dla obrządku rzymskiego. Mogłoby to przemawiać za wysuwaną tezą o latynizacji rytu unickiego poprzez późniejszą akcję misyjną.

Zgodnie z zapisami teologii, ślub poprzedzały zaręczyny. O ile zaręczyć można było już 7-letnie dzieci, to do ślubu mogli przystąpić narzeczeni, którzy ukończyli 14 (kawaler) i 12 (panna) lat, po ogłoszeniu trzech zapowiedzi (dwóch podczas kolejnych mszy niedzielnych i jednej na samej mszy ślubnej), w celu ustalenia, czy nie ma przeszkód do zawarcia związku małżeńskiego. Do ślubu nie byli dopuszczeni ludzie, którzy się nie wyspowiadali, nie przyjęli komunii i nie znają podstawowych modlitw: Ojcze nasz, Pozdrowienia anielskiego, Składu Apostolskiego, 10 przykazań, siedmiu grzechów głównych i innych tajemnic[31]. W kolejnych wydaniach teologii zakres umiejętności jest skrócony, zaś kwestie znajomości grzechów głównych i innych tajemnic wiary nie są wyodrębnione (SP.1722: 79v, SP.1732: 78, POST.1745: 74v, BN.1756: 67v).

[29] Jędrzej Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, t. 1, oprac. R. Pollak, Wrocław 2003, s. 167.

[30] *Synod Prowincialny Ruski w mieście Zamościu 1720 odprawiony…*, op. cit., s. 98.

[31] Ibidem, s. 99.



Чи можетъ быти припущоный кождый члвкъ до Шлюбу?
Отвѣтъ. Не можетъ Іерей припустити до Шлюбу, таких людей, который пре Шлюбомъ, не сповѣдалися, и не причащалися, и который не оумѣют Млтвы: Отче нашъ: Млтвы: Бце Дво радуйся: Вѣрую въ единаго Бга: и Десяти Бжіихъ Приказань.

Fot. 8. Warunki niezbędne do otrzymania ślubu (SP.1722: 79v)[32]

Formuła sakramentu małżeństwa, mimo że miała nie odbiegać od „greckiej", trochę się jednak od niej różni. Choć w zasadzie jest zbliżona do formuł sugerowanych w trebnikach bazyliańskich, trudno oprzeć się wrażeniu, że w pierwszych wydaniach widać wpływ polskiej tradycji kościelnej, na co wskazują wyróżnione elementy:

Я Им[я](р)[е]къ: бѣру тебе собѣ Им[я](р)[е]къ: за малжонку: и шлюбую тебѣ вѣру, милость и оучтивость и послушенство малженское, а ижъ тебе не опущу ажъ до смерти, такъ ми ***Пане*** *Б[о]же помо****жи*** *въ Тр(о)[й]цы с[вя](т)ой единый* (SP.1722: 79v–80, SP.1732: 66). Taka treść przysięgi małżeńskiej brzmiała jednak widać nienaturalnie, dlatego w późniejszych wydaniach nie ma już konkretnej sugestii co do słów przysięgi – ograniczono się do zasugerowania, że należy wypowiedzieć „typową" formułę sakramentu: *Я Им[я](р)[е]къ: бѣру тебе собѣ Им[я](р)[е]къ: за малжонку и проч.* (POST.1745: 75, BN.1756: 67v, BN.1787: 102v).

Realia religijnej kultury unickiej

Analiza treści tekstów ruskojęzycznych, zawierających wykładnię przyczyn powstania Kościoła unickiego, a także pojęć związanych z jego funkcjonowaniem, znaczeniem modlitw, przykazań i in. przeznaczonych dla wiernych, kapłanów oraz sposobiących się do stanu kapłańskiego, daje wyobrażenie na temat bieżącego funkcjonowania Kościoła. W związku z tym pojawia się pytanie o stopień odrębności unickiej kultury obrzędowej i administracyjnej oraz jej relacje z kulturą prawosławną.

[32] Por. ten sam tekst w innych wydaniach (SP.1732: 78, POST.1745: 74v, BN.1756: 67v).

W tym kontekście warto zauważyć, że stosunek do rosyjskiej Cerkwi prawosławnej nie jest jednoznaczny. Z jednej strony jest zaliczana do obrządku wschodniego, ponieważ jak i obrządek grecki religii katolickiej pochodzi z patriarchatu konstantynopolitańskiego, z drugiej jednak podkreśla się, że geneza rytu unickiego leży w nieporządku, kryzysie i świętokupstwie panującym w Cerkwi prawosławnej. Biskupi „polskiej Rusi" oddali się więc pod opiekę papieża rzymskiego, co było zresztą również naturalnym aktem ze względu na przynależność tych ziem do państwa polskiego (N.1768: 262-262v).

Jednym z celów tekstów o charakterze religijnym było zaznajomienie czytelnika z systemem funkcjonowania Kościoła unickiego. Przy okazji tłumaczenia pojęć cnót teologalnych (wiary, nadziei i miłości), otrzymywał on skrócone nauki o synodach/soborach i ich podziale (synod prowincialny – krajowy, synod generalny albo powszechny itd.), zadaniach i zasadach funkcjonowania każdego z nich oraz wprowadzania ich ustaleń w życie. Szerzej opisano sobory generalne, wskazano ustalenia każdego z nich (nicejskiego, konstantynopolitańskiego, efeskiego, chalcedońskiego, konstantynopolitańskiego II, konstantynopolitańskiego III, nicejskiego, florenckiego i trydenckiego). Choć sugerowano, że soborów było dziewięć, w praktyce opisano ich dziesięć (dodatkowo – poza pierwszym wyliczeniem – konstantynopolitański IV). Ze względu na nieuznanie przez Kościół wschodni, pominięto natomiast ustalenia wszystkich soborów laterańskich (I – 1123, II – 1139, III – 1179, IV – 1215, V – 1512–1517), soborów w Lyonie (I – 1245, II – 1247), w Wiedniu (1311–1312) i Konstancji (1414–1418) (SP.1722: 91v, POST.1745: 91v, BN.1756: 84 i nast.).

Szczególne miejsce zajmuje charakterystyka podzielonego na dwanaście części wyznania wiary, ułożonego zgodnie z przekazem tekstu na Soborze Nicejskim i Konstantynopolitańskim, zawierającego element *filioque*, skomentowany jednak w sposób lakoniczny. Bez wdawania się w szczegóły, sugeruje się po prostu, iż należy wierzyć w Ducha Świętego, trzecią osobę Trójcy św., który przemawia przez proroków i im się objawia (SP.1722: 88 i nast., POST.1745: 88 i nast., BN.1756: 86 i nast., KM.1788: 7, N.1768: 112-170). Tłumaczony jest również sens „najmilszych Bogu" modlitw: *Ojcze nasz* i *Zdrowaś Mario* oraz Dekalogu.

Ruskojęzyczne teksty o charakterze religijnym zawierały szereg informacji, mających na celu ujednolicenie obrzędowości unickiej. Zgodnie z wytycznymi, do mszy niezbędny był cały (sic!) ołtarz oraz

przybory: kielich i patena ze złota lub srebra, namaszczone mirrą i poświęcone przez biskupa. Jeśli owe sprzęty uległyby zniszczeniu i naprawie, mają być ponownie poświęcone przez biskupa. Potrzebny był również *liton* – ręcznik najlepiej konopny, niezabrudzony, niezniszczony (litonu po praniu nie należało już poddawać procedurom święcenia) oraz dwie tuwalnie (lub jedna złożona na pół), między którymi ma być również niezniszczony antymis (antymension, w Kościele rzymskokatolickim jego odpowiednikiem jest korporał, obrus przedstawiający najczęściej złożenie ciała Chrystusa do grobu, w który wszyte są cząstki relikwii)[33]. Niezbędny był *Służebnik*, krzyż na ołtarzu i para świec, lampa oliwna (z braku lampy z oliwy – z łoju). Kapłan potrzebował stichariona (odpowiednik alby w tradycji rzymskokatolickiej) i pasa. Przy odprawianiu mszy miał pomagać chłopiec (niewiasta była do tego stopnia nieodpowiednia, że lepiej, aby sam jerej służył) (N.1768: 197v). Dane nakazy świadczą przy okazji o stanie wyposażenia cerkwi unickich, w których nierzadko brakowało odpowiednich (niezniszczonych) sprzętów do posługi duchownej.

W grupie problemów, związanych z celebrowaniem sakramentów, można wymienić również kwestie, które mogły interesować samych jerejów, ale ze względu na marginalność problematyki bądź skrępowanie pytających nie były zazwyczaj poruszane. Można tu wymienić na przykład sprawę ważności chrztu, udzielanego przez bezrękiego kapłana (SP.1722: 9, SP.1732: 9v, POST.1745: 8v, BN.1756: 8v) czy problemy natury etycznej związane z chrztem: czy chrzcić za wszelką cenę, na przykład w sytuacji, gdy kapłan stoi na brzegu rzeki, z której nie może zaczerpnąć wody; czy wrzucenie dziecka do rzeki i wypowiedzenie formuły czyni chrzest ważnym itp. Autorzy dają przy tym jednoznaczną odpowiedź, że czyni, ale, należy mieć na uwadze, że kapłan ściąga przy tym na siebie grzech śmiertelny, lepiej więc w takim przypadku *oddać dziecko woli Boga niż siebie Szatanowi* (SP.1722: 9, SP.1732: 9v, POST.1745: 8v, BN.1756: 8v). W wydaniach *Sobranija* z roku 1722 i 1732 wskazuje się dodatkowo, że sakrament będzie ważny, gdy chrzczonego położy się pod rynną i wypowie odpowiednią formułę (SP.1722: 9, SP.1732: 9v). Wszystkie natomiast wydania, posługując się dość abstrakcyjnym przykładem człowieka lecącego z góry, który już dotknął wody, do której wpada, wskazują, że tego typu chrzest będzie nieważny ze względu na to, że oprócz duchownego, również inny czło-

[33] Por. też: ibidem, s. 69.

wiek (niechrzczony) dotykał tej samej wody, zgodnie z założeniem, że tylko jeden człowiek może obmywać chrzczonego (SP.1722: 9, SP.1732: 9v, POST.1745: 8v, BN.1756: 8v).

Inne kwestie związane z chrztem dziecka dotyczą wysokiej śmiertelności dzieci i matek w trakcie porodu. O ile w pierwszych wydaniach (1722, 1732) sugerowano, by kobiecie nalać do ust wodę, wygłaszając odpowiednią formułę, to w wydaniach późniejszych, odnosząc się do nauk „niektórych teologów" sugerowano, że woda nieomylnie dotrze do chrzczonego dziecka przez *wstydliwe części ciała*, dzięki zastosowaniu bliżej nieokreślonego „instrumentu cyrulickiego" lub gdy „baba" (akuszerka) wciśnie ją tam za pomocą gąbki. Jak jednak zauważają autorzy, ponieważ nie jest oczywiste, że woda ta dotrze do dziecka, po narodzinach należy ochrzcić je ponownie. W przypadku zmarłej ciężarnej sugerowane jest rozcięcie brzucha i jeśli dziecko jeszcze będzie żyło – ochrzczenie go (SP.1722: 11–11v, SP.1732: 11v–12, POST.1745: 8v, BN.1751: 8v, BN.1756: 7v).

Teologie regulują również kwestie, które wynikać mogły z troski o własne zdrowie kapłanów, np. sakrament namaszczenia chorych na trąd można było udzielać namoczonym w olejach patykiem.

Ciekawość kapłanów budziły zapewne ewentualne wypadki, które mogły się zdarzyć w trakcie mszy. W tym celu scharakteryzowano np. postępowanie w przypadku wpadnięcia pająka czy owada do wina mszalnego. Podobnie – jeśli w kielichu zamiast wina byłaby trucizna, należałoby ją odlać do innego naczynia, a potem spalić (SP.1722: 28v, POST.1745: 25v, BN.1756: 23v). Względy czysto estetyczne natomiast nakazywały połknąć wino wraz z komunikantem, jeśli ten przez przypadek wpadłby jerejowi do wina (SP.1722: 30v, POST.1745: 29, BN.1756: 26). Warto tu odwołać się do wydania z roku 1787, zawierającego bardziej od poprzednich rozbudowany komentarz tego kazusu. Odwołując się do tradycji ruskiej wziętej z kolei z greckiej, autor zauważa, że tego typu problemu w ogóle by nie było, gdyby jereje według Typikonu greckiego łamali „Baranka" nie nad kielichem, ale nad diskosem albo pateną i to nie na trzy, ale na cztery części (czyniąc znak krzyża) (SP.1787: 35v). Tego typu uwaga może też świadczyć o powrocie do tradycji greckiej, co przeczy latynizacyjnej działalności bazylianów.

Do podobnych wniosków skłania analiza treści rozdziału o sakramencie chrztu. O ile w pierwszym wydaniu zapisano formułę wygłaszaną przez jereja podczas sakramentów w postaci: *Азъ Їерей по Чину С[вя]тыя Церкве, хощу сего Раба Б[о]жїя, крестити, Ми-*

пономазати и прочая (SP.1722:4v), to w kolejnych wydaniach jasno podkreślono, że chodzi o Kościół wschodni: […] *Чину С[вя]тыя Восточнїя Церкве* […] (POST.1745: 4v, BN.1756: 4v, BN.1751: 4v).

Z drugiej strony, w tekstach widoczne są argumenty znane już z czasu polemiki okołounijnej, które, jak wskazywali badacze, były groźne ze względu na ich ekskluzywizm, tj. przypisywanie możliwości zbawienia tylko wiernym Kościoła katolickiego[34]. Polemikę tę charakteryzowała skrajna wrogość: *nie dopuszczano tutaj możliwości dialogu ze stroną atakowaną, a jedynie obronę własnego stanu posiadania prawdy*[35]. Ponieważ była ona uprawiana w jednakowy sposób przez obie strony sporu, *te same metody sprawiły, że niezależnie od konfesyjnej przynależności danego autora wyczuwalny jest ten sam ton i ta sama problematyka. Jej centralnym zagadnieniem stał się problem zbawienia. Jest to motyw przewodni toczonych sporów. Inne zagadnienia, jak np. prymat papieża i Filioque, zdają się być jedynie dodatkiem do wyrażenia istotnego problemu – przekonania drugiej strony o niemożności zbawienia*[36]. Wspomniane argumenty znajdują potwierdzenie zarówno w teologiach moralnych (w części na temat wiary i w dodatku *O Nauce chrześcijańskiej* spisanym po polsku i rusku), jak i w innych tekstach (*Narodowiszczanije*, *Katechizm misjonarski*, *Najpospolitsze y nayistotnieysze nauki chrześcijańsko-katolickiey religii*). W ramach katechizmowych kazusów kwestię zbawienia poruszono obok zagadnień dotyczących podstawowych prawd wiary (o stworzeniu człowieka, istocie boskiej, znaku krzyża itp.). Zgodnie z przesłaniem analizowanych tekstów, zbawienie można uzyskać tylko w obrębie wiary katolickiej, którą zdefiniowano jako zgodną z nauką Apostolskiego Kościoła rzymskiego: prawdziwej wiary uczy *cerkiew katolicka apostolska rzymska, którą rządzi papież rzymski, najwyższy arcykapłan y w tey tylko cerkwi człowiek może być zbawiony, a okrom yej nikt nie wejdzie do królestwa niebieskiego* (SP.1722: 149, POST.1745: 159v, BN.1756: 151v, por. KS.1759: 6). Pozostałe denominacje w tej interpretacji są błędne, a ich wyznawcy będą potępieni. Także wpisanie zmodyfikowanego po Soborze Trydenckim sformułowania św. Cypriana, że nie ma zbawienia poza Kościołem rzymskim (pierwotnie*: extra Ecclesiam nulla salus*), potwierdza zarzuty o ekskluzywizmie wiary stawiane także katechizmom katolickim.

[34] Szerzej na ten temat wypowiada się Aleksander Naumow, por. np. Aleksander Naumow, *Domus Divisa*, op. cit., s. 181–182.

[35] Marek Melnyk, *Łacińskie tradycje w Kościele greckokatolickim*, op. cit., s. 204.

[36] Ibidem.

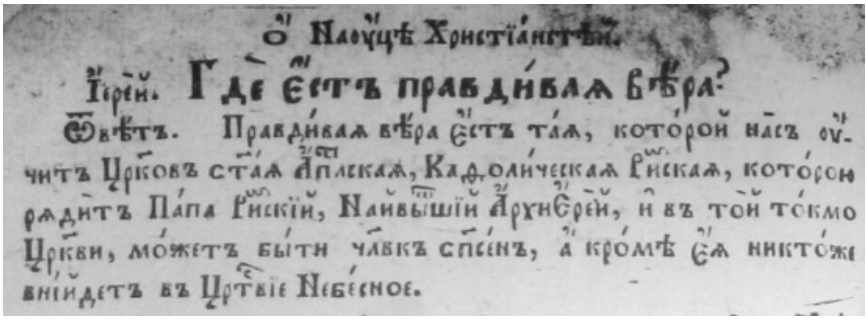
Podobny punkt widzenia utrwalały pieśni. Żywa wiara (unici) jest przeciwstawiona tu anachronicznej wierze martwej (prawosławni), choć podkreślano zarazem wspólnotę chrześcijańską. Prawowiernymi jednak – zgodnie z tym tokiem rozumowania – są grekokatolicy:

Кто хощетъ душу вѣчне спасти свою,
Нехъ то тримаетъ вѣрою живою.
Съ Ц[е]рквою Рима соединенїе:
Бо на томъ выситъ всѣхъ насъ спасенїе.

Wskazany fragment, pochodzący z *Pieśni katechizmowej* zamieszczonej w wielu różnych wydaniach, między innymi w kolejnych edycjach *Narodowiszczanija* (N.1765: 261, N.1768: 264v[324v) N.1778: 300), w *Methodus Peragendi* 1772 (MP.1772: 104–116), w *Katechizmie misjonarskim* (KM.1788: 27nlb), *Pouczeniu chrześcijańskim* (PC.1790: 27nlb), świadczy o powszechności tej pieśni, a co za tym idzie – silnym jej wpływie na kreowanie świadomości religijnej grekokatolików. Co istotne z punktu widzenia dogmatyki, utrwalano w niej nie tylko prymat rzymskiego katolicyzmu nad prawosławiem, ale i nad wszystkimi innymi wiarami:

Ц[е]ркви Петръ глава, и наступци его,
Се вѣра добра една свѣта всего.
Хотяй рахуютъ еретики много
Вѣръ, але тіи не спасутъ нѣкого

W ramach tej jednej prawdziwej wiary katolickiej nie tylko mogą istnieć, ale faktycznie funkcjonują różne obrządki, bo inaczej „Grekowie", inaczej „Rzymianie", inaczej Armeni, inaczej Syryjczycy odprawiają służbę bożą i nabożeństwa. Wskazywano cztery wyznaczniki prawdziwej wiary: 1) jedna – ma jedną głowę i jedną naukę, dlatego wiara heretyków nie jest prawdziwa, bo mają oni różnych przywódców i różne teorie, 2) święta – prawdziwy Kościół musi mieć świętą naukę i świętych ludzi, dlatego kościoły heretyckie nie są prawdziwe, bo mają nauki bezbożne i nie mają cudownych obrazów, 3) apostolska, bowiem ma naukę od świętych apostołów, nie zaś jak u heretyków od jakiś „podłych": Ariusza, Lutra, Kalwina, Mahometa i innych, 4) powszechna – katolicka – występuje na całym świecie, podczas gdy heretycy mają zbory tylko w niektórych miejscach (SP.1722: 75, SP.1732: 64,


О Наоуцѣ Христіанстѣй.
Іерей. Где єстъ правдивая вѣра?
Ѿвѣтъ. Правдивая вѣра єстъ тая, которой насъ оу-
читъ Црковъ стая Апслская, Каѳолическая Рискаѧ, которою
рѧдитъ Папа Рискій, Наивышшій Архиєрей, и въ той токмо
Црькви, можетъ быти члвкъ спсенъ, а кромѣ єѧ никтоже
внійдетъ въ Цртвіе Небесное.

Fot. 9. Kwestia ekskluzywizmu wiary (SP.1722: 149v)

POST.1745: 85, BN.1756: 78v, por. KS.1759: 6). Dane informacje stanowią pewien element polemiczny z innowiercami, choć w XVIII wieku polemiki już w zasadzie nie prowadzono. Zagadnienia typu pochodzenia Ducha Świętego czy prymat władzy papieża były w tym okresie organiczną nauką Kościoła unickiego[37].

Podawano typologię wiar fałszywych, których wyznawców można podzielić na pięć rodzajów: ateistów, pogan, Żydów (nie wierzą, że Zbawiciel już przyszedł i czekają na Mesjasza), Turków, którzy „jak Żydzi obrzezują się i w Boga wierzą, ale prowadzą bardzo szpetne życie". Piąty rodzaj to heretycy, którzy na różne sposoby grzeszą przeciw św. Trójcy, przeciw Bogu, Duchowi Świętemu, Maryi: arianie, wyznawcy manicheizmu, semipelagianizmu, ikonoburcy, luteranie, kalwiniści, anabaptyści, kwakrzy i wiele innych (SP.1722: 75, SP.1732: 64, POST.1745: 85, BN.1756: 78v).

O powrocie polemiki religijnej świadczy dobitnie wydanie supraskie z roku 1759, będące skróconą wersją *Sobranija* z roku 1722 (pokrywa się treściowo z dodatkiem *O Nauce Chrześcijańskiej* do tekstu z roku 1722). Tekst zatytułowany *Краткое сословіе науки хрістіанскія катофическому человеку многополезное и потребное…* (1759), stanowi zarazem potwierdzenie, że bazylianie suprascy politykę latynizacyjną prowadzili bardziej aktywnie niż bazylianie poczajowscy czy uniowscy, a ich misja nie przebierała w środkach. Wyraźnie widoczne są tu wspomniane wyżej elementy polemiki, które misji bazyliańskiej zarzucali prawosławni (ekskluzywizm wiary).

[37] Margarita A. Korzo, *Unia brzeska a literatura katechetyczna: kilka uwag w sprawie teologii unickiej od XVII do połowy XVIII wieku*, [w:] *Śladami unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło (red.), Lublin–Supraśl 2010, s. 64–80, s. 78.

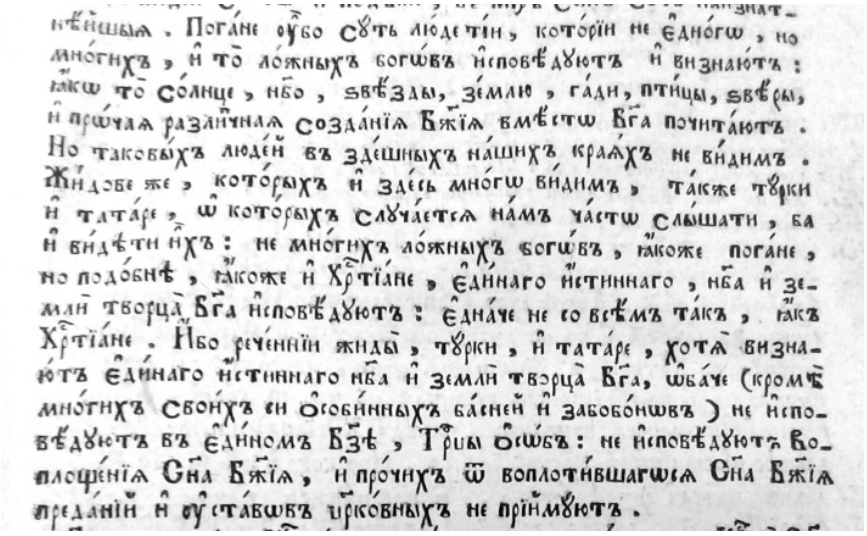
Oprócz rozważań na temat „fałszywych" wiar, szeroko rozpatrywane są kwestie związane ze zbawieniem chrześcijan. Zgodnie z bazyliańską wykładnią, zbawiony może zostać tylko chrześcijanin prawowierny i cnotliwy (KS.1759: 5). Cnotliwość w tym ujęciu to postępowanie według zasad głoszonych przez Kościół katolicki i papieża, jako jego głowy (KS.1759: 7). Prawowierność wyjaśnia się na zasadzie przykładu negatywnego: chrześcijanie nieprawowierni to wymienieni wyżej arianie, luteranie, kalwiniści i inni, którzy, choć są chrześcijanami, to nie wierzą we wszystko, co głosi Kościół święty rzymski, są wyklęci i nie będą zbawieni, jeśli dalej będą tkwić w swojej wierze. Osobno omówiono kwestię prawosławnych, określonych jako schizmatycy, *którzy w imię św. Trójcy są chrzczeni, ale od cerkwi są odtrąceni i z uporem nie chcą uznać niektórych artykułów, choć za ten upór jeszcze nie są od Kościoła Katolickiego wyklęci* (KS.1759: 7). Zaznacza się przy tym, że jeśli w swym „uporze" umrą – nie będą zbawieni. Przytoczony fragment jest ważny z paru powodów. Podkreśla on wyższość katolicyzmu nad prawosławiem, które zostało jakoby przez Kościół „odtrącone"; jest to więc wyraźna sugestia, że może być ono „gorsze". Dodatkowo, zapis ten daje misjonarzom unickim znakomity argument za koniecznością zmiany obrządku, której – w trosce o zbawienie – należy dokonać przed śmiercią.

Ukazaną dyskusję polemiczną, mającą na celu przyciągnięcie do Kościoła unickiego i utrzymanie przy nim jak największej liczby wiernych, należy rozpatrywać w kontekście ówczesnej sytuacji politycznej – w obliczu zbliżającego się upadku Rzeczypospolitej należało zdobyć lub utwierdzić w wierze jak największy krąg osób. Chodziło przy tym nie o rywalizację z innymi obrządkami, ale gotowość do konfrontacji: w praktyce bowiem bazylianie byli traktowani przez prawosławie jako odszczepieńcy; „Rzymianie" również odnosili się do nich z rezerwą. Świadczy o tym wznowienie w drugiej połowie XVIII wieku w języku ruskim tekstu uchwały Synodu Brzeskiego z roku 1596, pt. *Odnowienie Iedności z S. Kościołem Rzymskim, y posłusseństwa S. Stolicy Apostolskiey w Brześciu na Synodzie, przy Obecności Posłow Papiezskich y Krolewskich przez Duchowieństwo Ruskie uczynione. Z Xsiąg Lwowskich*, (B&B.1767: B2-B5.19–26), który przypominał, że grekokatolicy i łacinnicy mają jednego zwierzchnika.

Nieco inaczej problem ten przedstawiono w wydaniach *Siemienia słowa Bożego* Wiernym wyjaśniono, czym jest pogaństwo, w sposób przystępny omówiono podstawowe zasady wiary i wskazywane różnice

między przedstawicielami różnych wyznań. Pogaństwo (wielobóstwo) odróżniono od islamu i judaizmu, brak natomiast jednoznacznych polemicznych odniesień do prawosławia, jak w wydaniach teologii moralnej. Polemika teologiczna jest tu ukryta: przy wyjaśnianiu problemu zbawienia np. omówiono jedynie niebo i piekło, pominięto natomiast całkowicie kwestię czyśćca: *Неба ли? или пекла? …Щожъ себѣ от того двойга избираемъ*? [SS.1772: 14]. Zacieranie różnic, obok tendencji odwoływania się do tradycji greckiej, może świadczyć o rosnących wpływach prawosławia na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej pod koniec XVIII wieku.

Potwierdzają to teksty, w których wyraźnie zaznacza się zmieniająca się sytuacja społeczno-polityczna w końcu XVIII wieku. Prawosławie nie było jedynym zagrożeniem dla Kościoła unickiego: widziano je także ze strony innowierców, co przejawia się w interpretowaniu budowy szkół dla innowierców jako grzechu (Cz.1776: 6v–7), przy zachowaniu jednak (jako pozostałość polskiej tolerancji XVI–XVII wieku) poszanowania różnorodności narodowej (Cz.1776: 10) i (paradoksalnie?) – wyznaniowej (konieczność respektowania świąt kalendarza juliańskiego i gregoriańskiego). Zagrożenia polityczne wywoływały już od I połowy XVIII wieku potrzebę dokonania reform zarówno w systemie



Fot. 10. Z wykładu o wiarach z nauki na niedzielę 4 po Zesłaniu Ducha Świętego (SS.1772: 306 i nast.)

sprawowania władzy, jak i jej wykonywania (realizacji obietnic składanych podczas wyboru/przyjęcia urzędu, por. Cz.1776: 8v). Jest to jednak obszar kultury politycznej, a nie omawianej w tym rozdziale kultury religijnej.

Kultura religijna vs. kultura ludowa

Mimo prowadzonej wiele wieków akcji misyjnej, przesądy, wiara w istoty i czynniki nadprzyrodzone i związane z nimi różnego rodzaju gusła były w XVIII wieku powszechne w całej Europie. Nie wyróżniała się na tym tle Rzeczpospolita, w tym zwłaszcza słynące ze szczególnej „ezoteryczności" jej wschodnie Kresy, w lasach których – zgodnie z krążącymi legendami, utrwalonymi ze szczególnym pietyzmem w literaturze Romantyzmu – licznie zamieszkiwały rusałki, upiory, topielice, wilkołaki i inne. Przyczyny popularności wiary w różnego rodzaju przesądy ustalić jest dość łatwo: dawały nadzieję na możliwość oszukania losu, a przynajmniej na manipulację przeznaczeniem. Potwierdzają to np. odręczne notatki pisane na marginesach kart lub interfoliowanych stronach kalendarzy (zawierających przecież liczne prognostyki), typu: *1856… zaczął się Rok służący Juli...* [38].

Wspomnianą problematykę odzwierciedlają ruskojęzyczne druki bazyliańskie, a problematyka czarów wraca w tekstach wielokrotnie, między innymi przy okazji omawiania problemów związanych z interpretacją Dekalogu. Szeroki wykład na temat zabobonów różnego rodzaju przedstawiono przy okazji objaśnienia grzechów przeciw pierwszemu przykazaniu, które są rozpatrywane w tym samym kontekście co bałwochwalstwo, a słowa te uznawane są wręcz za synonimiczne: oddawanie czci nie Bogu, ale bałwanom: słońcu, gwiazdom, księżycowi i innym rzeczom. Szczegółowy ich wykaz zamieszczono na przykład w *Czynie jerejskoho nastawlenija…* 1776: *чари, гусла, характеров ношенїе, записованїе себе дїаволомъ, оудаванїяся до бабъ, кушенїе, на стрелбѣ присяганїе, оуроковъ злаванїе, […], шептанїе, замовенїе, вѣщба, ворожби, […], молитвы забобонныя, чарнокнижство, […] вѣрованїе сномъ* (Cz.1776: 38). W efekcie – wszystkie wymienione „niemiłe Bogu" czynności typu: czary, gusła, „charakterów noszenie", zapisywanie się diabłom (zawieranie paktu z diabłem),

[38] W egzemplarzu kalendarza: Gimnazy Lewicki, *Kalendarz polski y ruski co do świąt nieruchomych polskich y ruskich... na lat 231... wyrachowany...*, Poczajów 1775, BUW. 021572. Por. Joanna Getka, *Polskojęzyczne druki bazyliańskie*…, op. cit., s. 193.

udawanie się do bab-czarownic, kuszenie, zwyczaj przysięgania „na strzelbie" (zgodnie z wierzeniami – w pobliżu naładowanej strzelby, która jeśli dochodzi do krzywoprzysięstwa miała wystrzelić i trafić kłamcę), zamowy, wieszczby, wróżby i inne (por. też: SP.1722: 104v–106, POST.1745: 106–107, BN.1756: 96–97v, N.1768: 113) są zarazem znakomitym materiałem kulturoznawczym dotyczącym praktyk ludowych w XVIII wieku.

Do zabobonów zaliczano także „szepty". Obejmują one leczenie chorób, układanie węgli (wróżenie z węgli), używanie wody nieświęconej, rozpowszechnianie nieprawdziwej informacji o cudach („cuda nieprawdziwe za prawdziwe uważanie") (N.1768: 113). Przeciwko zabobonom miały świadczyć przykłady z opowieści Jana Złotoustego o wierzących babom-czarownicom czy o tym, jak czary szkodzą szczęściu ludzi. Drobiazgowość charakterystyki tematu potwierdza, że problematyka zabobonów i wiary w *корчемнаго Бахуса..., вѣсолого Купалу..., гнѣвного Марса,... Венеры нечистой оучень и наслѣдникъ* (SS.1772: 289) stanowiła priorytet w regularnej pracy z wiernymi. W tekstach zabobon jest piętnowany często z odrobiną humoru, co świadczy o znakomitej znajomości wiernych i ich problemów przez bazyliańskich kaznodziejów oraz o ich kunszcie oratorskim, polegającym na umiejętności burzenia barier komunikacyjnych między nimi a wiernymi: *То оуже се есть (скажете) не по нашему но противное? Обаче пождѣте мало, стойте, несмушайтеся, я васъ потѣшу. И хочь то ваше колядованїе, щедрованїе, новолѣтованїе потроху еще воняетъ забобонами, менша еднакъ з' тымъ: и я вамъ буду нынѣ щедровати* (SS.1772: 7).

Charakterystyka grzechów przeciw pierwszemu przykazaniu potwierdza zarazem silną w XVIII wieku wiarę w moc czarodziejów, którą otrzymują dzięki pośrednictwu szatana. Znając materię rzeczy tajemnych, mogą zesłać na ludzi choroby albo niedobry los, bądź przeciwnie: wrócić zdrowie chorym.

Wróżbiarstwo to dane wróżbicie od diabła „prorokowanie niepewne" o rzeczach przyszłych albo niewiadomych, których sam szatan dochodzi ze słońca, gwiazd, księżyca, elementów doświadczenia i naszych inklinacji. Ta definicja jest uzupełniona o informację na temat sposobów zgadywania rzeczy ukrytych lub przyszłych: przez lanie ołowiu, wosku, jajka, przez zgadywanie z ksiąg itp. (N.1768: 113). Wróżbiarze używają diabelskich sztuczek (np. przy wykorzystywaniu pałeczki odkrywają jakiś skarb, albo skradzioną rzecz). Polecają się szatanowi,

a wówczas szatan lepi sobie ciało z powietrza albo pojawia się w ciele jakiejś opętanej osoby (SP.1722: 114v, POST.1745: 118, BN.1756: 107v).

Problematyka ta pojawia się także we fragmentach dotyczących sakramentu spowiedzi. By ułatwić pracę spowiednikom, redaktorzy tekstów podpowiadają przykładowe problemy, które należy ustalić z przystępującym do spowiedzi. Wśród nich pojawiają się pytania o wiarę w sny czy oddawanie się czarom: *Ежели когда не о(т)дававъ себе дїаволу, Ежели мимо Б[о]га, не оудавался когда въ бѣдахъ, до чаровъ, забобоновъ*? (Cz.1776: 3v), *Ежели имѣлъ обычай часто и за кождимъ словомъ присягатися?* (Cz.1776: 3v), *Ежели того научавъ другихъ, или радилъ?* (Cz.1776: 3v), *Ежели въ забобоны не вѣровалъ, яко то ѣдучи, или идучи съ порожнѣмъ переходъ: песъ перебѣгъ: птахъ перелетѣвъ: Вѣровалъ, щоснилося: постивъ, хотячи довѣдатися о пришлихъ рѣчахъ?* (Cz.1776: 3v–4).

Koncentrując się podczas spowiedzi na zabobonach, zakonnicy ostrzegali przed nimi, piętnowali je bądź też odwodzili swoich wiernych od szkodliwych procedur, przypominając, że są one karalne. Kara za nie mogła być dwojaka: duchowa – grzech (do utraty zbawienia włącznie) i cielesna – w tym najwyższy jej wymiar. W tym kontekście analizowany jest na przykład problem chrztu dziecka ciężarnej skazanej na śmierć za czary. Gdy kobieta w ciąży jest osądzona na śmierć za czary albo inne przestępstwo – wykonanie wyroku należy odroczyć, a po porodzie wykonać (SP.1722: 11v, POST.1745: 9v, BN.1756: 9).

Analizowane teksty świadczą ponadto o skali problemu czarów. Różnego rodzaju szamani, babki, wróżbiarze i inni ludzie obdarzeni wyjątkowymi mocami byli na tyle silnie „zakotwiczeni" w kulturze XVIII-wiecznych wschodnich prowincji dawnej Rzeczypospolitej, że przy wymienianiu różnego rodzaju zawodów, którym nie należy się opłata za świadczone usługi, wymieniani są właśnie czarodzieje (SP.1722: 114v, POST.1745: 118, BN.1756: 107v).

W kontekście wiary w czary warto wspomnieć jeszcze o ciekawym przenikaniu się tradycji ludowej z ustawodawstwem kościelnym i świeckim. Zgodnie z przekazem teologii moralnych, podejrzenia o kontakty z czarownikami mogły być podstawą wydziedziczenia dzieci (SP.1722: 110v, POST.1745: 110, BN.1756: 101v), zaś czary (na równi z grzechem śmiertelnym) uznano za przyczynę nieuleczalnej impotencji, – co miało kluczowe znaczenie w odwiecznej trosce o podtrzymanie rodu (SP.1722: 83, POST.1745: 82, BN.1756: 74). Także przy omawianiu sakramentu małżeństwa z kolei odnotowano, że jedną z przyczyn, dla

których można opuścić obowiązkowe zapowiedzi przedślubne jest obawa, że na któregoś z narzeczonych rzucono czar (SP.1722: 79, SP.1732: 79, POST.1745: 84v, BN.1756: 66v). W związku z powyższym pojawia się pytanie, czy prawo (np. prawo dziedziczenia) odzwierciedlające wierzenia ludowe nie stwarzało pola do nadużyć w praktyce jego stosowania. Podobnie można rozpatrywać otwartą przez teologię furtkę do zerwania zaręczyn: strach przed magią i trudne do zdiagnozowania opętanie mogły służyć jako pretekst do usunięcia kandydata niemile widzianego w rodzinie.

Fragmenty opisujące rozmaite przesądy XVIII-wiecznego społeczeństwa Rzeczypospolitej należy badać w kontekście ówczesnego stanu wiedzy i potrzeb odbiorcy, a odbiorcą tym było społeczeństwo kresowe, niezbyt wykształcone, podatne na różnego rodzaju przesądy i legendy, wierzące w magiczny świat, współistniejący z naszym. Aby dotrzeć do tego odbiorcy, należało się posługiwać tymi samymi kodami kulturowymi. Dzięki temu bazylianie stali się pośrednikiem między dzisiejszymi badaczami a XVIII-wieczną kulturą „potoczną".

Kultura społeczna – tożsamość kulturowa

Znaczenie teologii moralnych, regulujących sferę życia duchownego wiernych, wykracza poza problematykę religijną. Kultura religijna ściśle przeplata się z kulturą polityczną, społeczną, prawną czy – jak pokazano wyżej – ludową społeczeństwa. Liczne odniesienia do wymienionych „podkultur" znakomicie oddają XVIII-wieczną rzeczywistość.

W tym kontekście szczególnie warto podkreślić, że na marginesie rozważań na temat praw boskich, polsko- i ruskojęzyczne wydania teologii moralnej charakteryzowały pojęcie wynikającego z nich prawa naturalnego, m.in. znaczenie umowy jako podstawowego czynnika w hierarchii wartości społecznych. Jest to przyczyna szczegółowego opisu kontraktów – zobowiązań zwyczajowych[39], których rodzaje i zasady funkcjonowania mieli opanować duchowni. Ich zadaniem było

[39] Barbara Skinner, *Wartości społeczne Kościoła unickiego w XVIII wieku*, op. cit., s. 207. W podręczniku Koronczewskiego kontraktom, ich rodzajom i warunkom koniecznym do ich spełnienia, poświęcone jest ¼ książki, co świadczy o wadze, jaką przykładano do wzajemnych zobowiązań. Por. Antoni Koronczewski, *Theologia moralna*…, op. cit.

następnie przekazywanie wiedzy o nich wiernym przygotowującym się do przyjęcia sakramentów, m.in. małżeństwa. Umową, w świetle tych wydań był zarówno wspomniany sakrament małżeństwa, jak i pożyczki, weksle, akty darowizn, testamenty i in. W wydaniach teologii moralnej odwołując się do poszanowania prawd Dekalogu, kładziono nacisk nie tylko na poszanowanie cudzej własności („nie kradnij"), przestrzeganie prawa w ramach umów międzyludzkich, ale również na wynikającą z nich konieczność sprawiedliwego przebiegu sądów dzięki etycznie postępującym sędziom i uczciwie zeznającym świadkom (według przykazania: „nie dawaj fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu").

Tego typu zapisy, rozpowszechniane następnie przez duchownych Kościoła unickiego wśród wiernych mogły wpływać na formowanie się późniejszego społeczeństwa obywatelskiego. Inny kierunek rozwoju społeczeństw utrwalały teologie prawosławne, stawiające na umocnienie władzy absolutnej m.in. poprzez podporządkowanie posłusznych obywateli aparatowi państwowemu. Należy zatem podkreślić, że teksty te kreowały w pewnym stopniu również późniejsze stosunki społeczne (posłuszeństwo obywatelskie w Rosji versus późniejsze społeczeństwo obywatelskie na ruskich ziemiach dawnej Rzeczypospolitej.

Ze względu na zróżnicowanie wiernych tak pod względem wykształcenia, jak i wieku oraz płci, teologie i poradniki dla duchownych miały uwrażliwić jerejów, mających na co dzień kontakt z wiernymi na różnego rodzaju problemy komunikacyjne. Szczególnie istotne było to w przypadku sakramentu pokuty. Radzono, by inaczej postępować z kobietami, z założenia bardziej wstydliwymi, inaczej z dziećmi, nie zawsze rozumiejącymi przyczynę grzechu (BN.1756: 34v-38, BN.1787: 59–73v). W przypadku osoby niewykształconej i nieznającej formuł sakramentu sugerowano pomoc poprzez zadawanie pytań pomocniczych. Pytania te, dotyczące między innymi stosunku do ubogich (kwestie pogardy), brania lichwy, oszustwa przy umowach, szacunku do innych ludzi, w tym szczególnie starszych, reakcji na nieszczęście innych (SP.1722:42–42v, Cz. 1776: 8v–12) są kolejnym świadectwem roli Kościoła unickiego w tworzeniu społeczności lokalnych.

O poszukiwaniu własnych wartości świadczą też fragmenty ruskojęzyczne w trebnikach bazyliańskich. Dają one świadectwo obecności języka prostego w Kościele unickim na długo przed wprowadzaniem go do liturgii. Choć miało to charakter utylitarny, służąc świadomemu uczestnictwu w obrzędach religijnych, to ich zamieszczenie w tekstach w for-

mie drukowanej zwiększało prestiż języka codziennej komunikacji grekokatolików, co niewątpliwie wpływało na wzmocnienie ich tożsamości.

Osobne miejsce w kształtowaniu tożsamości kulturowej grekokatolików zajmują ruskojęzyczne pieśni religijne. Ich rolą jest wzmocnienie świadomości przynależności do wspólnoty religijnej, ale mają także wartość wychowawczą[40]. Kształtując właściwe postawy moralne, formowały jednocześnie odrębną tożsamość kulturową unitów. Druk pieśni ruskojęzycznych świadczył bowiem o bogactwie kultury własnej, unaoczniał możliwości języka ruskiego, jako adekwatnego do potrzeb literatury. Ówczesny język ukraiński, będący jednym z języków wydań bazyliańskich, urastał do rangi języka równorzędnego uznanym już językom literackim. Dzieła wydane w języku ruskim przygotowywały grunt pod późniejsze odrodzenie kultury i literatury ukraińskiej, a także XIX-wieczne ruchy narodowotwórcze. W tym kontekście warto podkreślić, że wiadomości historyczne czerpane z pieśni dawały świadomość wielowiekowej wspólnoty katolików wschodnich i zachodnich, funkcjonujących w ramach jednego państwa. W tym ujęciu *Корона Полска, съ великимъ Княжствомъ Литовскимъ* (pieśń: *О Пре[чи]стѣй Д[е]вѣ Б[огороди]цѣ въ Іконѣ Почаевской*), jest dobrem wspólnym, państwem chrześcijańskim, które stawiało czoła nawale tureckiej czy powstaniom (np. Chmielnickiego). Stąd wniosek, że religijne pieśni bazyliańskie, mają też wyraźny podtekst związany z umacnianiem patriotyzmu lokalnego (Wołyń, Poczajów), a także wspólnoty państwowej.

XVIII-wieczne realia społeczno-kulturowe

Dzięki dużej roli religii w życiu publicznym analiza tekstów o charakterze religijnym daje pewne wyobrażenie na temat życia „poza murami klasztornymi". Przy okazji charakterystyki różnych obrzędów chrześcijańskich pojawiają się informacje na temat obrzędów świeckich („grażdańskich, mirskich"), wśród których wymieniono: poświęcenie carów, tronu, skiptra (berła), ubiorów, flag i urzędów świeckich (N.1768: 256v). Stanowią one podstawę wiedzy na temat ówczesnych zachowań, rozrywek, codziennych czynności czy wręcz stereotypów związanych ze sposobem spędzania czasu przedstawicieli poszczególnych stanów.

[40] Szerzej: Andrzej Nyderek, *Wychowawcza rola polskiej pieśni religijnej*, Bydgoszcz 2010.

Wyliczenie grzechów, jakie popełniają przedstawiciele różnych warstw społecznych (*панове, шляхта въ дни святыя бавячися на вловахъ. Невѣсты и дѣвицы ранній часъ бавячи на строяхъ, купцы на рахункахъ дни святыя проважаючи, ремесники и простіи чрез' пїянство, или роботы въ дни святыя* [N.1768: 128]), daje przy okazji obraz zachowań piętnowanych społecznie. Dobrym tego przykładem są przywary zamieszczone w *Siemieniu słowa bożego*: *по домахъ шинковыхъ, въ корчемницахъ, пїянства, срамословїя, лихословїя, вшещенїе, и отятїе имѣнїи: въ селѣхъ злодѣйствія, крадежи, зависти, свари, чародѣйства: въ сопружествахъ поприсяглихъ обѣтовъ малженскихъ преступленїе: въ старыхъ лакомство, въ младыхъ пожотемъ оугожденїе* (SS.1772: 594) czy w *Czynie* (1776): *пїянство, танцѣ, […] бїенїе, […] бѣйка, раненїе, крадежъ, здирство, […] спѣванки* i in. (Cz.1776: 38). Sugerując wiernym, przystępującym do spowiedzi, by zastanowili się nad swoim zachowaniem: *Ежели кого ранивъ, окалѣчивъ, бивъ такъ, що ажъ хоровавъ съ того?* (Cz.1776: 12), *Ежели на поединокъ кого визивавъ? много разїй поединковавъ?* (Cz.1776: 12v), redaktorzy uświadamiają im zarazem brak akceptacji dla tych zachowań.

Piętnowane jest nadużywanie alkoholu, a liczne fragmenty na ten temat świadczą zarazem, że alkoholizm w XVIII wieku był poważnym problemem społecznym nie tylko wśród chłopstwa. W *Narodowiszczaniju* alkoholizm zakwalifikowano jako grzech łakomstwa oraz ukazano fatalne skutki działania alkoholu na człowieka, który m.in. nie tylko *nie pamięta jak do domu przyszedł, wygaduje bzdury lub słowa „wszeteczne", sługi, żonę, dzieci bije i wygania czy w końcu: to czyni, czego nie czyniłby po trzeźwemu* (N.1768: 250).

Podobną wiedzę daje analiza lektury poradników o charakterze świeckim. Także *Polityka świecka* umożliwia zidentyfikowanie szeregu zachowań, ale nieakceptowalnych w dobrze wychowanych kręgach. Wśród nich wymieniono obgryzanie paznokci, plucie, czy nieeleganckie wycieranie nosa: *Пазногти не обрѣзаніи и неумитіи носити гнусно есть, а потом огризати албо обрѣзовати при людяхъ честныхъ барзо непристойно* (PS.1770: 2), *Не чини великаго шуму витираючи носъ: до того заживай, хустки завше, а вичистивши носъ, не зазирай въ хустку* (PS.1770: 2v), *Не кихай, анѣ плюй пред другихъ* (PS.1770: 12).

Dzięki zamieszczonym w książce poradom można określić wzorzec zachowania „dobrze wychowanej" młodzieży w XVIII wieku.

W jej postawie i zachowaniu powinien wyrażać się szacunek; należało znać normy obowiązujące np. w prowadzeniu konwersacji z osobami równego sobie stanu, a także z przedstawicielami wyższych i niższych warstw społecznych: *Зъ особою високаго сана не прилично есть ити рѣвно, але потреба зоставатися на полъ крока за нею, такъ еднакъ, абы могла чути мову твою* (PS.1770: 7). Upowszechnienie zasad etykiety i dobrego wychowania prowadziło do podniesienia poziomu kultury społeczeństwa. Dawane wskazówki zakazujące opierania łokci na stole, mówienia z pełnymi ustami, picia rosołu z talerza, plucia pestkami owoców są w zasadzie uniwersalnymi zasadami etykiety obowiązującymi w naszej kulturze i obecnie.

Druki bazyliańskie zdradzają mentalność i zainteresowania anomaliami, różnego rodzaju tajemniczymi przypadkami części XVIII-wiecznego społeczeństwa, które nie odbiegają zresztą od sposobu myślenia również wielu współczesnych ludzi. Ze względu na to, że misjonarze musieli być gotowi do udzielenia odpowiedzi na najbardziej zaskakujące pytania, a z drugiej strony sami duchowni byli ciekawi dyskusyjnych kwestii, teksty ruskojęzyczne poruszają niekiedy, wydawałoby się, tematykę drugorzędną. Roztrząsany jest na przykład problem możliwości udzielenia ślubu hermafrodycie, człowiekowi, który – jak tłumaczono – ma zarazem członki wstydliwe płci męskiej i żeńskiej (SP.1722: 80v, POST.1745: 76, BN.1756: 68v). Omawiane są i inne specyficzne kwestie, ilustrowane przykładami z dalekich krajów, m.in. z Hiszpanii, gdzie ponoć zamężne i posiadające dzieci niewiasty z niewyjaśnionych przyczyn, zamieniają się w mężczyzn (SP.1722: 80P–80v, POST.1745: 76, BN.1756: 68v). W takich sytuacjach – jak tłumaczono – kobieta może odejść od małżonka i założyć nową rodzinę z kobietą. Jak twierdzono, w wielu takich rodzinach były nawet dzieci. Ciekawym elementem językoznawczo-kulturoznawczym może być również wskazany wśród grzechów przeciwko przykazaniu „Nie cudzołóż" proceder *bestialstwa* (SP.1722: 113, SP.1732: 100v), określany w późniejszych edycjach jako: *скотоложство* (POST.1745: 110, BN.1756: 104) definiowany jako spółkowanie z bestią, czy spółkowania z diabłem w ciele mężczyzny, co czynią czarownice (SP.1722: 113, SP.1732: 100v, POST.1745: 115, BN.1756: 102).

Analizowane druki unaoczniają przy okazji ciężką pracę bazylianów nad racjonalizowaniem pewnych zachowań. Należała do nich surowa przestroga przed korzystaniem z porad lekarzy-konowałów, grzechem było także leczenie ludzi bez odpowiednich kompetencji: *Ежели*

Докторъ не бывши оучоный, или не порозумѣвши первѣе хоробы, одважався давати прескрипцїю для хорого? (Cz.1776: 12v). Ewidentnie, stanowiło to nawiązanie do potępiania działalności szeptunek i znachorek, których działalność rozpatrywano jako grzech przeciw pierwszemu przykazaniu.

W tym kontekście należy również wspomnieć o sytuacji demograficznej i wysokiej śmiertelności zarówno wśród dzieci, jak i rodzących kobiet. Rzeczpospolita końca XVIII wieku była z jednej strony krajem o imponujących wskaźnikach przyrostu naturalnego (w latach 1772–1791 wyniósł ok. 20 proc.[41]), z drugiej zaś odsetek dzieci, które dożyły w zdrowiu dorosłości był mały. Według ustaleń badaczy, średnia długość życia w Polsce w XVII–XVIII wieku wynosiła ok. 22 lata (kobiet – 22,3 lata, mężczyzn zaś – 21,8), a wieku rozrodczego dożywało około 35 proc. populacji[42]. Bazylianie, cieszący się opinią znawców sztuki medycznej, a zatem świadomi pozytywnego wpływu naturalnego karmienia na system odpornościowy niemowląt, sugerowali matkom karmienie dzieci do trzeciego roku życia (SP.1722: 111). Warto też wspomnieć o zakazie dawanym matkom, by nie spały w łóżku z dziećmi, ze względu na przypadki uduszenia dziecka (N.1768: 145v).

W związku z wysoką śmiertelnością matek, roztrząsane są liczne problemy związane ze chrztem w konkretnych sytuacjach: np. jak dokonać chrztu dziecka, kiedy matka nie może go z jakichś przyczyn urodzić lub umrze podczas porodu lub w końcowej fazie ciąży. Nie pominięto problemów szczególnych, choć zapewne cieszących się zainteresowaniem społeczeństwa, np. chrztu bliźniąt syjamskich. Sugerowano, że jeśli urodzi się dziecię z dwoma głowami, trzeba je obie polać wodą. Jeśli zaś jedna głowa byłaby ludzka druga zwierzęca, też należy ochrzcić obie, przy pierwszej wypowiadając normalną formułę, przy drugiej zaś *крещается рабъ Б[о]жїй (ежели требуешъ крещенїя), въ имя О[т]ца и С[ы]на и С[вя]того Д[у]ха. Аминь* (SP.1722: 11, POST.1745: 10v, BN.1756: 9v). Świadomość degeneracji

[41] Emanuel Rostworowski, *Historia powszechna. Wiek XVIII*, Warszawa 1977, s. 21.

[42] Por. Bohdan Papużyński, *Ludność Brzeżan w XVII–XIII w.*, „Przegląd Demograficzny Polski", 9/1976; I. Gieysztorowa, *Rodzina staropolska w badaniach demograficznych,* [w:] *Społeczeństwo staropolskie*, A Wyczański (red.), t. II, Warszawa 1979, za: Ludwika Ślękowa, *Muza domowa. Okolicznościowa poezja rodzinna czasów renesansu i baroku*, Wrocław 1991, s. 59, 80.

genetycznej potomstwa osób spokrewnionych była przyczyną zakazu udzielania ślubów w obrębie najbliższej rodziny: pokrewieństwo do czwartego pokolenia uniemożliwiało przyjęcie sakramentu (SP.1722: 84, POST.1745: 79, BN.1756: 70).

Teksty te przekazują istotne informacje o chorobach i ich nazwach w XVIII wieku: wśród czynników usprawiedliwiających zerwanie zaręczyn jest między innymi fakt zachorowania przez jednego z narzeczonych na jakąś chorobę, szczególnie zaś: paraliż, trąd (prokaza), ospę, chorobę francuską (czyli: kiłę), kaduka (padaczkę[43]), zawroty głowy i inne (SP.1722: 78v, POST.1745: 73v, BN.1756: 67). Czytelnik ruskojęzyczny miał też szansę poznać sposoby, jak się przed nimi uchronić, co było niezbędne, zważywszy na oddalone od innych siedzib położenie gospodarstw, a co za tym idzie utrudniony dostęp do porad medycznych. Podawano metody leczenia chorób w zasadzie nieuleczalnych, co zapewne przynosiło nadzieję, a zarazem chroniło przed paniką. Proponowane sposoby walki z dżumą sprowadzały się w zasadzie do profilaktyki: wzmocnienia organizmu (np. przez zażywanie czosnku) oraz dbania o higienę i podnoszenia świadomości wagi jej utrzymywania (KG.1788: 72–73). Z drugiej strony szeroko omawiano choroby mniej groźne dla życia, ale częste i uciążliwe, m.in. czyraki (KG.1788: 85), pryszcze i owrzodzenia na twarzy (KG.1788: 86), załamanie nerwowe człowieka, *który niedawno oszalał* (KG.1788: 84).

Porady dotyczące pomocy w leczeniu zwierząt dają wyobrażenie o ówczesnym stanie wiedzy na temat chorób zwierząt i sposobów ich leczenia. Obok najgroźniejszej dla XVIII-wiecznych gospodarzy, wyrządzającej ogromne straty nosacizny (KG.1788: 10), choroby powszechnej w XVII–XX wiekach w większości krajów świata, obecnie prawie nie występującej na kontynencie europejskim[44], wymieniano najczęściej bielmo oka, paskudnika (choroba oczu, narośl), myszy końskie (narośla i zgrubienia występujące także w gardle) (KG.1788: 25–27), kolki zwierząt, parchy, wszy, robaki (KG.1788: 48–63). Większość z dawnych porad jest wątpliwa z punktu widzenia skuteczności (tym bardziej, że na przykład na nosaciznę nie ma lekarstwa do tej pory,

[43] Zygmunt Gloger, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, Warszawa 1901, t. II, s. 303.

[44] Krzysztof Lasocki, Anna Roszkowiak, *Nosacizna i melioidoza – zapomniane, a ciągle groźne choroby*, Wojskowy Instytut Higieny i Epidemiologii, http://cresz.wp.mil.pl/plik/file/Nosacizna.pdf (dostęp: styczeń 2017).

a chore osobniki są eliminowane[45]), świadczy jednak o tym, że chęć pomocy zwierzętom była w XVIII wieku ogromna i gospodarze byli gotowi sięgać po nawet najbardziej nieprawdopodobne sposoby.

Osiemnastowieczni gospodarze musieli umieć sobie radzić w przypadkach innych kataklizmów: pożarów (KG.1788: 96), ataków dzikich zwierząt (KG.1788: 69) i klęsk żywiołowych. Duże straty przynosiły plagi szarańczy, gąsienice w uprawach kapusty (KG.1788: 79), myszy w stogach siana (KG.1788: 87), szkodniki drzew owocowych, KG.1788: 88). Analiza druków o charakterze poradnikarskim pozwala zrekonstruować kalendarz gospodarski i prac sadowniczych na wiosnę i na jesieni KG.1788: 89). Jest to również znakomite źródło wiedzy o stosowanych metodach gospodarskich, związanych z zaopatrzeniem (łowienie ryb, raków itp., KG.1788: 80) oraz przechowywaniem produktów (KG.1788: 90, 94) i in.

Przekazywana na marginesie kwestii obrzędowo-liturgicznych wizja funkcjonowania społeczeństwa i ładu społecznego, jak również proponowany w tekstach ruskojęzycznych wzorzec stanowią spójny program społeczny, promujący postawy moralne propagowane przez inteligencję XVIII wieku[46]: szacunek dla starszych, ale też i opiekunów – panów (starszych od siebie urzędem). Widoczna jest tendencja do utrzymania istniejącego porządku społecznego (z utrzymaniem jego hierarchii i silnej roli Kościoła), ale z uwzględnieniem uczciwych i opartych na wzajemnym szacunku relacji między przedstawicielami poszczególnych stanów, grup wiekowych i płci. Stąd np. zalecenie, by w kontaktach codziennych bardziej słuchać duchownych („bo są bliżsi Bogu") niż świeckich, bardziej pobożnych niż niepobożnych, ojca niż matki, dzieci niż krewnych, krewnych niż niespokrewnionych, chrześcijan niż niewiernych, życzliwych niż nieżyczliwych (N.1768: 132).

Przy okazji charakterystyki czwartego przykazania: „czcij ojca swego" podkreślano, że pod groźbą utraty posagu czy spadku nie wolno podnosić ręki na rodziców, krzywdzić ich, stawać na rozprawie jako świadek przeciw rodzicom, starać się o śmierć rodziców, nie ręczyć za rodziców w więzieniu, psuć łoże (poprzez kazirodztwo) i in.

[45] Ibidem.

[46] Tego typu książki również drukowali bazylianie, por. [Franciszek Stanisław Kostka Czapski], *Myśl szczera jak bydź dobrym mężem y oycem, każdemu z powołania swego przystoi*, Supraśl 1787.

(SP.1722: 110v, SP.1732: 97v, POST.1745: 111, BN.1751: 128v, BN.1756: 102v, BN.1787: 137v, Cz.1776: 11v, P.1771: 183 i nast.). Objaśnia się, że przez „ojca" należy rozumieć nie tylko biologicznego rodzica, ale wszystkich przełożonych: pana, gospodarza, króla, naczelnika i ogólnie każdego starszego, bardziej doświadczonego czy wyższego rangą oraz statusem społecznym. Rozszerzona interpretacja przykazania (we współczesnych katechizmach bywa ono na ogół tłumaczone dosłownie, jako konieczność oddawania szacunku rodzicom i ludziom starszym), świadczy o konsekwentnym przekazywaniu przez bazylianów nauki społecznej opartej na zasadach Dekalogu.

Samo prawo moralne nakazuje starszych pod karą grzechu śmiertelnego słuchać, troszczyć się o nich i ratować w potrzebie (N.1768: 132, Cz.1776: 8v-10, Cz.1776: 38v). Sługom nakazuje się miłość, wierność, szacunek i posłuszeństwo w stosunku do panów (SS.1772: 389, 392), jako że *они суть надъ ними старшїи, ежели не лѣтами, то оурядомъ и честностїю* (SS.1772: 390). Zastrzega się jednak wyraźnie, że poleceń należy słuchać krytycznie: nie jest grzechem niewykonanie poleceń sprzecznych z Dekalogiem i etyką chrześcijańską: *все тое повиненъ слуга и подданый исполнати, що либо кажетъ господарь или Панъ праведное и доброе: когда же росказуетъ що правѣ сопротивное, или слое що, а еще такое, которое и ностехъ можетъ быти добрымъ, якъ на прыкладъ: красти, розбивати, отмщати, и прочая симъ подобная, тогда слухати и повиноватися въ томъ не повиненъ слуга и подданый* (SS.1772: 392, też: SP.1722: 110v, SP.1732: 97v, POST.1745: 111, BN.1751: 128v, BN.1756: 102v, BN.1787: 137v, N.1768: 132). Niezależnie od propagowania szacunku do samego siebie, dbałości o własne życie i karierę, nakazuje się jednocześnie troskę o osoby publiczne: hetmana, króla czy biskupa (N.1768: 104), co świadczy o dążeniu do umacniania wspólnoty państwowej.

Warto podkreślić, że problematyka obowiązków dzieci – rodziców/panów – sług rozpatrywana jest niejako symetrycznie, kwestie obowiązków obu grup względem siebie charakteryzowane są równolegle na zasadzie obowiązków dwustronnych. Wśród obowiązków opiekunów obok kwestii wychowawczych, ze szczególnym naciskiem na naukę dzieci/podopiecznych pokory, nauki chrześcijańskiej (SP.1722: 110v, SP.1732: 97v, POST.1745: 111, BN.1751: 128v, BN.1756: 102v, BN.1787: 137v, Cz.1776: 38v), nakazywano godne traktowanie dzieci – podopiecznych, a kategoryczny zakaz łajania ich sprośnie, nazywając

psem, szaleńcem, diabłem (*псомъ дїаволомъ шалїонымъ называти*) znakomicie oddaje zarazem XVIII-wieczne realia obyczajowe (SP.1722: 111). W wydaniu *Siemienia słowa bożego* podkreślano dodatkowo, że pański obowiązek dbania o sprawy cielesne i duchowe swoich sług, czyli nauczanie i wychowywanie, polega także na dawaniu im swoim postępowaniem dobrego przykładu oraz na trosce o zdrowie podwładnych (SS.1772: 384). W podobnym kontekście należy rozpatrywać dany mężom nakaz szanowania swojej żony, pozwalania jej na czynienie rzeczy pożytecznych i zakaz bicia jej (SP.1722: 111, SP.1732: 98v, POST.1745: 112, BN.1751: 129, BN.1756: 102v, BN.1787: 139v-140).

Rodzice mieli obowiązek utrzymywać dzieci, a pannom, nawet tym z nieprawego łoża, dawać posag, jeśli wstępuje do zakonu lub wychodzi za mąż. Do obowiązków rodziców i panów odniesiono także uczciwe rozliczanie się za pracę i to (co podkreślano) za cały czas tej pracy, wliczając różne nagrody, które się za nią należą, jak również niezmuszanie do pracy w święta itp. (N.1768: 139v–140). W tym kontekście warto zaznaczyć, że rozróżniano święta kalendarza katolickiego rytu zachodniego i wschodniego oraz sugerowano, by każdy mógł świętować zgodnie ze swoją tradycją: *не годится Русиновъ въ свята ихъ до роботы примушати: въ свята же Полскїи, Русини могутъ робити по ученїю Б[о]гослововъ* (Cz.1776: 9v–10).

W bazyliańskiej wizji stosunki i zależności społeczne miały być dwustronne, z poszanowaniem praw i obowiązków obu stron. Jest to szczególnie ważne w kontekście wspomnianego już wyżej znaczenia analizowanych tekstów dla formowania podwalin późniejszego społeczeństwa funkcjonującego na zasadzie umowy społecznej, nie zaś kultu suwerena – cara.

Kultura prawna

Zgodnie z przekazem teologii moralnych, przestrzeganie zasad Dekalogu umożliwiało również egzekwowanie prawa. Prawo boskie wspiera prawo ludzkie, chrześcijańskie. „Cnoty" w pełni odnoszą się do realiów życia codziennego: składanie fałszywych zeznań np. jest zatem grzechem w świetle ósmego przykazania „nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu" (SP.1722: 116v, SP.1732: 104, POST.1745: 120, BN.1751: 137, BN.1756: 109, BN.1787: 150, P.1771: 183 i nast.). Fałszywie składający zeznania świadkowie grzeszą według redakto-

rów *Narodowiszczanija*… poczwórnie: przeciw Bogu, „ziemskiemu" sędziemu, którego oszukują, przeciwko oskarżonemu, któremu czynią krzywdę i w końcu przeciw całej Rzeczypospolitej, bo nie dbają o jej jedność. Przyczyna składania fałszywych zeznań: pieniądze, strach, „na trunek łakomstwo" nie jest tu istotna (N.1768: 161v–162). Niegodziwe jest również krzywoprzysięstwo w celu uwolnienia bliskiej osoby lub siebie samego (N.1768: 121v).

Dodatkowo, w tekstach pojawia się materiał realioznawczy, odnośnie rodzajów sądów i rodzajów kar praktykowanych w XVIII-wiecznej Rzeczypospolitej. Wymienione w *Czynie* modlitwy odmawiane przed wykonaniem kar są zarazem wręcz naturalistycznym opisem ich samych. Wśród kar wymieniono ścięcie głowy (poprzedzone zawiązaniem oczu, odsłonięciem szyi), powieszenie (z pełnym napięcia czasem podchodzenia do szubienicy i spostrzeżeniem, że nie każdy umiera zaraz po wykonaniu wyroku; niektórzy skazańcy żyją jeszcze jakiś czas i cierpią dłużej), zastrzelenie: zgodnie ze zwyczajem wojskowym (ognistymi-rozpalonymi strzałami), łamanie kości, ze szczegółowym wyliczeniem poszczególnych etapów kary (tj. łamania każdej części ciała, poczynając od nóg w górę: łamanie prawej nogi, następnie lewej, potem lewej i prawej ręki, w końcu klatki piersiowej), rozrywanie rozpalonymi kleszczami i obdzieranie ze skóry, spalenie na stosie, ćwiartowanie, wleczenie skazanego na miejsce kaźni i in. (Cz.1776: 40–90).

W kontekście charakterystyki funkcjonowania sądów należy zauważyć, że zamieszczenie tego typu informacji mogło być powodowane brakiem wiedzy o prawie i sądach wśród społeczeństwa ruskojęzycznego, które – podobnie jak polskie – sądziło się bardzo często. Bazylianie wydawali równego rodzaju pomoce i poradniki w tej kwestii, ale raczej w języku polskim[47]. Czytelnik ruskojęzyczny mógł

[47] Tomasz Umiastowski, *Supplement do sądowego procesu Tak dla Korony iako i Litwy. z Konstytucyi teraźniejszego Seymu Grodzieńskiego 1784 tyczących się Sądowego Processu uformowany. Zawiera w sobie Konstytucye Decreta Executionis, Warunek dla Wielkiego X.Litt.: Przystosowanie resztuiącey Ustawy do Decretów Executionis. Proces Litewski, Skasowanie Rezolucyi z Razy. Konsyliarze Rady na Departamenta podzieleni. Komissarze Komissyi Skar: Oboyga Narodów*, Supraśl 1784; Umiastowski Tomasz, *Sądowy proces Czyli Sposób Prawowania się w Trybunale Y Wszystkich Subselliach W.X.L. Poprawiony i znacznie pomnożony Przydatkiem Suplementu w któym się zawiera Zbiór Konst: Nouvelle Legis od początku panowania Nayasnieyszego Stanisława Augusta. Do ostatniego Seymu 1784. Tudzież Series Marszałków W. Trybunału G W.X.L. z wyrażeniem zacniejszych niektórych przypadków do Trybunału stosujących się. Edy-*

więc znaleźć podstawowe informacje na temat funkcjonowania sądów świeckich w księgach o charakterze religijnym. Zgodnie z ich przekazem sąd jest czworaki: ordynarny (należy do zwykłego sędziego), komisarski (z pozwolenia sędziego), przypadkowy (np. sądzenie Niemca w Polsce według polskiego prawa), przyjacielski (za zgodą dwóch stron) (SP.1722: 116v, SP.1732: 104, POST.1745: 120, BN.1751: 137, BN.1756: 109, BN.1787: 150). Regulowana jest również kwestia świadkowania na sądzie. Zadaniem świadka jest prawdziwie zeznawać o okolicznościach sprawy, grzechem jest składać fałszywe zeznania – *ежели на судѣ лжесвидѣтелствовать* (Cz.1776: 21, 38). Z tego względu nie może on być przymuszony do udziału w sprawie, być przekupiony do zeznań, nie może być krewnym stron do czwartego pokolenia ani osobą, której wcześniej udowodniono krzywoprzysięstwo. Świadek nie może mieć poniżej 14 lat, a w sprawie gardłowej (czyli takiej, która mogła zakończyć się wyrokiem skazującym na śmierć) – 20 lat (SP.1722: 116v, SP.1732: 104, POST.1745: 120, BN.1751: 137, BN.1756: 109, BN.1787: 150).

Co ważne – bazylianie przypominali, że zgodnie z nakazami Dekalogu, ciężkim grzechem jest nie tylko krzywoprzysięstwo w sądzie, ale również nakłanianie do nieprawdziwych zeznań: *ежели не немовлявъ якого свѣдка несправедливого присягнути пред судомъ и много свѣдковъ* (Cz.1776: 7v–9).

Z kwestiami sądowo-prawnymi związane jest również wypełnianie obowiązków pisarza, który ma zapisywać każdą sprawę bardzo dokładnie i wiernie. Co szczególnie istotne z punktu widzenia rodów, pisarz grzeszy, spisując testament w imieniu człowieka chorego na umyśle, co było zgodne z prawem kanonicznym odnośnie tego typu dokumentów[48]. W tym kontekście smutne konstatacje przynosi analiza *Siemienia słowa bożego*, które świadczą o wadliwej pracy sądów i powszechnych w nich nadużyciach: *а оу насъ рѣдкая бесѣда и рѣдкое слово не со лжею смѣшено. Въ судахъ ли правда оу насъ? ахъ! мало когда! и то хиба куплена* (SS.1772: 313). Różne patologie życia sądowego, np. kupowanie urzędów, zdradzają również inne wydania ruskojęzyczne: *Ежели купивъ себе оурядъ судїи?* (Cz.1776: 19).

cja siódma powiększona Summaryuszem Konstytucyi na Seymie Wolnym Grodzieńskim w Roku 1784, Supraśl 1786.

[48] Por.: Wioletta Zielecka-Mikołajczyk, *Prawosławni i unici w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku wobec życia i śmierci w świetle testamentów*, Warszawa 2012, s. 41.

Szczegółowe omówienie zasad funkcjonowania sądów świeckich na tle ósmego punktu Dekalogu miało wymiar szczególny, propagowało bowiem stosunki społeczne i moralność dominującą w cywilizacji łacińskiej. Zupełnie inne podejście do zwodzenia czy wręcz oszustwa panuje w krajach cywilizacji wschodniej, a także prawosławnej kulturze Rosji, w której wszystkie zabiegi społeczne podporządkowane były woli i korzyści suwerena. Istniejąca w islamie zasada takijja (taqiyya), dopuszcza oszustwo i łamanie zakazów religijnych w celu uniknięcia śmierci lub prześladowań. Kultura chińska usprawiedliwia takie działania myślą Konfucjusza. Promowane przez bazylianów postawy wprowadzały czytelników w krąg zachodniej kultury prawnej.

Teksty ruskojęzyczne należy rozpatrywać zarazem w kategoriach dydaktyki społecznej. Opisane w *Czynie* obrzędy związane z egzekucją, nie ograniczają się jedynie do modlitw nad skazanym, a zawierają wyraźne element dydaktyczny. Po wykonaniu kary duchowny zwraca się do obecnych przy wydarzeniu najpierw z prośbą o odpuszczenie winy skazańcowi, potem zaś, zgodnie z wytycznymi zawartymi w książce, ma wygłosić naukę na temat konieczności przemyślenia swojego postępowania, by nie popełnić błędów, za które trzeba będzie zapłacić życiem.

Jak widać z powyższych przykładów, w wydaniach tych kształtowanie kultury prawnej społeczeństwa przeplata się z kształtowaniem etyki religijnej wiernych. To naturalne. Zasługą bazylianów w tym procesie było operowanie konkretnymi przykładami z życia wziętymi. Unaoczniali w ten sposób wiernym, jakie konkretne postawy społeczne są w zgodzie bądź w sprzeczności z prawem boskim i ludzkim.

Kultura ekonomiczna

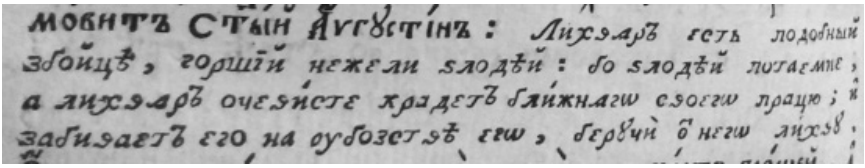
Źródłem do poznania XVIII-wiecznych realiów i procesu kształtowania się nowoczesnych stosunków społeczno-ekonomicznych jest analiza fragmentów na temat grzechów przeciw siódmemu przykazaniu „nie kradnij" oraz zamieszczonego w kolejnych wydaniach teologii moralnych odrębnego rozdziału dotyczącego umów. Pretekstem do jego włączenia do tekstu były grzechy, które można popełnić przy ich zawieraniu. Ich analiza prowadzi do tezy, że bazylianie troszczyli się nie tylko o formowanie właściwej postawy moralnej wiernych, ale szerzej – o formowanie uczciwych obywateli. Podobnie jak w przypadku problemów

społeczno-kulturowych, tutaj także autorzy włączyli do tekstu sporo przydatnego materiału z zakresu obowiązującego prawa handlowego.

Umowy w ujęciu autorów teologii należały do „miłości" (cnoty teologalne), bowiem niedotrzymywanie umowy kłóci się z ideą szacunku wobec bliźniego. Wielokrotnie pojawia się stwierdzenie o konieczności wywiązywania się z ustaleń (np. *отдати подлугъ оумовы оуставленную плату* (SS.1772: 385), co dowodzi wagi prawa uzusowego w kontaktach społecznych. Wskazywano dziesięć rodzajów kontraktów: kupno i sprzedaż, pożyczki, umowa dzierżawna, przekazywanie majątku na prawie lennym, rękojmia, zastaw, posag, darowizny, depozyt, testament (SP.1722: 123, POST.1745: 138, BN.1756: 127). Kupić i sprzedać wedle tej interpretacji można wszystkie rzeczy materialne, nie można zaś handlować rzeczami duchowymi, spadkami po rodzicach małoletnich dzieci, wolnymi ludźmi, cudzymi rzeczami czy drogą publiczną. Nakazywano przy tym bezwzględną uczciwość: kupiec nie powinien drożej sprzedawać niż towar jest warty, a sprzedawszy, nie może być rozgrzeszony do czasu, aż nie zwróci nadwyżki. Kupiec musi też uczciwie powiedzieć, czy sprzedawana rzecz nie jest wadliwa – zboże nie zgniłe, zwierzę „nie szalone" itp. Grzeszy więc ten, który oszukuje przy sprzedaży koni, byków i innego bydła, a także ten, który oszukuje na wadze – miarę, kwartę, garniec źle celowo odmierzają, którzy zboże sprzedają drożej niż na targu (SP.1722: 114, SP.1732: 102, POST.1745: 117v-118, BN.1751: 134v, BN.1756: 106v, BN.1787: 147v). Grzeszy również nieuczciwy rzemieślnik: *фалшивость въ роботѣ, въ ремеслѣ, въ заплатѣ* (Cz.1776: 39), jeśli sprzedaje swoje produkty drożej, zwłaszcza jeśli towar był gorszego niż deklarowany gatunku (*Ежели ремесникъ надъ слушность за свою роботу вытягавъ?* Cz.1776: 18, *Ежели ремесникъ фалшовавъ въ роботѣ матерїю, за лучшую подлѣйшую подставляючи?* Cz.1776: 21).

W celu uchronienia przed popełnieniem grzechu objaśniono pojęcie lichwy, rozumianej jako pożyczanie komuś pieniędzy w zamian za prezenty albo przysługi (SP.1722: 113v-114, SP.1732: 102, POST.1745: 117v, BN.1751: 134v, BN.1756: 106v-107, BN.1787: 147v). Co istotne, lichwiarz jest tu oceniany gorzej niż złodziej. Jako argument przywołano opinię świętego Augustyna, zgodnie z którą złodziej kradnie raz i potajemnie, zaś lichwiarz okrada pożyczkobiorcę w sposób jawny i długotrwały, doprowadzając go do nędzy.

Lichwę zestawia się z dopuszczalną prawem moralnym pożyczką. W roku 1722 uznano, że ten który ją daje, może żądać maksymalnie



Fot. 11. Święty Augustyn o lichwiarzach (BN.1787: 147v), por. (SP.1722: 114, SP.1732: 102, POST.1745: 117v, BN.1751: 134v, BN.1756: 106v, BN.1787: 147v)

7 zł od 100 złotych na rok: 7 proc. zarobiłby nawet na handlu przez ten czas (SP.1722: 123v). Wydania późniejsze, od roku 1745, ustalają wysokość zysku na poziomie 10 proc. pożyczki (POST.1745: 138v, BN.1756: 125). Ponad wyznaczoną kwotę zwrotu nie można żądać ani grosza. Złamanie tej zasady grozi zakazem przyjmowania komunii, a nawet pozbawieniem możliwości dziedziczenia i pochówku na cmentarzu parafialnym. Zwracając uwagę na specyficzny rodzaj lichwy, tj. pożyczanie przed nowym zbiorem zboża „szpetnego", bazylianie wskazują przy okazji trudne realia życia na wsi w końcu XVIII wieku. Jak grożą autorzy teologii: takich lichwiarzy Kościół wyklina i do komunii nie dopuszcza.

Z pożyczkami związana jest kwestia rękojmi – umowy poręczenia za dług innego człowieka. Dlatego osoba poręczająca musi mieć majątek, który pokryłby ewentualne straty pożyczkodawcy, jeśli ten nie spłaca długu. Wynika stąd, że rękojmi nie mogą udzielać jerejowie, prezbiterzy i dzieci, bo nie mają majątku, którym by zarządzali (SP.1722: 125, POST.1745: 140, BN.1756: 127v).

Sankcją utraty zbawienia zagrożone jest uczestnictwo w kradzieżach i pustoszeniu pól przez wojska podbijające dane ziemie. W tym przypadku grzeszy zarówno hetman, który na to przyzwala, jak i stróż, który nie pilnuje dobytku, sługi nie broniące dóbr, biskupi i książęta nie broniący poddanych (SP.1722: 114, SP.1732: 102, POST.1745: 117v-118, BN.1751: 134v, BN.1756: 106v, BN.1787: 147v). Wiernych instruowano również, że grzechem ciężkim jest przetrzymywanie rzeczy nieuczciwie nabytych czy nieoddawanie znalezisk (N.1768: 231v, Cz.1776: 38). Piętnując grzechy „ekonomiczne" bazylianie propagowali wzorzec zachowań etycznych: wierni powinni uczciwie spełniać powinności, płacić cła, podatki, wszelkiego rodzaju myta, niedopuszczalne jest więc np. przekupywanie celników i innych urzędników (SP.1722: 114, SP.1732: 102, POST.1745: 117v-118,

BN.1751: 134v, BN.1756: 106v, BN.1787: 147v, N.1768: 231v, P.1771: 183 i nast). Do grzechów zaliczono niespłacanie długów i niewywiązywanie się ze zobowiązań finansowych wobec robotników i czeladzi (*Ежели заплаты челядѣ роботникомъ не оудерживавъ* (Cz.1776: 17), por. też: N.1768: 231v), a także zmianę postanowień umów dzierżawnych bez powiadomienia, gdy ktoś *подданыхъ не здиравъ подносячи контракты аренды* (Cz.1776: 16v).

Czeladź z kolei jest piętnowana za wynoszenie rzeczy z dworu, urzędnicy – za czerpanie nieuczciwych korzyści ze swojej pracy, rzemieślnicy – za niedokładne wykonywanie swojej pracy, chłopi – za nieuczciwą orkę miedzy, by zmniejszyć dziesięcinę itd.

Ekonomiczny wymiar kulturowy nadawano także grzechom wynikającym z łakomstwa, w tym przedkładania rzeczy doczesnych nad wiecznymi. W tym kontekście łakomstwo często prowadzi do lichwy, kradzieży, kłamstwa, zwłaszcza gdy ktoś dąży do bogactwa drogą oszustwa, zdzierstwa, które najczęściej zachodzi podczas procesu kupna – sprzedaży (N.1768: 231v, SS.1772: 594). Grzechem łakomstwa jest również żebranie nie z głodu, ale pragnienia zdobycia dodatkowych środków (N.1768: 155v).

W ramach kradzieży rozpatrywane jest również zniesławienie – *obmowisko*, tłumaczone jako kradzież cudzej sławy (SP.1722: 115-115v, POST.1745: 119, BN.1756: 109–109v, P.1771: 183 i nast.)[49].

Zgodnie z nauką płynącą z przykazań, można jednak starać się o rozgrzeszenie, np. oddając ukradzioną rzecz, naprawiając szkodę (jeśli człowiek się wstydzi lub boi o życie, może zostawić rzecz jerejowi, który ją odda, nie mówiąc kto mu daną rzecz dał). Istniały jednak precedensy, które zgodnie ze zwyczajami panującymi w XVIII wieku dopuszczały nieoddawanie jakichś rzeczy bez groźby popełnienia grzechu. Należały do nich: papieska dyspensa, możliwość uniknięcia tragicznych skutków zwrotu cudzej własności (np. oddanie pistoletu planującemu samobójstwo), a także przedawnienie (preskrypcja). Dla rzeczy ruchomych czas ten wynosił cztery lata, dla nieruchomych świeckich – 50 lat i duchowych – 60 (SP.1722: 115, SP.1732: 102, POST.1745: 118, BN.1751: 135v, BN.1756: 107-107v, BN.1787: 147v).

[49] Podawane są przy tym konkretne elementy, które należy uznać za zniesławienie: zmyślenie grzechu, wyolbrzymianie grzechu, pochwały ze złą intencją, dyskredytacja działań innych, przemilczenie faktów, które wymagają nagany lub – przeciwnie – pochwały leniwych.

Propagowaniu poszanowania prawa służyła szczegółowa interpretacja przepisów dotyczących czynszów dzierżawnych, obietnic i darowizn czy depozytu. Nacisk kładziony jest zarówno na uczciwość wynajmującego jak i terminowe opłaty wnoszone przez arendującego. Omówiono precedensy unieważniające umowy: na przykład od darowizny można odstąpić, jeśli obdarowany nie wyraża podziękowania; jeśli darujący daruje nie spodziewając się potomstwa – gdy je będzie miał – może odebrać darowiznę; nieważna jest w końcu darowizna, jeśli rodzic pozbawi w ten sposób majątku swoje dzieci (SP.1722: 125, POST.1745: 140, BN.1756: 127v).

Analizowane teksty przybliżają historyczne realia ekonomiczne. Tłumaczone są na przykład powinności wynikające z otrzymania majątku na prawie lennym. Po pierwsze, na zasadzie prawa lennego nie można darować dóbr duchownych. Dodatkowo, w odróżnieniu od dóbr dożywotnich, majątki nadawane przez króla pozostają w zarządzie obdarowanej rodziny, dopóki jest w niej potomek męski. Nie można nadawać lenna kobietom zarządzającym majątkiem syna ani synom z nieprawego łoża (SP.1722: 124, POST.1745: 139, BN.1756: 126v). W tym kontekście warto dodać przepisy dotyczące przysposobienia dzieci. Gwarantowało to zachowanie ciągłości rodów poprzez przetrwanie nazwiska i, co się z tym wiązało, utrzymanie majątków rodzinnych, nierzadko dziedziczonych tylko w linii męskiej. Przysposobić można było tylko syna, po spełnieniu odpowiednich warunków: zarówno przysposabiający, jak i przysposabiany winni być wolnymi ludźmi, w wieku odpowiednio minimum 25 i 43 lat. Przyszły syn powinien być zdolny do małżeństwa. Przysposobienie następowało na drodze sądowej, publicznie, a przysposobiony przyjmował nazwisko ojca i dziedziczył po nim wszelkie dobra (SP.1722: 84v, POST.1745: 74, BN.1756: 71).

Wśród kontraktów wymieniano testament, którego niewypełnienie bądź nawet niedokładne realizowanie było grzechem, o czym świadczą pytania do zadawania w trakcie spowiedzi generalnej *ежели тестаменты по оумершихъ, вѣрне исполнялъ?* (Cz.1776: 17). Specyfika tej umowy polegała na założeniu, że obdarowany w ramach wdzięczności testatorowi, powinien modlić się do Boga za jego duszę. Testamentu – legacji – nie powinien czynić niepoczytalny, ślepy od urodzenia, niemy i głuchy, a także syn pozostający pod opieką ojca, lichwiarz, heretyk, skazany na śmierć (SP.1722: 126, POST.1745: 140, BN.1756: 127v).

Propagowany model „zdrowego" systemu społecznego, prawnego i gospodarczego miał oparcie w nauce Kościoła, a jako taki zyskiwał szczególny posłuch wśród wiernych. Sumienne wykonywanie obowiązków publicznych traktowano bowiem na równi z uczciwym wypełnianiem powinności duchowych/religijnych, za których łamanie czy nieprzestrzeganie groziła surowa kara: piekło.

Rozdział IV

Język w ruskojęzycznych drukach bazyliańskich

Ze względu na prowadzoną misję religijną bazylianie musieli trafiać do swojego odbiorcy, co wymuszało poszukiwanie skutecznej drogi kontaktu z niewykształconymi często wiernymi. Dlatego kazania np. musiały cechować się prostotą wywodu, który byłby na tyle obrazowy i przekonywujący, by pobudzać do pracy nad sobą, ponieważ *nie z słów wybornych, ani z rhetoryczney mowy pozna się, ale z prostego a nabożnego sensu, który nie słuch grzeje, lecz zapala serca, dusze posila; nie rozum szkodliwemi ładuje ciekawościami. Ta książka wiedzie do zakopanego na niwie skarbu, to iest do zakrytey w Ewangieliey, nauki Chrystusowey, do wiary żywej*[1].

Dla pozyskania wiernych należało dodatkowo uwzględniać ich system wartości. Łączy się to z cyrylometodiańską tradycją koniecz-

[1] Wstęp do czytelnika w *Zorza jasna, Swiat Ewangelskich promieni światłem oświecająca ludzi trojakiegostanu duchowego, świeckiego y zakonnego do doskonałości chrześcijańskiej wiodąca przez pewną osobę Bazylego s. Zakonu według porządku Cerkwi Greckiey na widok wystawiona y pokazana swiatu,* Supraśl 1708, s. 2, rękopis № 3 teczka rękopisów (MW) MB152, Biblioteka Narodowa im. W. Stefanyka, za: Polikarp Marcel OSBM, *Bazylianie w kościele unickim i ich misja ludowa*, [w:] *Dziedzictwo unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło (red.), Lublin–Supraśl 2012, s. 59–80, s. 77.

ności zrozumienia lokalnych doświadczeń i światopoglądu osób, do których kierowano misje: *Przekładając prawdy ewangeliczne na nowy język, musieli sobie zadać trud zapoznania się z całym wewnętrznym światem tych, którym zamierzali głosić Słowo Boże, posługując się zrozumiałymi dla nich wyobrażeniami i pojęciami. Poprawne zaszczepienie pojęć Pisma Świętego i teologii greckiej na gruncie innego doświadczenia historycznego i odmiennego myślenia uznali za niezbędny warunek powodzenia swojej działalności misjonarskiej*[2].

Specyfikę sytuacji lingwokulturowej ówczesnych wschodnich ziem Rzeczypospolitej określała w pierwszym rzędzie wielojęzyczność. W wyniku zróżnicowania dialektalnego obszaru języków wschodniosłowiańskich, cerkiewnosłowiański język liturgiczny stał się z biegiem czasu niezrozumiały nie tylko dla parafian, ale także i duchowieństwa, co podkreślają ówcześni autorzy[3]. Myśląc o potrzebach i kompetencjach odbiorcy, nieznającego cerkiewszczyzny, już XVII-wieczni pisarze zaczęli dostosowywać ją do norm używanego na co dzień języka, częściowo literackiego, częściowo mówionego[4]. Konieczność tłumaczenia na prosty język modlitw i innych tekstów była podkreślana już od czasów Skoryny. Cerkiewnosłowiańskie modlitwy sugerowano czytać po rusku, co jednoznacznie wyłożono w *Trebniku* poczajowskim z roku 1741. Wskazuje się w nim, by znający cerkiewszczyznę mądry duchowny, prostych ludzi nauczał w języku prostym (T.1741: 158). Podobnych wskazówek udzielał w dedykacji dla metropolity Sylwestra Lubienieckiego-Rudnickiego umieszczonej w pierwszym wydaniu *Narodowiszczanija* 1765 misjonarz Hieronim Kaletyński (Kalityński). Twierdził on, iż obowiązkiem kaznodziei jest mówić językiem prostym o powin-

[2] Jan Paweł II, *Encyklika Slavorum Apostoli*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/slavorum.html (dostęp: lipiec 2017).

[3] W przedmowie do przekładu *Ewangelii* Wasyl Ciapiński twierdzi, że *duchowni najmniej (cerkiewny) rozumieją, nawet się go nie uczą.* Za: Aleksander Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, op. cit., s. 359. Z kolei w przedmowie do wydanego w Supraślu w roku 1722 słownika (*Лексикон сиреч словесник славенский, имеющ в себе словеса первее Славенския, Азбучныя, посем же Польския*) stwierdzono, że dany leksykon wydrukowano z myślą o kandydatach do stanu duchownego Cerkwi Unickiej, gdyż „ledwo co setny" rozumie język cerkiewnosłowiański, co więcej – wielu spośród „jerejew" nie wie, co czyta! Za: Zoja Jaroszewicz-Pieresławcew, *Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku*, Olsztyn 2003, s. 191.

[4] Zbiór kazań *Ключ разуменія*... (1659), karta 244b, za: Віталій Передрієнко, *Формування української літературної мови XVIII ст. на народній основі*, Київ 1979, s. 61.

nościach chrześcijańskich. Głoszenie kazań w pięknym stylu nie przynosi korzyści w postaci zbawienia dusz wiernych, którzy nie rozumieją wyszukanych figur retorycznych[5]. Było to zresztą powtórzenie tez, zawartych w *Trebniku* Piotra Mohyły z roku 1646[6] i zbiorze kazań *Ключ разумѣнія*... (1659) Joannicjusza Galatowskiego, który przestrzegał, że *jeśli będziesz głosił słowo boże, tak, że nikt jego nie zrozumie, siebie samego będziesz wysławiał, a nie słowo boże*[7]. W założeniu nie miało to zresztą stanowić konkurencji dla cerkiewszczyzny, która – jako język objawiony – miała pozostawać językiem liturgii[8], o czym była mowa wyżej.

Jest to zarazem odpowiedź na pytanie o przyczyny pojawienia się fragmentów ruskojęzycznych w tekstach cerkiewnosłowiańskich oraz druku książek o charakterze dydaktycznym i moralizatorsko-nauczającym, pisanych *простым языкомъ простѣйшаго ради іже по весехъ народа*[9]. Decyzja o druku w języku prostym, a nie tylko przekładanie nań prawd wiary spisanych w cerkiewnosłowiańskim, miało kapitalne znaczenie dla rozwoju opartych o język ludowy języków ruskich. Ze względu na brak kodyfikacji języka prostego, zadanie to nie należało do łatwych, czemu redaktorzy tych ksiąg dawali wyraz w przedmowach do nich. Zwraca na to uwagę między innymi Fiodor Besarabski w przedmowie zamieszczonej w *Pysmenach.* Zauważa on, że jednym doświadczeniem jest wykładanie i nauczanie wiernych po rusku, a zupełnie innym spisanie swoich myśli w tym języku. Tego typu wypowiedzi świadczą, że bazylianie zdawali sobie sprawę nie tylko z wagi zadania, jakim było tłumaczenie tekstów na ruski, ale również jego trudności: *по силѣ моей начну писати Русскимъ Языкомъ (бо еже множайшымъ оу насъ оугодну сему быти)* (P.1771: wst.15).

Ruskojęzyczne wydania świeckie potwierdzają z kolei tezę o propagowaniu języka ruskiego jako pisanej wersji języka komunikacji, nie zaś traktowania przez bazylianów ruszczyzny utylitarnie – do propagowania katolickich dogmatów wśród nieoświeconego ludu.

[5] *Слово къ народу кафоліческому,* Poczajów 1765, dedykacja.

[6] *Евхологіон, альбо Молитвослов или Требник*, Київ 1646, s. 55.

[7] Іоннакій Галятовський, *Ключ разумѣнія*..., Київ 1659, karta 244b, za: Віталій Передрієнко, *Формування української літературної мови*…, op. cit., s. 61.

[8] Por. *Mentalność rosyjska. Słownik*, A. Lazari (red.), Katowice 1995, s. 114–115.

[9] *Сѣмя слова Божія… 1772*, op. cit., *Сѣмя слова божія…* 1781, op. cit.

Język ruskojęzycznych druków bazyliańskich nie jest jednolity[10]. Jakość odzwierciedlenia cech języka potocznego jest nierówna nawet w różnych wydaniach tego samego dzieła. W przypadku kolejnych wydań teologii moralnej czy *Narodowiszczanija* może mieć to związek z dążeniem do doprowadzenia tekstu do stanu bardziej „literackiego" poprzez zbliżanie języka do norm cerkiewszczyzny i eliminację cech języka prostego[11]. Decyzja o redakcji mogła być spowodowana opisaną wyżej tendencją do powrotu do tradycji wschodniej, czego przejawem miało być posługiwanie się tradycyjnym językiem Kościoła wschodniego (prawosławnego)[12].

Wspomniana różnorodność języka w poszczególnych wydaniach bazyliańskich jest wynikiem świadomych zabiegów ich redaktorów. We wstępie *Narodowiszczanija* na przykład zaznaczono, że wiernym, szczególnie *простцемъ и малимъ дѣтемъ,* prawdy wiary należy tłumaczyć spokojnie, cierpliwie, a przede wszystkim *оуразумителнимъ языкомъ, языку ихъ подобающимся оучити* (N.1768: wst. 5). Zasadność korzyści i wygody przystępnej komunikacji (*да оудобнѣе будетъ*) nauki *свойственнымъ простымъ языкомъ Русскимъ простѣйшій народъ поучати* (N.1756: 5, N.1768: 1) podkreślano w tekście zresztą kilkakrotnie. Zgodnie z tym założeniem, przytaczane kazusy – pytania i odpowiedzi na tematy teologiczno-moralne są zasadniczo w języku ruskim, natomiast przykłady („pożytki") – w cerkiewszczyźnie, która zawiera elementy języka ruskiego (ukraińskiego). Warto przy tym podkreślić, że język ruskojęzycznych pytań i odpowiedzi dotyczących kwestii rytuału, prawd wiary i obrzędów podlega większym wpływom cerkiewszczyzny niż np. język kolejnych wydań *Teologii moralnej*, która, mimo że traktuje o podobnych kwestiach, to w większym stopniu odnosi je do życia codziennego.

[10] Czasem można doszukać się raptem pojedynczych słów z leksykonu prostej mowy, które w różnym natężeniu pojawiają się w poszczególnych tekstach. Analizie leksyki wydań poczajowskich poświęcona jest niewydana rozprawa doktorska Romana Kyseliova, por. Роман Кисельов, *Лексика української мови в почаївських виданнях XVIII – першої третини XIX ст.*…, op. cit.

[11] W związku z tym, co było już sygnalizowane wyżej, mimo podobnego tytułu, trzy wydania *Teologii Moralnej* nie zostały objęte analizą językową. Są one wydane w języku cerkiewnosłowiańskim: Павел Гавриїл Антоіне, *Краткое на краткія вопросы*…, Poczajów 1776, jego: *Богословіе нравоучителное*…, Poczajów 1779, jego: *Богословіе нравоучителное*…, Poczajów 1793.

[12] Юрий Лабынцев, Лариса Щавинская, *Некоторые обстоятельства и средства*…, op. cit., s. 128 i 129.

Cel nauczania wiernych spośród prostego ludu, zakładający *ясность рѣчи всякому чтущему* (SS.1772: Dedykacja) oraz wykład w języku prostym *о томъ простою бесѣдою рѣчь мою къ вамъ начну, во славу Божїю, въ ползу же нашу душевную* (SS.1772: 280) przyświecał także redaktorom *Siemienia słowa Bożego* Jego wydanie z roku 1781 cechuje już jednak odejście od języka prostego (nakład zdecydowano się wznowić, ponieważ pierwsze wydanie szybko się rozeszło). Redakcja tekstu była podyktowana tym samym dążeniem do powrotu do tradycji piśmiennictwa cerkiewnosłowiańskiego, która była traktowana jako element własnej tradycji kulturowej. Dostosowanie tekstu z roku 1781 do norm języka cerkiewnosłowiańskiego odbyło się przez zamianę poszczególnych leksemów i form gramatycznych, ale także przez zmianę całych zwrotów. Warto więc w tym kontekście podkreślić znaczenie redakcji z roku 1772 dla poznania żywej wymowy, bowiem edycja ta rzeczywiście sprawia wrażenie spisanej biesiady z wiernymi: *Щастїя и здравїя вамъ не тол'ко желаю, но еще до того и способъ подаю* (SS.1772: 11), *направдужъ я говорю*? (SS.1772: 12). Redakcja tekstów, poza zmianami leksykalnymi i gramatycznymi, polega najczęściej na zmianie tych właśnie wstawek potocznego języka na ich bardziej książkowe odpowiedniki, co znakomicie obrazują przykłady:

Tabela 7. Różnice w redakcji tekstów w kolejnych wydaniach *Siemienia słowa bożego*

SS.1772	SS.1781
Абымъ васъ не много бавилъ, першу часть заразъ беру на оувагу (SS.1772: 2)	Начнѣмъ абїе отъ перваго вопроса сего (SS.1781.2: 10v)
ото, (да васъ много абымъ не бавилъ), повѣдаю (SS.1772: 4)	вкратцѣ вамъ повѣдаю (SS.1781.2: 12).

Co ciekawe, ortografii i fonetyki dotyczy ona w znacznie mniejszym stopniu. Oba wydania zresztą, z roku 1772 i 1781, niezbyt dobrze oddają cechy fonetyczne. Odzwierciedlenie języka ruskiego odbywa się tu raczej na poziomie składni i doboru leksyki; w efekcie tekst, którego ortografia w zasadzie jest zgodna z cerkiewnosłowiańską, może być odczytany jak płynny język ruski. Dodatkowo, na poziomie fonetyki znajdują odzwierciedlenie raczej te cechy, które są wspólne dla języka białoruskiego i ukraińskiego (dysymilacja, dyspalatalizacja wybranych

spółgłosek itp.). Redaktorzy opracowywali więc tekst z myślą o odbiorcy ruskojęzycznym z obszarów wschodnich dawnej Rzeczypospolitej.

Z drugiej strony, również wydanie z roku 1772 nie jest „równe" pod względem językowym. Niektóre nauki cechuje język bardziej formalny, „sztywny" (np. Pouczenie na 1. niedzielę Wielkiego Postu (s. 92 i nast.), czy Pouczenie 2. na niedzielę Wszystkich Świętych, (s. 280 i nast.), Pouczenie na 2. niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego (s. 291 i nast.), co przejawia się w używaniu form krótkich przymiotników, stosowaniu form aorystu czy końcówek imiennych części mowy, typowych dla języka cerkiewnosłowiańskiego.

W odróżnieniu od wskazanej tendencji cerkiewizacji tekstów, zupełnie odwrotny proces uwidacznia się w dziele *Nauki parafialne*. Pierwsza edycja tego tekstu (*Biesiady parafialne,* Poczajów 1789), wydanego trzykrotnie, sporządzona była w języku cerkiewnosłowiańskim[13]. Konieczność wydania tego tekstu w języku prostym, który *людїе въ общыхъ своихъ бесѣдованїяхъ оупотреблѧти обыкоша*[14], widział pierwszy redaktor tekstu Walerian Sienicki, który wątpił, by niewykształceni odbiorcy zrozumieli zawiłe figury retoryczne (*невѣжество реченїй*[15]). By „zbawienny tekst" dotarł do jak największej rzeszy wiernych, trzy lata po pierwszym wydaniu *Biesiad parafialnych* pojawił się tekst w języku ruskim (wznowiony po następnych dwu latach). Ich tłumacz, Julian Dobryłowski we wstępie wskazywał, że *Науки сїя Парохїальнїя, найперше з' Італійскаго на Польскїй вітлумаченыя, по томъ на Славено-Рускїй языкъ переведеныя, хотяжъ въ тихъ вышшереченыхъ переводахъ, яко духеполезное въ себе имѣющыя Поученїе, великий и спасітелный для всѣхъ въ побожности и въ покорѣ сердца слухающихъ приносятъ пожитокъ, еднакже се еще имаши Благоговѣйный Читателю тіяжъ Науки простымъ и звычайнымъ Рускаго языка бесѣды посполитымъ способомъ преложеныя, съ доданїемъ выразнѣйшаго моралу для латвѣйшаго*

[13] *Бесѣды парохіалнія на недѣли и нарочитїи свята всего лѣта, от Євангелій по обряду греческому расположенныхъ, с приложеїемъ при концѣ бесѣды при шлюбѣ, такожде на пятки великаго Поста, о страстехъ Христовыхъ: Первіе Полскимъ діалектомъ в градѣ Вилнѣ печатаннія: Днесь же... на славенско-рускій языкъ, удобнѣйшаго ради парохомъ рускимъ употребленія, претолкованнія.* Poczajów 1789.

[14] Ibidem, s. 10.

[15] Ibidem, s. 10.

простыхъ людей и неуковъ вирозумленїя и спасенного оныхъ пожитку[16]. Można więc wnioskować, że wydanie w języku cerkiewnosłowiańskim z roku 1789 miało polski i jeszcze wcześniejszy włoski wzór, co jest bardzo możliwe, ponieważ bazylianie kształcili się w Rzymie. Kwestia ustalenia, czy tekst wydania poczajowskiego jest rzeczywiście tłumaczeniem, czy też jest to tekst oryginalny, wzorowany jedynie na jakimś polskim bądź włoskim materiale, nie jest przy tym najistotniejsza. W kontekście analizy językowej tekstu istotne jest, że – jak zauważa bazylianin – nie jest to zwykły przekład na prosty język ruski, lecz raczej adaptacja, poszerzona o „wyraźniejszy morał", adresowana do prostych ludzi i „nieuków" w celu ich zbawienia. Potwierdza to wskazywane już wyżej dążenie do używania języka nie tylko zrozumiałego, stosowanego przez wiernych na co dzień, ale zarazem do unikania zawiłego „bizantyjskiego stylu" przekazu.

Język wskazanego tekstu jest przy tym szczególny: konsekwencja zapisu prowadzi do wniosku o spójnym systemie językowym, którego bazą dialektalną są gwary naddniestrzańskie. Świadczą o tym cechy fonetyczne (przejście [e]>[o], powszechność głoski [ʒ], stwardnienie [r], stwardnienie [t] w wygłosie form czasownikowych 3. sg. i pl. oraz imperativum), morfologiczne (występowanie końcówek: *-ovi*, *-evi* w Dat. sg.masc., *-i* w Gen./Loc.sg.fem., enklitycznych form perfektu), leksykalne i inne[17].

Podobne tendencje – upraszczania tekstów i ich języka w celu jak najlepszego dotarcia do szerokich rzesz wiernych – widoczne są również w kaznodziejstwie polskim XVIII wieku. Barokowo-wykwintne kazania przez ówczesnych krytyków odbierane były jako prezentacja możliwości oratorskich mówcy, podczas gdy dydaktyczno-moralizatorski efekt kazania usuwał się na drugi plan. Sugerowali więc pisanie homilii prostszych, nastawionych na zrozumiały i jasny wykład. Problem ten poruszali sami kaznodzieje: krytykują oni panegiryczne, rozwlekłe i przez to niejasne wywody, w których ginie zbawienna myśl przekazu religijnego[18]. O ile jednak na gruncie polskim zmiany dotyczyły głównie zagadnień stylistyki, to na gruncie ruskim zadanie bazylianów było znacznie bardziej skomplikowane. Cerkiewszczyzna jako

[16] *Науки Парохїальнїя…*, 1794, wst. s. 3.

[17] Szczegółowa analiza tego tekstu: Joanna Getka, *Język „Nauk Parafialnych" (1794) – ukraiński wariant prostej mowy końca XVIII wieku*, Warszawa 2012.

[18] Por. M. Borysławski, *Kazanie na summie pogrzebowey przed złożeniem do grobu ciała ś. p. JW. Jana Mikołaja Hrabi Chodkiewicza... miane*, Supraśl 1781.

język objawiony nie mogła podlegać zmianom. Zachodni Rusini dysponowali jednak własnym językiem, prostą mową, który mógł realizować wyżej wymienione cele. Jeśli polszczyzna była w omawianym okresie językiem o uznanym statusie języka literackiego, to prosta ruszczyzna, uważana była za język o ograniczonych funkcjach.

Misja ruskojęzycznego drukarstwa bazyliańskiego polegała więc na zmianie percepcji języka codziennej komunikacji i ukazaniu jego możliwości dla obsługi ksiąg i tekstów zawierających treści abstrakcyjne. O ile jednak druk tekstów w języku ruskim (mimo braku tradycji druku w tym języku), nie budził – poza kwestiami graficzno-ortograficznymi – większych problemów, o tyle dostosowanie tego języka do potrzeb języka abstrakcyjnego było już wyzwaniem: w języku ruskim funkcjonowały pojęcia związane z codziennym bytem, brakowało jednak pojęć z zakresu życia duchowego, kościelnego, gdyż „językami wiary" były tradycyjnie cerkiewszczyzna i łacina.

W efekcie, język ruski, prosty, musiał przejść tę samą drogę, którą ponad wiek wcześniej przeszła polszczyzna, stając się na równi z łaciną językiem ksiąg religijnych (choć oba języki w XVIII wieku nie miały statusu języka liturgicznego).

Jak odnotowano, bazyliańska ruskojęzyczna spuścizna drukarska obejmuje nie tylko teksty zwarte, ale i różnego rodzaju fragmenty ruskojęzyczne drukowane w tekstach w języku polskim, cerkiewnosłowiańskim czy łacińskim. By zachować symetrię opisu, a także uchwycić tendencje językowe niemożliwe do opisania podczas jednoczesnej analizy obu typów źródeł, będą one analizowane osobno.

Studium przypadków: język fragmentów ruskojęzycznych w wybranych wydaniach bazyliańskich

Zwarte wielostronicowe teksty są niewątpliwie lepszym źródłem do analizy systemu językowego wybranego okresu i dają lepsze możliwości do poznania jego struktury, leksyki, fonetyki itd. Zasadną jest jednocześnie teza, że ogląd fragmentów w języku ruskim, zamieszczonych w tekstach cerkiewnosłowiańskich, może mieć kapitalne znaczenie nie tylko dla poznania sytuacji językowej, ale przede wszystkim kulturowej czy ściślej – lingwokulturowej badanego okresu.

Warto jednak przypomnieć, że fragmenty ruskojęzyczne w tekstach wydanych w innych językach nie są „równe" – niektóre stanowią

jedynie jedno- kilkuzdaniowe wstawki, dedykacje, treść tekstu wygłaszanego przez uczestników obrzędów religijnych, inne – długie przedmowy, zawierające oprócz wyjaśnienia motywacji i celu podjęcia pracy nad danym dziełem, podziękowania i różnego rodzaju rady. W efekcie nie zawsze możliwe jest stworzenie na ich bazie pełnego opisu systemu języka.

Analizowane poniżej fragmenty ruskojęzyczne pojawiają się w tekstach o charakterze religijnym, co stanowi dowód, że język prosty, ruski był obecny w Kościele unickim zanim realizowano postanowienia papieża Jana XXIII, beatyfikowanego w roku 2014 między innymi za wprowadzenie do liturgii języków narodowych, co umożliwiło świadome uczestnictwo we mszy i przyczyniło się do wzrostu liczby wiernych.

Trebniki

Język prosty (ukraiński, białoruski) w kazaniach zaczął pojawiać się już w XVII wieku. Do nauczania wiernych w języku prostym nawoływał między innymi Joannicjusz Galatowski, co dobitnie świadczy o świadomości odmiennych potrzeb lingwokulturowych różnych grup społecznych ówczesnej Rzeczypospolitej.

Użycie języka prostego podczas „nauk" w czasie misji w Kościele unickim było normą już w XVIII wieku, ale w liturgii zaistniał dopiero pod koniec XX wieku. Taką potrzebę artykułowano już wcześniej: sugerowano na przykład, by część sakramentów udzielać w języku je przyjmującego. Podkreślano konieczność aktywnego uczestnictwa w sakramentach małżeństwa i namaszczenia chorych, co łączy się ze wspomnianą wyżej misją cyrylometodiańską. W praktyce podobne założenia realizował już Piotr Mohyła w przygotowanym przez siebie *Trebniku*, wydanym w roku 1646 w Kijowie. Poza kazaniami poprzedzającymi ceremonię chrztu, komunii, ślubu, spowiedzi i in. (s. 900 i nast.[19]) zawiera on przetłumaczone na język ruski takie fragmenty ruskojęzyczne jak: prawosławne wyznanie wiary (s. 177–182), tekst zapowiedzi (s. 361–362), akt woli podczas zaręczyn (s. 397–398); akt woli podczas ślubu (s.407), akt przysięgi małżeńskiej (s. 417–418); rozmowę parocha z ciężko chorym (s. 549–554).

[19] Por. też: Marek Melnyk, Włodzimierz Pilipowicz, *Teksty Piotra Mohyły*, op. cit., s. 33–386.

Postulaty tak rozumianej misji chrystianizacyjnej spotkały się ze zrozumieniem hierarchii Kościoła unickiego. Przejawiało się to między innymi w postanowieniach VI Kongregacji Generalnej bazylianów z roku 1636, *aby ojcowie i bracia nie inaczej głosili Słowo Boże jeno po rusku*[20]. Zapewne więc od połowy XVII wieku bazylianie prowadzili misje w języku swoich odbiorców. Dodatkowo, na mocy postanowienień Synodu Zamojskiego (1720), zgodnie z zasadą: *z Rusią ruskim z Polakami polskim językiem*[21] w języku dla nich zrozumiałym drukowano również modlitewniki. Początkowo miało to zwiększyć szanse powodzenia misji; w obliczu kryzysu politycznego końca XVIII wieku i realnej groźby kasaty katolickiego obrządku wschodniego po trzecim rozbiorze Rzeczypospolitej, chodziło już nie tyle o pozyskanie nowych wiernych, ile o pogłębienie wiedzy na temat dogmatów, poprawę świadomości religijnej ówczesnych unitów i umocnienie ich wiary.

Posiłkowanie się *Trebnikiem* P. Mohyły, prawosławnego metropolity, trudno w tej sytuacji uznać za przypadek. Stanowiący wzór dla trebników unickich, zwłaszcza poczajowskich, był zarazem koronnym argumentem przeciwko zarzucanej bazylianom latynizacji obrządku.

Dla zilustrowania powyższej tezy warto prześledzić tekst aktu woli podczas ceremonii ślubnej, który w tekście z roku 1646 brzmi (dla wygody późniejszego porównania ponumerowano repliki):

1. Поскончанїи же слова, въпрошаетъ Іерей Жениха рускимъ языкомъ, глаголя:
2. Маешъ Им[я](р)[е]къ: волю добрую и не примушоную и постановленный оумыслъ поняти собѣ за малжонку тую Им[я](р)[е]къ, котору тутъ предъ собою видишъ?
3. И о(т)вѣщаетъ Женихъ глаголя:
4. Маю велебный О[т]че.
5. Іерей паки:
6. Не шлюбовалесь иншой которой, вѣры малженской?
7. Женихъ о(т)вѣщаетъ:
8. Не шлюбовалемъ
9. И абїе зря к Невѣстѣ, вопрошаетъ ю глаголя:
10. Маешъ Им[я](р)[е]къ: волю добрую а не примушоную и постановленный оумыслъ пояти собѣ за малжонка того Им[я](р)[е]къ, котораго тутъ пред᾽ собою видишъ?

[20] Józef Nieć, *Drukarnie na Wołyniu*, „Oriens", IV/1936, s. 147–150, s. 148.

[21] Beata Lorens, *Bazylianie w prowincji koronnej*…, op. cit., s. 266.

11. И о(т)вѣщаетъ невѣста, глаголя:
12. Маю велебный О[т]че.
13. Іерей паки въпрошаетъ ю:
14. Не шлюбовалась кому иншому вѣры малженской?
15. И о(т)вѣщаетъ невѣста:
16. Не шлюбоваламъ.

W tabeli poniżej zaznaczono zmiany w kolejnych wydaniach bazyliańskich. Ze względu na przejrzystość tabeli identyczne fragmenty oznaczono znakiem +. Fragmenty nie występujące w tekstach zostały oznaczone symbolem X. Teksty przysięgi zamieszczone w poczajowskich wydaniach z roku 1786 i 1792 oraz w wydaniach uniowskich z roku 1739 i 1744 zostały potraktowane łącznie, jako że są one niemal jednakowe (jedyny wyjątek, zanotowany w wydaniach 1739–1744, został zaznaczony w tabeli).

Tabela 8. Tekst aktu woli podczas małżeństwa w wybranych trebnikach bazyliańskich:

	Trebnik Poczajów 1741	*Trebnik* Poczajów 1786 i *Trebnik* Poczajów 1792	*Trebnik* Uniów 1739 i *Trebnik* Uniów 1744	*Trebnik* Supraśl 1736
1	[...] вопрошаетъ [...] сице:	[...] вопрошаетъ [...] рускимъ языкомъ, сице:	[...] вопрошаетъ [...] сице:	Тажъ по скончанїи пѣнїя, вопрошаетъ Іерей именемъ Жениха, и именемъ Невѣсты, съ раздѣлнымъ ею истязанїемъ, таковыми словесы:
2	[...] добрую а не примушоною волю [...] тую Панну, Им[я](р)[е]къ: которую тутъ предъ собою видишъ поняти себѣ за малжонку?	[...] добрую а не примушоною волю [...] пояти себѣ за малжонку Им[я](р)[е]къ [...]	[...] добрую а не примушоною волю […] тую Панну, Им[я](р)[е]къ: которую тутъ пре(д) собою видишъ за малжонку собѣ (1739) / себѣ (1744) поняти?	[...] добрую а не примушоною волю [...] тую Панну, Им[я](р)[е]къ: которую тутъ пре(д) собою видишъ за малжонку собѣ поняти? Ащеже даетъ шлюбъ Римляномъ гл[агол]етъ сице: Masz dobrą a nie przymuszoną wolą, y postanowiony umysł, tę N. którą tu przed sobą widzisz, za małżonkę sobie pojąć?
3	О(т)вѣтъ:	+	О(т)вѣтъ:	О(т)вѣтъ: Odpowiedź:
4	Маю.	Маю честный О[т]че.	Маю.	Маю. Mam.

5	X	+	X	X
6	[...] которой иншой [...]	+	[...] которой иншой [...]	[…] которой иншой [...] Nie ślubowałeś ktorey inszey wiary małżeńskiey?
7	О(т)вѣтъ:	+	О(т)вѣтъ:	О(т)вѣтъ: Odpowiedź:
8	+	[...] честный О[т]че.	+	+ Nieślubowałem.
9	Таже Невѣсти пытаетъ	И абїе вопрошаетъ Невѣсту, глаголя:	Тажъ Невѣсти пытаетъ	Тажъ и Панны пытаетъ.
10	Также и ты Им[я](р)[е]къ: Маешъ добрую а не примушоною волю […] того Им[я](р)[е]къ, котораго тутъ пред᾽ собою видишъ за малжонка понѧти?	[...] добрую а не примушоною волю [...] пояти сєбѣ за малжонка [...]	Такъ же и ты Панно Им[я](р)[е]къ: Маешъ добрую, а не примушоною волю [...] того Им[я](р)[е]къ, котораго тутъ пре(д) собою видишъ за малжонка понѧти?	Также и ты Панно Им[я](р)[е]къ: Маешъ добрую, а не примушоною волю, [...] того Им[я](р)[е]къ, котораго тутъ пре(д) собою видишъ за малжонка понѧти? Pytanie do Panny. Także y ty N. masz też dobrą a nie przymuszoną wolą, tego N. którego tu przed sobą widzisz, za małżonka sobie pojąć? Odpowiedź: Mam.
11	О(т)вѣтъ:	+	О(т)вѣтъ:	О(т)вѣтъ:
12	Маю.	[...] Маю честный О[т]че.	Маю.	Маю.
13		[...] вопрошаетъ ю:	X	X
14	Не шлюбовалась которому иншому [...]	+	Не шлюбовалась которому иншому [...]	Не шлюбовалась которому иншому, вѣры малженской? Nieślubowałaś komu inszemu wiary małżeńskiey?
15	О(т)вѣтъ:	+	О(т)вѣтъ:	О(т)вѣтъ: Odpowiedź:
16	+	[...] честный О[т]че.	+	+ Nieślubowałam.

Powyższe zestawienie ukazuje, że zgodnie z wymogami sakramentu, różnice w treści aktu woli podczas ceremonii ślubnej są niewielkie. Na podstawie przytoczonych fragmentów widać jednak, iż nie miejsce, ale przede wszystkim czas wydania warunkował podo-

bieństwo treści. Co ciekawe – najbliższe tekstowi Mohyły są trebniki poczajowskie z roku 1786 i 1792, czyli wydane około 150 lat później. Może to świadczyć o orientalizacji Cerkwi unickiej na Wołyniu, a przynajmniej o niejednoznacznie polonizacyjnym kierunku działań bazylianów[22]. Z tego grona wyróżnia się zdecydowanie *Trebnik* wydany w Supraślu w roku 1736, który dodatkowo odzwierciedla sytuację społeczno-językową północnej części ziem wschodnich dawnej Rzeczypospolitej. *Trebnik* ten zawiera klauzulę na wypadek udzielania przez księdza unickiego ślubu „łacinnikom", w postaci równoległych zapisów tekstów aktów woli w języku polskim. Potwierdza to znany fakt zawierania związków małżeńskich przez przedstawicieli obu obrządków na danym terenie.

Pod względem językowym teksty te niewiele się różnią. Zwracają tu uwagę przede wszystkim formy zaimka zwrotnego w Dat.sg. собѣ (1736, 1739)/себѣ (1741, 1744, 1786, 1792) i czasownika поняти (1736, 1739, 1741, 1744)/пояти (1786, 1792), z wstawnym -n- bądź bez niego.

Spostrzeżenia dotyczące zaimków zwrotnych można poszerzyć o formy Acc., które pojawiają się w dalszej części przysięgi małżeńskiej. W *Trebniku* P. Mohyły (k. 417) ma ona postać (ze względu na tożsamość tekstów przysięgi dla kobiet i mężczyzn, przytoczono tylko formułę wypowiadaną przez narzeczonych):

[Женихъ] свойственным Рускимъ языкомъ гл[агол]етъ […]: Я Им[я](р)[е]къ: беру 1) собѣ 2) тебе Им[я](р)[е]къ: за малжонку: и шлюбую 3) тобѣ милость, вѣру, и оучтивость малженскую, а ижъ 4) тебе не опущу ажъ до смерти, такъ ми Б[о]же въ Тр(о)[й]цы с[вя](т)ѣй помози, и вси с[вя]тіи.

W kolejnych trebnikach bazyliańskich formy te mają następującą postać:

[22] Tezę o jednoznacznie propolskiej i polonizacyjnej działalności zakonników wysuwa m.in. ks. Dariusz Ciołka, *Latynizacja Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej po synodzie zamojskim,* Warszawa 2014.

Tabela 9. Forma wybranych zaimków zwrotnych w wydaniach trebników bazyliańskich

Forma	TREBNIK					
	Poczajów 1741	Poczajów 1786	Poczajów 1792	Uniów 1739	Uniów 1744	Supraśl 1736
1 (Dat.sg.)	собѣ	себѣ	себѣ	собѣ	себѣ	собѣ
2 (Acc.sg.)	тебе	тебе	тебе	тебе	тебе	тебе
3 (Dat.sg.)	тобѣ	тебѣ	тебѣ	тебѣ	тебѣ	тобѣ
4 (Gen.sg.)	тебе	тебе	тебе	тебе	тебе	тебе

Obecność form Dat. zaimków собѣ, тобѣ w *Trebniku* supraskim, choć może być spowodowana znajdującym się obok tekstem polskim (*Biorę sobie ciebie N. za małżonkę y ślubuję miłość, wiarę y uczciwość małżeńską, a iż ciebie nie opuszczę aż do śmierci. Tak mi pomóż Panie Boże Wszechmocny, w Trójcy S. jedyny, y wszyscy Święci*, T.1736: 57), to jednak bardziej prawdopodobny jest tu wpływ ruszczyzny. Forma ta znana zresztą jeszcze z okresu prasłowiańskiego, rozpowszechniona jest w językach ukraińskim i białoruskim (współcześnie, po zmianie fonetycznej [*o*] >[*a*]), jak i polskim. W zabytkach starobiałoruskich tego typu formy z ruskim -o- w osnowie przeważały[23]. Wpływem języka ruskiego należy też tłumaczyć te formy w *Trebniku* uniowskim z roku 1739 i poczajowskim z roku 1741.

Końcówka w postaci -ѣ jest typowa dla zabytków dawnych – starocerkiewnosłowiańskich[24], a w związku z tym, że na ziemiach ukraińskich znak ѣ był artykułowany zapewne jako [i], a na białoruskich jak [e] można przypuszczać, że zachowanie tej archaicznej pisowni sprzyjało odpowiedniej artykulacji zarówno w przypadku ówczesnych Ukraińców, jak i Białorusinów.

Co się tyczy form Dat.sg. zaimków osobowych i zwrotnych, to przeważają jednak „młodsze" formy себѣ/тебѣ pochodzenia cerkiewnosłowiańskiego. Taka jest również geneza form Gen.sg. тебе.

Fragmenty te rejestrują ponadto obie – równoległe w językach cerkiewnosłowiańskim i staroruskim formy czasownika поняти/по-

[23] Por. Teresa Jasińska-Socha, *System fleksyjny starobiałoruskich zabytków II połowy XVI wieku (Opowieść o Trystanie, Opowieść o Bowie)*, „Monografie Slawistyczne", nr 41, 1979, s. 54.

[24] Георгий Хабургаев, *Старославянский язык*, Москва 1974, s. 241.

яти (odpowiednio – поняти: 1736, 1739, 1741, 1744 i пояти: 1786, 1792). I choć w obu językach formy te były stosowane zamiennie, zapisy w trebnikach poczajowskich z lat 1786 i 1792 (tożsame z formą z *Trebnika* P. Mohyły), należy objaśniać wpływem tradycji cerkiewnej ze względu na fakt, że język starocerkiewnosłowiański notował tylko formę bez protezy[25], a słownik języka ukraińskiego uznaje ją jako archaiczną[26]. Pozostałe trebniki rejestrują formę równoległą: поняти występującą w języku staroruskim[27], cerkiewnosłowiańskim[28], która występuje obecnie również w języku ukraińskim[29].

Warto tu przy okazji omówić formę I osoby czasownika *брати*, w regularnej staroruskiej postaci беру[30] występuje ona tylko w *Trebniku* Mohyły. Wszystkie trebniki bazyliańskie podają formę *бъру*. Wobec współczesnej ukraińskiej formy *я беру*[31], trudno ją jednak traktować jako hiperpoprawną próbę odzwierciedlenia ukraińskiego ikania. Wydaje się, że można tu widzieć wpływ odmiany czasownika wierzyć (*вѣрити – я вѣрю*), ale jest to jedynie hipoteza.

Analizowane powyżej trebniki bazyliańskie, poza supraskim, są wzorowane na prawosławnym *Trebniku* P. Mohyły, który został tu przytoczony dla ukazania kontekstu omawianego problemu. Tak chętne sięganie do wzorca Mohyły świadczy zarazem przeciw pojawiającym się teoriom o polonizacyjnej działalności zakonu bazylianów.

Pieśni

Pieśni, jako nieodłączny element folkloru każdego narodu, są zarazem skarbnicą wiedzy o jego języku. Teza ta, z różnych przyczyn, nie do końca sprawdza się jednak podczas analizy pieśni zamieszczanych

[25] Por. *Старославянский словарь (по рукописям XI веков)*, Р. Цейтлин, Р. Вечерка, Э. Благова (ред.), Москва 1999, s. 495.

[26] *Великий тлумачний словник сучасної української мови*, В.Т. Бусел (ред.), Київ 2004, s. 916.

[27] Измаил Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка*, Москва 1958, t. 2, s. 1187, 1341.

[28] Aleksy Znosko, *Słownik cerkiewno-słowiańsko-polski*, Białystok 1996, s. 242, 249.

[29] Jako potoczną formę słowa пойняти rejestruje ją *Великий тлумачний словник сучасної української мови*, В.Т. Бусел (ред.), Київ 2004, s. 838, 863.

[30] Измаил Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка*, Москва 1958, t. 1, s. 167.

[31] *Великий тлумачний словник*…, op. cit., s. 62.

w drukach bazyliańskich. Z jednej strony – nie wszystkie pieśni są wytworem twórczości ludowej, z drugiej zaś te, które mają genezę ludową podlegały wielokrotnym redakcjom. Niezależnie od tego, prześledzenie języka tych tekstów nie wydaje się bezzasadne: widoczne są w nich konkretne tendencje fonetyczne lub zabiegi ortograficzne, służące przekazaniu fonetyki, co było efektem pracy redakcyjnej bazylianów. Uwarunkowane dodatkowo wymogami rytmu i rymu, musiały uwzględniać cechy oryginalnego języka, choć i tu widoczne jest oddziaływanie cerkiewnosłowiańszczyzny, jako języka literatury i wzorca podczas redakcji tych tekstów.

Zmiany w ortografii/fonetyce dobrze odzwierciedla jedna z najczęściej pojawiającej się pieśni katechizmowej *Тр(о)йца, Б[о]гъ О[те]цъ, Б[о]гъ С[ы]нъ, Б[о]гъ Д[у]хъ С[вя]тый*, występująca między innymi w kolejnych wydaniach *Narodowiszczanija* (N.1765: 261, N.1768: 264v[324v] N.1778: 300), w *Methodus Peragendi* 1772 (MP.1772: 104–116), w *Katechizmie misjonarskim* (KM.1788: 27nlb), *Pouczeniu chrześcijańskim* (PC.1790: 27nlb). Punktem odniesienia dla analizy porównawczej jest tekst pieśni, zamieszczonej w wydaniu *Narodowiszczanija* z roku 1768. Podkreślono w nim te elementy, które ulegały redakcjom w innych wydaniach; w przypadkach, gdy nastąpiła zmiana, wskazano formę, występującą w danym wydaniu.

Tabela 10. Porównanie wersji tekstu *Pieśni katechizmowej* w wybranych wydaniach poczajowskich

Пѣснь катехизмова

	Narodowiszczanije 1768	*Narodowiszczanije* 1778	*Katechizm* 1788	*Pouczenie chrześcijańskie* 1790
1	Тр(о)йца, Б[о]гъ О[те]цъ, Б[о]гъ С[ы]нъ, Б[о]гъ Д[у]хъ С[вя]тый, Въ Тр(о)йце Б[о]гъ единъ, такъ всѣмъ треба знати, Б[о]гъ О[те]цъ пред' вѣкъ съ себе С[ы]на родитъ Д[у]хъ С[вя]тъ отъ О[т]ца и С[ы]на походитъ			
5	С[ы]нъ, Б[о]їй Б[о]гомъ быти не <u>преставъ</u>, Хочь Д[у]шу, тѣло, якъ человекъ прїялъ. Зъ Д[у]ха С[вя]того не з' мужа <u>почался</u> Родился з' Д[е]вы, свѣту оуказався	+ почався	переставъ, почався	переставъ почался

10	Тридцатъ три лѣта ту на земли жити Рачивъ, Кр[е]сть и смерть за насъ претерпѣти Воскресъ въ день третїй въ ступивъ на столицу О[т]ца предвѣчна въ Небесну правицу	тридцятъ вступивъ	тридцятъ вступивъ	тридцятъ вступивъ
15	И знову прійдетъ на сей свѣтъ судити, Праведнымъ Н[е]бомъ, ѕлымъ, пекломъ платити: Бо ѕліи люде Б[о]га зневажаютъ Въ хоробахъ шкодахъ до чаровся вдаютъ	праведнимъ	+	+
20	А Б[о]гъ намъ надавъ десять приказаня, Подъ грѣхомъ тяжкимъ всѣмъ до захованя. Перше: не шукай Боговъ чужихъ над мя, Друге: Не взивай дармо Б[о]же имя.			
25	Трете: недѣлю въ побожности святкуй, Четверте: Отца, Матку, старшыхъ шануй. Пяте: не оубый, Шесте: не чужоложъ, седмое: не крадь, Осме: не свѣдчь на ложъ.	 + +	 оубій на ложь	 оубій на ложь
30	Девяте: Жены не жадай чужои, Десяте: Рѣчей жаднихъ що не твои. Тѣ приказаня сполняй человѣче, Если жадаешъ зрѣти Б[о]же лице.			
35	Ц[е]ркви с[вя]той естъ пять приказаня, Щирого хочутъ отъ насъ захованя. Перше: с[вя]тити дни оурочистїи, Друге: слухати службы Божой въ тыи.	 тіи	 тіи	 тіи
40	Трете: постити церковнїи пости Тѣломъ и духомъ при встремежливости. Четверте: Сповѣдь чинитъ къ великодню, Сакраментъ брати: тѣло, Кровь Господню.			
45	Пяте: доходы Ц[е]рквѣ отдавати, Любъ десятыни, въ томъ не сперечати. Седмъ сакраментовъ: першїй крещенїе. Другїй: с[вя]тое миромъ мащенїе.	 +	 десятыны	 десятыны
50	Третїй сакраментъ естъ Евхаристіа. Четвертїй: Тайна покуты с[вя]тыя. Пятїй: въ хоробахъ естъ маслосвятїе. Шестый: Капланство. Седмый: Вѣнчанїе.			
55	Кто хощетъ душу вѣчне спасти свою, Нехъ то тримаетъ вѣрою живою. Съ Ц[е]рквою Рима соединенїе: Бо на томъ выситъ всѣхъ насъ спасенїе.	 +	 виситъ	 виситъ
60	Единъ Богъ, едино Крещенїе, каже Павелъ Апостолъ, една вѣра также. Ц[е]ркви Петръ глава, и наступци его, Се вѣра добра една свѣта всего.	одино одна наступцы	+ + +	+ + наступцы

65	Хотяй рахуютъ еретики много Вѣръ, але тіи не спасутъ нѣкого:			
	Б[о]гъ тое заявивъ чрезъ писма с[вя]тіи Бы такъ тримали всѣ правовѣрнїи			
70	Страшнїи тръвоги на сей свѣтъ настанутъ, Въ той часъ, коли всѣхъ тѣла зъ мертвыхъ встанутъ. Стемнѣетъ солнце, мѣсяцъ и всѣ зори На землю спадутъ отъ Небесной горы			
75	Задрижитъ земля от Ангелской трубы Грѣшникъ з душею съ тѣломъ дойдетъ згубы Той день остатнїй небесъ страсетъ силы, отворитъ гробы, отслонитъ могилы.	+ +	+ +	остатный +
80	Гнилое тѣло, зламаные кости, Зыйдутся въ той часъ до своей цѣлости Вернется душа до своего тѣла. Абыся справилъ грѣшникъ свого дѣла.	зламанїе +	+ +	+ +
85	Станутъ въ долинѣ Іосафата люде: Тамъ прїятелство витатися буде, А въ той годинѣ розлука настане, Тутъ свѣтовїи зважте хрїстїане.	 разлука +	 + +	 + +
90	Розлучатъ мужа от власнои жоны, Едно до пекла, друге до короны. Также дочку от матки розлучатъ, Една въ роскоши, другу злыи мучатъ	Разлучатъ Одно +	+ + +	+ + +
95	Братъ з братомъ, отецъ з сыномъ ся ростанетъ, Отецъ въ пропасти, а сынъ ся оглянетъ, Въ Небѣ: албо тежъ отецъ со святыми Въ Небѣ: а сынъ злыи на вѣкъ съ проклатыми.	 розстанетъ +	 розтанетъ во пропасти	+ +
100	Коли жалосне будутъ голосити Христосъ на той часъ будетъ свѣтъ судити. Хто зле помысливъ, любъ зле мовивъ кому, Албо оучинкомъ зашкодивъ ближному.	+ +	когда Кто	когда Кто
105	Богъ справедливый всехъ насъ дѣла знаетъ, Хто якъ заслуживъ такъ заплату даетъ. Еднихъ до неба будетъ запрашати, Другихъ въ пекелнїй огонь отсилати.	 Однихъ +	 + пекелный	 + +

110	Щасливъ, хто въ Небѣ будетъ вѣковати Нещасливъ, кого пекло будетъ мати. Кайся грѣшнику, мѣйся до покути, Перестань грѣховъ, въ Небѣ можешъ буты.	+ покуты бути	кто + бути	кто + бути
115	Ласкавый Господь тебе не караетъ, горкихъ слезъ твоихъ, сповѣди чекаетъ. Коли покуты не будешъ чинити, на вѣки въ пекле будешъ голосити.	 +	 когда	 когда

Analiza czterech tekstów umożliwia ustalenie zmian jakościowych i ilościowych, dotyczących języka pieśni. Ogląd prostej mowy tekstu pozwala wysnuć tezę, że zarówno przodkowie dzisiejszych Białorusinów, jak i Ukraińców mogli ten język odbierać jako swój. Obok licznych wspólnych wschodniosłowiańskich cech językowych, występują cechy typowe tylko dla języków białoruskiego i ukraińskiego, odzwierciedlane jednak z różnym natężeniem. Zapewne z konieczności zachowania rymu i rytmu (liczby sylab) wynika nieodzwierciedlenie zjawiska pełnogłosu w wersji z roku 1778 w formie *престалъ* (w. 5), co jednak poprawiono w redakcjach z roku 1788 i 1790. Widocznie dla redaktorów brak pełnogłosu był na tyle rażący, że zdecydowali się zrezygnować z płynności kompozycyjnej.

Charakterystyczna dla języków białoruskiego i ukraińskiego jest realizacja dawnego połączenia *ъ* czy *ь* po [r]: *тръвоги* (w. 70), *задрижитъ* (w. 75). Zgodnie z obserwacjami Jurija Szewelowa, ujmującego problem statystycznie, w tekstach ukraińskich tego okresu częściej występował zapis pierwszego typu: *тръвоги*, z zanikiem jeru, w starobiałoruskich zaś – jak w drugim przykładzie – *задрижитъ*: z *ы*/*и* w miejscu dawnego znaku jerowego[32].

Podobnie oba języki, białoruski i ukraiński, cechuje zjawisko dysymilacji w grupie spółgłoskowej **kъto*, por.: *хто* x2, ale: *кто* x2 (w. 110).

Typowe dla języków wschodniosłowiańskich nagłosowe o- zapisane jest konsekwentnie tylko w tekście *Narodowiszczanija* z roku 1778 (por.: *одино*, w. 60, *одна*, w. 61, *одно*, w. 91), pozostałe wersje przekazują realizacje z początkowym e- (*едино* x3, w. 60, *една* x3, w. 61, *едно* x3, w. 91), co jest efektem nakładania się trzech tradycji: cerkiewszczyzny, polszczyzny wspartej wymową typową dla gwar zachodnioukraiń-

[32] Юрій Шевельов, *Історична фонологія української мови*…, op. cit., s. 504.

skich, a także praktyki piśmiennictwa ukraińskiego[33]. Jako efekt cerkiewizacji tekstu należy tłumaczyć oboczność w grupie nagłosowej **rot-*: *розлучатъ,* ale: *разлучатъ* x3 (w. 90), a także zmiany o charakterze leksykalnym: *коли* x2 – *когда* x2 (w. 100). Tego typu praktyka była częstym zabiegiem pisarzy ukraińskich.

Brak jednolitości zapisu cechuje też formy odzwierciedlające występowanie niezgłoskotwórczego u, por. *прїялъ* (w. 8), *родился* (w. 9), ale: *оуказався* (w. 9), *рачивъ* (w. 11), *въ ступивъ* (w. 13). Fakt poprawienia końcowego -л na -в w kolejnych redakcjach (почался > почався (w. 8) może świadczyć o występowaniu zjawiska w języku redaktorów, dobitnie potwierdza go jednak zastosowanie formy *до чаровся вдаютъ* (w. 19), nie poprawionej w żadnej z kolejnych redakcji.

Próby odzwierciedlenia typowej dla języka ukraińskiego wymowy głoski [c] można doszukiwać się w zapisie *тридцатъ* poprawionym na *тридцятъ* x3, (w. 10). Nie przeczy temu niejednolity zapis końcówki w formie *наступци* x2 ale: *наступцы* x2 (w. 63), który poza odzwierciedleniem ewentualnego typowego dla – z kolei – białoruszczyzny stwardnienia głoski [c] może świadczyć o kolejnej typowej dla piśmiennictwa ukraińskiego cesze zamiennego stosowania liter и – ы, co jest wynikiem zlania się artykulacji głosek [y] (szereg tylny) i [i] (szereg przedni) w jeden dźwięk (szereg przedni, wysoki). Liczne nieścisłości zapisu tekstu *Pieśni katechizmowej* zdają się popierać powyższą tezę: *праведнымъ*, ale: *праведнимъ* x3 (w. 16), *оубый* x2 – *оубій* x2 (w. 29), *пекелнїй* x3 – *пекелный* (w. 109), *тыи* – *тіи* x3 (w. 39), *выситъ* x2 – *виситъ* x2, (w. 59), *покути* x3 – *покуты* (w. 113), *десятыни* x2 – *десятыны* x2 (w. 46). Ten ostatni przykład stanowi zarazem ilustrację charakteru artykulacji [t], oznaczenie twardości, które nie budziło wątpliwości żadnego z redaktorów. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na zapis formy *buty* (być): zamianie uległ tylko zapis końcówki y/i, sama forma, typowa dla języka ukraińskiego pozostaje bez zmian, por. *буты* i *бути* x3 (w. 115).

Zaprezentowana tu analiza prowadzi do wniosku, że również często redagowany i stylizowany język pieśni przynosi cenne informacje na temat fonetyki badanego języka ruskiego.

[33] Wiesław Witkowski, *Fonetyka Leksykonu*..., op. cit., s. 14; Władysław Kuraszkiewicz, *Zarys dialektologii wschodniosłowiańskiej z wyborem tekstów*, Warszawa 1954, s. 72; Уладзімір Анічэнка, *Беларуска-ўкраінскія*..., op. cit., s. 244.

Ogólna charakterystyka języka wydań ruskojęzycznych

O ile fragmenty tekstów w języku prostym czy krótkie wtręty w tym języku umożliwiają analizę wybranych elementów prostej mowy, to zwarte wydania pozwalają dokonać wręcz systemowego opisu tego języka. Należy tu dodać jednakże ważne zastrzeżenie: w zasadzie każdy tekst cechuje nieco inna norma językowa, co jest związane z przyzwyczajeniami językowymi redaktorów, przygotowujących teksty, bieżącym zapotrzebowaniem i innymi czynnikami, przy braku kodyfikacji prostej mowy. Z tego względu wspomniany wyżej systemowy opis języka należałoby w zasadzie czynić dla każdego tekstu osobno i charakteryzować prostą mowę wybranych tekstów.

Zaprezentowana niżej charakterystyka języka ruskojęzycznych tekstów bazyliańskich nie ma więc na celu całościowego opisu, a jedynie uwypuklenie faktów związanych z historią rozwoju białorusko-ukraińskiego, a przede wszystkim ukraińskiego areału językowego co jest spowodowane miejscem wydania tekstów. Z tego względu rozpatrywane będą one głównie pod kątem konsekwencji odzwierciedlenia cech tych języków oraz kontaktów z innymi systemami językowymi – polszczyzną, łaciną i cerkiewszczyzną.

W założeniu takie podejście może ukazać nie tylko stan obu języków ruskich w XVIII wieku, ale również główne kierunki wpływów oraz inne uwarunkowania ich rozwoju.

Analiza tekstów wydanych w XVIII wieku w drukarniach zakonnych wykazuje, że bazylianie mieli świadomość filologiczną i działali świadomie na rzecz promocji jednego języka literackiego. Zdając sobie sprawę z różnorodności gwar i dialektów języka ruskiego (*в руской сей простой, въ Полщы звычайной и посполитой Бесѣдѣ слова и способы ихъ вираженїя, суть рожнїи и не всѣмъ единаковїи: на Волыню иншїи, въ Полѣсю иншїи, ведлугъ своего звычаю маютъ люде якобы свойственный свой языкъ, и иншїй способъ бесѣды и словъ вираженїя*)[34], proponują, by wygłaszać kazania zgodnie z tradycją miejscową (*латво можеши сїя краткїя наукы читаючи, так имъ слова виражати, якъ они между собою бесѣдовати обыкоша и якъ имъ пріятнѣйше, и ко спасенному пожиткови угоднѣйше будетъ*)[35]. Zabieg ten był swoistym „krokiem naprzód" na drodze do stworzenia

[34] *Nauki parafialne…*, 1794, op. cit. s. 3–4.

[35] Ibidem.

spójnej normy języka pisanego. Teksty bazylianów napisane są już w języku prostym. Dzięki odpowiedniemu zapisowi, wykorzystującemu ortografię piśmiennictwa cerkiewnosłowiańskiego z jednej strony, z drugiej zaś żywą artykulację wybranych grafemów na gruncie białoruskim i ukraińskim, rola wygłaszającego tak napisany tekst polegała już tylko na jego przeczytaniu. Nie musiał już troszczyć się o tłumaczenie tekstu cerkiewnosłowiańskiego na język ruski: przekładu dokonali bazylianie. Oczywiście, język ich wydań cechuje pewien stopień sztuczności i ogólności naddialektalnej, ale wyraźnie widoczne są w nim najbardziej charakterystyczne cechy języka mówionego.

Język XVIII-wiecznych wydań bazyliańskich stanowi kontynuację wcześniejszej tradycji piśmienniczej w prostej mowie, o czym świadczy m.in. leksyka[36]. Elementy żywego języka występują w nich w dużym natężeniu.

Znakomitym w tym kontekście źródłem do analizy jest *Książka lekarstw końskich*. Stanowi ona nie tylko skarbnicę leksyki gospodarskiej XVIII wieku, będącej zarazem znakomitym źródłem kulturoznawczym, ale jest również realną wykładnią fonetyki języka ukraińskiego XVIII wieku. Stała się nią dzięki wydrukowaniu tych samych porad dwiema różnymi czcionkami, cyrylicką i łacińską, co pozwala na ustalenie, jak należy czytać poszczególne grafemy cyrylicy. Porady wydrukowane od strony 97 tekstu czcionką łacińską dublowały ich warianty tłoczone czcionką cyrylicką. W obu czcionkach wydrukowano przepisy jak sadzić orzech włoski (s. 92 i 100), przewozić cebulę (s. 94 i 99), hodować króliki (s. 95 i 100), chronić dobytek przed ogniem (s. 96 i 101), przechowywać orzechy laskowe (s. 90–103), leczyć kaszel i suchoty (s. 85–103), dreszcze (s. 85–103), puchlinę u ludzi (s. 86 i 105), bolące zęby (s. 86 i 104) i pryszcze (s. 86 i 103), a także jak chronić zboże przed myszami (s. 87 i 104), zabezpieczyć się przez robactwem (s. 81 i 105), ratować drzewa i uprawy przed szkodnikami (s. 88 i 103–103), szczepić drzewa owocowe (s. 89 i 106–107) czy przechowywać jaja (s. 94 i 105). Analiza języka *Książki lekarstw końskich* pokazuje, że i w tym przypadku jej autor (Lenkiewicz) starał się stworzyć swoisty ponadregionalny język prosty, rozumiany przez wszystkich ruskojęzycznych włościan dawnej Rzeczypospolitej. Badacz języka ukraińskiego Ołeksa Horbatch na podstawie analizy tego języka

[36] Por. Роман Кисельов, *Лексика української мови в почаївських виданнях XVIII – першої третини XIX ст.,* op. cit.

twierdzi, że autor pochodził z Podola, z ziem między Hajsynem (obwód winnicki, Ukraina) a Humaniem (obwód czerkaski, Ukraina)[37].

Analizowane poniżej cechy językowe nie występują w równym natężeniu we wszystkich tekstach, dlatego na marginesie omawiania kolejnych cech językowych wskazywane będą odstępstwa od uzusowej normy. Analiza języka ruskojęzycznych tekstów bazyliańskich jest utrudniona ze względu na brak jego kodyfikacji. Rozchwianie zapisów w tekstach można zaobserwować na dwóch płaszczyznach: „poziomej" – równoległe występowanie różnych form w ramach jednego wydania i „pionowej" – polegające na korekcie różnego rodzaju zapisów w późniejszych wydaniach tego samego tytułu.

Różnorodność cech językowych jest spowodowana wieloma czynnikami, przede wszystkim jednak wpływem przyzwyczajeń językowych i staranności redaktora. Z tym związana jest również kwestia miejsca wydania. Redaktorzy byli najczęściej miejscowymi, można więc przypuszczać, że ich przyzwyczajenia językowe warunkujące takie a nie inne zapisy odzwierciedlały w jakimś stopniu język lokalny. Zdarzające się różnice w zapisie zjawisk językowych w późniejszych wydaniach tych samych tekstów, oprócz przyzwyczajeń językowych redaktora, można tłumaczyć dodatkowo dokładniejszą korektą. Uwidocznia to zwłaszcza *Sobranije* (1722), gdzie końcowa część o dogmatach wiary różni się od wcześniejszych rozdziałów książki: język ma więcej elementów cerkiewnosłowiańskich i mniej cech ruskich.

Trzeba przy tym stwierdzić, że *Sobranije* (1722) jest niezbyt starannie opracowane redakcyjnie, być może ze względu na pośpiech, jaki towarzyszył wydaniu książki. Jej przygotowanie nakazano na Soborze Zamojskim w sierpniu roku 1720, a wyszła z datą 1722. Rozchwiania zapisu nie można w tym przypadku tłumaczyć brakiem norm ortograficznych, bo w późniejszych opracowaniach – powstałych również w sytuacji braku jakichkolwiek gramatyk języka – stopień wariantywności jest znacznie niższy. Poza tym, tekst jest uważany za ostatni druk w języku starobiałoruskim; powinien więc spełniać uzusowe normy zapisu tego języka.

Analiza języka tego druku wykazuje zarazem wiele cech języka ukraińskiego. W efekcie można pokusić się o tezę dotyczącą próby wy-

[37] Oleksa Horbatch, *Die Ukrainische Sprache im Počajivev Druck «Książka lekarstw konskich» aus dem Jahre 1788*, München 1985, za: http://istvolyn.info/index.php?option=com_content&task=view&id=2714&Itemid=5

dania tekstu specyficznego pod względem językowym, co spowodowało tak duże wahania w ortografii zabytku. W związku z szybszym przyjęciem Unii przez diecezje dzisiejszych ziem białoruskich (już w XVII wieku) w stosunku do ziem ukraińskich (przyłączenie się do Unii diecezji przemyskiej nastąpiło dopiero pod koniec wieku – rok 1693, diecezji lwowskiej – rok 1700, łuckiej – rok 1702), być może uznano, że wydany w Supraślu zbiorek teologii moralnej powinien być tak zredagowany, by był uznany za „swój" zarówno przez czytelnika z białoruskiego, jak i ukraińskiego obszaru dialektalnego. Nie można więc wykluczyć, że wobec długotrwałego braku poparcia Unii na południowo-wschodnich terenach dawnej Rzeczypospolitej, język mógł być jednym z argumentów, który ostatecznie przekonał jej mieszkańców do Unii.

Gdy do Unii przystąpił Klasztor Zaśnięcia Najświętszej Marii Panny w Uniowie (1700–1790) i działająca przy nim od XVI wieku drukarnia stała się unicką, wydano tam *Sobranije* z lepiej zaznaczonymi ukraińskimi cechami językowymi. Późniejsze, poczajowskie wydania teologii moralnych zdradzają z kolei redakcję tekstów w stronę norm piśmiennictwa cerkiewnego, co było związane z sygnalizowanym procesem recerkiewizacji tekstów. Pojawia się tu jednak pytanie o jej przyczynę. Z jednej strony język cerkiewnosłowiański stał się w XVIII wieku elementem łączącym Cerkiew grekokatolicką z tradycją cyrylometodiańską, był ponadto atrybutem niezależności kulturowej od polsko-łacińskiego Zachodu[38]. Cerkiewszczyzna ponadto – jakkolwiek by to paradoksalnie nie brzmiało – pozwalała w dobrym stopniu odzwierciedlić cechy żywego języka. Czytelnik musiał być jedynie uzbrojony w odpowiednią wiedzę dotyczącą artykulacji wybranych grafemów.

Przy charakterystyce prostej mowy XVIII wieku w wydaniach bazyliańskich swoisty punkt odniesienia będą stanowiły wydania teologii moralnej. Ma to konkretne przyczyny: wielokrotnie wznawiane te same w zasadzie teksty pozwalają prześledzić zmiany w odzwierciedleniu wybranych cech językowych oraz uchwycić określone tendencje rozwojowe. Nie zaniechano przy tym odwoływania się do przykładów z innych tekstów, przemawiających za poparciem bądź odrzuceniem tez, wysnutych na podstawie analizy języka wydań teologii moralnej.

[38] Юрий Лабынцев, Лариса Щавинская, *Некоторые обстоятельства и средства…*, op. cit., s. 128 i 129.

Charakterystyka wybranych cech fonetyki zabytków ruskojęzycznych

Artykulacja dawnego jać

Refleksacja dawnego jać jest jednym z najbardziej charakterystycznych wyznaczników, pozwalających określić przynależność tekstu do jednego z dwóch areałów językowych: białoruskiego bądź ukraińskiego. Dla zabytków białoruskich typowe jest „mieszanie" [ě] – [e], dla ukraińskich [ě] – [i], co zauważali badacze języka ruskiego już od XVII wieku[39]. W analizowanych tekstach ruskojęzycznych trudno doszukać się konsekwencji w stosowaniu tych tendencji. Znak ѣ stosowany jest w nich dla oznaczenia zarówno na miejscu etymologicznego [ě]: отвѣ́тъ, слонце и мѣсяцъ (SP.1722: 96), (POST.1745: 95v), (BN.1751: 111), (BN.1756: 86v), по тѣлѣ (GP.1741: 8), грѣха (SS.1772: 11), свѣтъ (NP.1974: 152), грѣши́ти (NP.1974: 157), вѣ́ра (N.1765: 99), (NP.1794: 253), вѣрити (SS.1781: 2), гнѣвомъ (N.1765: 248) i in., jak i etymologicznych [e], [o], [i] / [y] choć oczywiście najliczniejsze są zapisy ze znakiem ѣ na oznaczenie etymologicznego [ě] i [i].

Powszechne stosowanie grafemów: и, і, ї, czy ы na miejscu etymologicznego [ě] w omawianych zabytkach należy uznać za wpływ tendencji, które legły u podstaw ortografii ukraińskiej; stanowią one przy tym najbardziej rozpoznawalną cechę wokalizmu ukraińskiego. Mieszanie liter и–ѣ występuje już w tekstach z końca XIII wieku. Analiza licznych faktów językowych z zabytków staroukraińskich świadczy jednoznacznie, że dźwiękową realizacją litery ѣ w piśmiennictwie staroukraińskim była samogłoska [ì]. Samogłoska ta w większości ukraińskich gwar jest kontynuantem dawnej jaci[40]. Pojawiające się jednak liczne inne, wskazane wyżej warianty wymiennego stosowania liter w parze z ѣ, skłaniają ku tezie o wielowariantowej realizacji dawnej głoski jać, co oprócz wpływu cerkiewszczyzny, polszczyzny i gwar bia-

[39] *Правила о произношении российских букв и о исправном тех же в новейшем гражданском письме употреблении, или о правописании, собраніе из российских грамматик*, Moskwa 1772, s. 12, za: Віталій Передрієнко, *Формування української літературної мови XVIII ст. на народній основі*, Київ 1979, s. 103.

[40] Por.: *Історія української мови. Фонетика...*, op. cit., s. 245. Por. też: Ефим Карский, *Труды...*, op. cit., s. 548; Федот Филин, *Происхождение русского, украинского и белорусского языков*, Leningrad 1972, s. 175; *Історія української мови. Фонетика*, М.А. Жовтобрюх, В.В. Німчук (red.), Київ 1979, s. 270; Олексій Безпалько, Микола Бойчук, Михайло Жовтобрюх, Степан Самійленко, Іван Тараненко, *Історична граматика української мови*, Київ 1962, s. 153 i nast.

łoruskich ma swoje uzasadnienie w systemie fonetycznym północnych gwar ukraińskich, które nie znają przejścia [ě] > [i][41]. Z tego względu, zasadnym jest podzielenie materiału źródłowego na następujące symetryczne grupy: litera ѣ na miejscu [i] – litera и/і/ї/ы na miejscu [ě], litera ѣ na miejscu [e] – litera е na miejscu [ě].

Litera ѣ na miejscu etymologicznego [i] –
litera и/і/ї/ы na miejscu [ě]

Znak ѣ występuje w zabytkach na miejscu etymologicznego [i] w różnych pozycjach niezależnie od miejsca akcentu i świadczy o typowej dla wokalizmu ukraińskiego artykulacji etymologicznego [ě] jako [i]. Podobnie jak w przypadku odzwierciedlenia innych zjawisk językowych, brak tu konsekwencji. Poniżej zostaną rozpatrzone konkretne pozycje litery ѣ na miejscu etymologicznego [i].

Litera ѣ na miejscu oczekiwanego [i]/[y] występuje we wschodniosłowiańskich pierwiastkach: грѣзли (SP.1722: 42), вкѣнути (SP.1722: 22v), ale: вкинуты (POST.1745: 20v), вкинути (BN.1751: 21), (BN.1756: 19), въ кнѣзѣ (SP.1722: 15), (SP.1722: 49v), ale: въ книзѣ (POST.1745: 13v), (POST.1745: 48v), (BN.1751: 14), (BN.1751: 50v), (BN.1756: 13), (BN.1756: 43v), кнѣги (SP.1722: 67v), ale: книгы (POST.1745: 64v), книги (BN.1751: 67), (BN.1756: 60), книгу (SP.1722: 80v), (POST.1745: 75v), (BN.1751: 78v), (BN.1756: 77v), на пѣсмѣ (SP.1722: 102v), (SP.1722: 90), ale: на писмѣ (POST.1745: 90), (POST.1745: 102), (BN.1751: 104), (BN.1751: 115v), (BN.1756: 91), (BN.1756: 91v), впѣсовати (SP.1722: 80v), (SP.1722: 80v), ale: вписоваты (POST.1745: 75v), (POST.1745: 75v), вписовати (BN.1751: 78v), (BN.1751: 78v), (BN.1756: 77v), (BN.1756: 77v), на свѣтаню (NP.1794: 50).

Jest ona również wykorzystana dla oznaczenia [i] w ukraińskim prefiksie *vid-*: вѣдпускати (NP.1794: 58), вѣдпустили (NP.1794: 58).

Równie częste są zapisy odwrotne – и pojawia się w miejscu etymologicznego [ě]: въ огнь вкинути абы згорило (SP.1722: 28), ale: въ огнь вкинути абы згорѣло (POST.1745: 25v), (BN.1751: 26v), (BN.1756: 23v), болизней (SP.1722: 28). Bardzo licznie problem jest

[41] Григорій Півторак, *Давньоукраїнські писемні пам'ятки XI–XIII століття як джерело дослідження ранньої історії української мови*, [w:] *Матеріали V Конгресу міжнародної асоціації україністів. Збірник наукових статей*, Чернівці 2003, s. 148.

reprezentowany leksemem: дитя/дѣтя w różnych formach przypadkowych: дѣтя (SP.1722: 13), дїтя (POST.1745: 12), дѣтя (SP.1722: 8) x2, (SP.1722: 8v), дытя (BN.1751: 8)x2, (BN.1751: 8v), (BN.1751: 12v), дитя (SP.1732: 13v), (SP.1732: 14), (POST.1745: 7)x3, (BN.1756: 7v)x2, (BN.1756: 8), (BN.1756: 11v), до окрещенїя дѣтяте (SP.1722: 10v), (SP.1722: 11v), (SP.1722: 12)x2, (SP.1722: 13)x4, до окрещенїя дитяте (SP.1732: 4), (POST.1745: 10), (POST.1745: 10v), (POST.1745: 11)x2, (POST.1745: 12)x4, (BN.1756: 09v), (BN.1756: 10), (BN.1756: 10v)x2, (BN.1756: 11)x4, до окрещенїя дытяте (SP.1732: 13v)x2, (BN.1751: 10), (BN.1751: 11), (BN.1751: 11)x2, (BN.1751: 12)x4, на главу дитяти (1732: 4), давати дѣтяти имя (SP.1722: 12), давати дытяты имя (SP.1732: 13), давати дїтяты имя (POST.1745: 11v), давати дытяти имя (BN.1751: 11), давати дитяти имя (BN.1756: 10v), окрестити дѣтя (SP.1722: 10)x2, (SP.1722: 10v), (SP.1722: 9), (SP.1722: 12)x2, (SP.1722: 11v), (SP.1722: 13), ale: окреститы дїтя (POST.1745: 09v)x2, (POST.1745: 10), (POST.1745: 8v), (POST.1745: 11)x2, (POST.1745: 10v), окрестити дытя (BN.1751: 09v), (BN.1751: 10), (BN.1751: 9), (BN.1751: 11)x3, (BN.1751: 09v), окрестити дитя (BN.1756: 9), (BN.1756: 9v), (BN.1756: 8), (BN.1756: 9), (BN.1756: 10), (BN.1756: 10v)x2, (BN.1756: 11), съ дѣтятемъ (SP.1722: 13), (SP.1722: 17v), (SP.1732: 41), (SP.1722: 18), (SP.1722: 18), съ дитятемъ (POST.1745: 12), (POST.1745: 16v), (POST.1745: 16v), (POST.1745: 16v), (BN.1756: 11v), (BN.1756: 15), (BN.1756: 15), (BN.1756: 15), съ дытятемъ (SP.1732: 13v), (BN.1751: 12v), (BN.1751: 17), (BN.1751: 17), (BN.1751: 17) i inne. Zapis tego wyrazu w postaci дытя pokazuje dodatkowo cechy fonetyki ukraińskiej: stwardnienie głosek t i d.

Forma cerkiewnosłowiańska: отроча (SP.1732: 13v) pojawia się znacznie rzadziej.

Jednoznacznie artykulację dawnego [ě] sugeruje zapisanie i w wyrazach: sinom (Kn.1788: 100), widro (Kn.1788: 101) i in. w tej części *Knižycy dla gospodarstwa*, która została wydrukowana alfabetem łacińskim.

Wymienne użycie grafemów ѣ i и jest szczególnie widoczne w wyrazach zapożyczonych z języka polskiego lub z greki i łaciny za polskim pośrednictwem, których pisowni w żaden sposób nie regulowała gramatyka języka cerkiewnego: Францѣшокъ (SP.1722: 52), (SP.1732: 53), (POST.1745: 50v), (BN.1751: 53), (BN.1756: 46), Францѣшку (SP.1722: 52), (SP.1732: 53), (POST.1745: 50v), (BN.1751: 53), (BN.1756: 46), Е҆зорцисты (SP.1722: 52), (SP.1722: 52v), ale: Е҆зорцѣсты (POST.1745: 50v), (POST.1745: 51), (BN.1751: 53),

(BN.1751: 53), (BN.1756: 46), (BN.1756: 46), минѣстеръ (SP.1732: 18), бѣгамїя (SP.1732: 59), ale: бѣгамїя (SP.1732: 61), Мосхусъ или Пижмо (SP.1722: 16), ale: Мосхусъ или Пѣжмо (SP.1732: 16), (POST.1745: 15), (BN.1751: 15), (BN.1756: 14), ежелѣбы (SP.1722: 24v), (SP.1722: 27v), ale: ежелибы (POST.1745: 21v), (POST.1745: 25), (BN.1751: 22v), (BN.1751: 26), (BN.1756: 20v), (BN.1756: 23), нецнотлѣваго (SP.1722: 28), (POST.1745: 25v), (BN.1751: 26v), (BN.1756: 23v), церемонїю (SP.1722: 19), (SP.1722: 48v), (BN.1751: 19), (BN.1751: 49v), (BN.1756: 17), (BN.1756: 43), ale: церемонѣю (POST.1745: 18v), (POST.1745: 47v), симонїя (SP.1722: 56), (BN.1751: 57v), (BN.1756: 50), ale: симонѣя (POST.1745: 53v), Листвѣе Индійское (SP.1722: 16) ale: Листвїе Индійское (SP.1732: 16), (POST.1745: 15), (BN.1751: 15), (BN.1756: 13v), компанѣя (SS.1772: 84), компанѣи (N.1768: 152), (N.1778: 142), церемонѣамъ (N.1768: 171), (N.1778: 159v), намѣентность (P.1771: 782), намѣентности (P.1771: 438), намѣентностямъ (P.1771: 438), оумѣнтность – оумѣентность (P.1771: dodatek), фѣґурою (N.1768: 185v), (N.1778: 171v), былъ фѣґурою щеґулною (P.1771: 559), релѣґїю (P.1771: 697), конґреґацїи де пропаґанда фѣде (N.1768: 263v), за привѣлеемъ (N.1768: 268), кромѣ привѣлея (N.1768: 268), компанѣя (SS.1772: 84), лишенїе права до дѣдицтва въ царстве небеснымъ (SS.1772: 335), нѣкчемность (P.1771: 875), нѣкчемнымъ (P.1771: 589), лѣчбѣ (NP.1794: 47), лѣчба (NP.1794: 48)+9, нелѣчнымъ (NP.1794: 224), лѣчнымъ (NP.1794: 77), вѣлґотности (NP.1794: 86), обфѣтости (NP.1794: 291)+4, нѣґди (NP.1794: 40)+7 (ukr. ніколи, błrus. ніколи, pol. nigdy), чилѣ (NP.1794: 54)+6, чили (NP.1794: 210)+156, нѣцъ (NP.1794: 70), публѣчне (NP.1794: 140), ale: публичне (NP.1794: 141), полѣтика (PS.1770: 90), салѣтру (Kn.1788: 32), пѣґулку (Kn.1788: 66), делѣкатну (Kn.1788: 64), a także обѣцявъ obok обицявъ (Cz.1776: 9).

Wspomniany brak konsekwencji jest zauważalny nawet na jednej karcie tego samego wydania: законнѣкъ (SP.1722: 13), ale: законникъ (SP.1722: 13), (SP.1732: 13)x2, (BN.1751: 12)x2, (BN.1756: 11)x2 i: законнїкъ (POST.1745: 12)x2, от ревѣзыи (SP.1722: 62v), (BN.1751: 63v)x2, (BN.1756: 55v)x2, (SP.1722: 62v), ale: от ревѣзїи (POST.1745: 60v)x2, ale: от ревизыи (SP.1722: 62v), околѣчность (SP.1722: 38v), (SP.1722: 39) – околичность (SP.1722: 38v)x2, (SP.1722: 39)

Znakomitym źródłem do charakterystyki głoski oznaczonej grafemem ѣ są dane morfonologiczne. Brak konsekwencji zapisu widocz-

ny jest bowiem również w końcówkach fleksyjnych rzeczownika. Zapis grafemu i/ы w miejscu oczekiwanego ѣ i odwrotnie – zapisu ѣ w miejscu oczekiwanych i/ы świadczą o tym, że artykulacja danych grafemów była identyczna: конѣ коваты (POST.1745: 110v), ale: кони ковати (SP.1722: 109), (BN.1751: 126), (BN.1756: 100v), пожитокъ з᾽ сповѣдѣ (SP.1722: 37v), ale: пожитокъ з᾽ сповѣди (SP.1722: 37v) i (BN.1751: 34v)x2, (BN.1756: 30)x2, пожитокъ з᾽ сповѣды (POST.1745: 33)x2, мусѣлѣбысмо (SP.1722: 28), по казанѣ (SS.1772: 227), (SS.1781: 40v), въ пеклѣ (SS.1772: 10), ведлугъ обѣтницѣ (P.1771: 614).

Grafem ѣ pojawia się często zupełnie nieoczekiwanie w miejscu normatywnego [i] między innymi w N.plur. rzeczowników: церкви и шпиталѣ (POST.1745: 64v), (BN.1751: 69), (BN.1756: 60), ale: церкви и шпитали (SP.1722: 67v), вдовицы названыя инокинѣ (SP.1722: 73), ale: вдовицы названыи инокини (POST.1745: 64), (BN.1751: 72), (BN.1756: 62). Podobnie w D.sg. rzeczowników r. żeńskiego grafem ѣ zastosowano w miejscu oczekiwanego и овцѣ (KG.1788: 69). Warto przy okazji zauważyć, że równoległy zapis z tekstu przekazuje stwardnienie [c]: овцы (KG.1788: 65).

W Loc.sing. wyrazów: в᾽ каплицѣ (BN.1751: 38v), (BN.1756: 34), въ хранилницѣ (BN.1751: 31) (BN.1756: 27v) itp. literę ѣ zapisano zgodnie z cerkiewnosłowiańską normą odmiany rzeczowników rodzaju żeńskiego zakończonych na -a, co potwierdzałoby postawioną wyżej tezę o wykorzystaniu ortografii cerkiewnosłowiańskiej jako lepiej odzwierciedlającą tradycję rodzimą, w odróżnieniu od ortograficznej tradycji łacińsko-polskiej. We wcześniejszych wydaniach teologii moralnych bowiem w zakończeniu tym zapisano и/ы zgodnie z wymową polską i białoruską, ale także typową dla gwar ukraińskich: в᾽ каплѣцы (SP.1722: 41), в᾽ каплицы (POST.1745: 37) i въ хранилнѣци (SP.1722: 33v), въ хранилницы (POST.1745: 30), в катехези (SP.1722: 16), на Собори (SP.1722: 21), (SP.1722: 92v). Forma: на Соборы (SP.1722: 70v) dodatkowo ukazuje na typowe dla białoruszczyzny stwardnienie [r].

Końcówka ta jest powszechna w tekstach u rzeczowników niezależnie od ich pochodzenia, np. на желѣзной кратѣ (SP.1722: 41), (POST.1745: 37), (BN.1751: 38), (BN.1756: 34), на картцѣ (SP.1722: 39v), (POST.1745: 36), (BN.1751: 38v), (BN.1756: 32v), въ понтїфѣкалѣ (SP.1722: 62v), (POST.1745: 60v), (BN.1751: 63v), (BN.1756: 55v), въ ласцѣ (N.1768: 22), (N.1778: 22), въ науцѣ (N.1768: 25v), (N.1778: 25), по правомъ боцѣ (N.1768: 42), (N.1778: 40), въ ласцѣ (N.1768:

52v), (N.1778: 49v), (N.1768: 79v), (N.1778: 75v), при концѣ (N.1768: 93), (N.1778: 87v), Панѣ Гойской (GP.1741: 8), на свѣтѣ (GP.1741: 177), горчицѣ (Kn.1788: 15), на тайной вечерѣ (SS.1756: 181), Богородіцѣ (SS.1756: 193), о заслузѣ мовится (P.1771: 128), (P.1771: 135), При ласцѣ надприродной (P.1771: 143), при концѣ (P.1771: 150), въ человѣцѣ (P.1771: 320) i in.

Osobnego omówienia zasługuje końcówka zarówno żywotnych, jak i nieżywotnych rzeczowników rodzaju męskiego zakończonych w Dat. na *-ovi*, *-evi*. Zapisana jest ona tradycyjnie (-овѣ) bądź jest zastępowana formą o postaci -ови lub (o czym będzie mowa później) -овы, co potwierdza nie tylko realizację dawnego jać jako [i], ale również późniejsze procesy stwardnienia głosek i zmieszania artykulacji kontynuantów dawnych [i] – [y]: кланяючися хлѣбовы (POST.1745: 28v), ale: кланяючися хлѣбови (SP.1722: 31v), (SP.1732: 32), (BN.1751: 30v), (BN.1756: 27), (BN.1787: 37), не чинятся полотну или папѣрови (SP.1722: 101v), (POST.1745: 101), (BN.1751: 115v), (BN.1756: 91v), тому сакраментовы (POST.1745: 21v), ale: тому сакраментови (SP.1722: 24v), (SP.1732: 27), (BN.1751: 22v), (BN.1756: 20v), олтареви (SP.1732: 32), къ сыновы (NP.1794: 23), вивдячили Панови (NP.1794: 112), Бж̃ому маестатови (NP.1794: 120), промыслови Бж̃ому (NP.1794: 34), давши народови (NP.1794: 53), давши Отцеви (NP.1794: 53), Господареви (NP.1794: 244), розказавъ младенцеви (NP.1794: 83), дзїеканови (N.1756: 129), Спасителеви (SS.1772: 347), фараонови (P.1771: 912).

Równolegle występujące tradycyjne zapisy z literą ѣ nie przeczą bynajmniej artykulacji grafemu ѣ jako [i], zwłaszcza że występują także w rzeczownikach nieżywotnych: простому розумовѣ вѣрити (SS.1781: 12), копитовѣ шкодити будетъ (Kn.1788: 32), ale: Вапенныковѣ (SP.1732: 32), присѣдѣти Капланновѣ и пред нимъ исплвѣдь творити (SS.1772: 28), хрїстїаниновѣ (SS.1772: 177), (SS.1781.1: 6v), дай коневѣ пити (Kn.1788: 11), (Kn.1788: 13), (Kn.1788: 17), (Kn.1788: 18).

Zapis litery ѣ w formach imperatywów: ядѣте (SP.1722: 19), (POST.1745: 18v), разсудѣмъ (SS.1781: 45), смотрѣмъ же (SS.1781: 138), смотрѣм’ (SS.1772: 195), аще согрѣшите, спешѣте до покути (SS.1772: 11), вопросѣмъ (SS.1772: 25), гладѣтежъ (SS.1772: 478), негрѣшѣте (SS.1772: 11), но мы замолчѣмъ (SS.1772: 20), помыслѣмъ (P.1771: 338), (SS.1772: 69), (SS.1772: 71), прїимѣмъ (SS.1772: 132), разсмотрѣмъ (SS.1772: 74), (P.1771: 237), (P.1771: 270), (P.1771:

338), стережѣтеся грѣха (SS.1772: 11), воздхнѣмъ (P.1771: 833), воспомянѣмъ (P.1771: 338)x2, востхнѣмъ (P.1771: 350)x2, оферуймо и молѣмъ (P.1771: 424), приступѣмъ (P.1771: 395), (P.1771: 726), (P.1771: 832), (P.1771: 842), разсудѣмъ (P.1771: 386), (P.1771: 387) i in. jest zapewne efektem wpływu ortograficznych norm języka cerkiewnosłowiańskiego, natomiast formy z и oddają już normę języka ukraińskiego: ядите (BN.1751: 19), (BN.1756: 17), веселится глаголю (SS.1772: 96), вопросите (SS.1772: 629), посмотримъ (SS.1772: 559), смотрите сами (P.1771: 349), судите сами (P.1771: 349), помыслимъ (P.1771: 370), разсмотримъ (P.1771: 218), (P.1771: 321). Niezależnie od zapisu, oba rodzaje form oddają regularną również we współczesnym języku ukraińskim.

Odrębną grupę stanowi wymienne stosowanie grafemu ѣ w zakończeniach bezokoliczników (typu: -ѣти) w tekście *Sobranije* (1722). Obecność licznych czasowników (w tym infinitywów) w tekstach nie powinna dziwić – teologie moralne podobnie jak inne analizowane tu wydania ruskojęzyczne należą do literatury poradnikarskiej, dla którego typowe jest wskazywanie na konieczność wykonania różnego rodzaju czynności. Grupa ta jest na tyle liczna (ponad 200 przykładów), że zwróciła uwagę badaczy języka literatury starobiałoruskiej[42]. Co ważne, w późniejszych wydaniach teologii moralnych zapis grafemu ѣ w tych pozycjach, został usunięty, co z jednej strony jest powrotem do ortografii języka cerkiewnosłowiańskiego, z drugiej zaś – jednoznacznie zaświadcza, że w tej pozycji ѣ wymawiane ma być jak [i]: приступѣти (SP.1722: 9), ale: приступиты (POST.1745: 8v), приступити (SP.1732: 9v), (BN.1751: 9), (BN.1756: 8), мовѣти (SP.1722: 9), (SP.1722: 10), (SP.1722: 27v)x2, ale: мовиты (POST.1745: 9), (POST.1745: 9v), (POST.1745: 25)x2, мовити (SP.1732: 9v), (SP.1732: 10), (SP.1732: 28)x2, (BN.1751: 9), (BN.1756: 8), (BN.1751: 10v), (BN.1756: 09v), (BN.1751: 26)x2, (BN.1756: 23)x2, чинѣти (SP.1722: 10), (SP.1722: 41), ale: чиниты (POST.1745: 9v), (POST.1745: 37), чинити (BN.1751: 10v), (BN.1756: 09v), (BN.1751: 38v), (BN.1756: 34), постановѣти (SP.1722: 22), (SP.1722: 37v), ale: постановиты (POST.1745: 20), (POST.1745: 33), постановити (SP.1732: 22v), (BN.1751: 20v), (BN.1756: 18v), (BN.1751: 34v), (BN.1756: 30), вступѣти (SP.1722: 23v), ale: вступиты (POST.1745: 20v), вступити

[42] Por. Аркадзь Жураўскі, *Гісторыя беларускай літаратурнай мовы*, t 1. Мінск 1967, s. 357.

(BN.1751: 21v), (BN.1756: 19), отправѣти (SP.1722: 27), ale: отправиты (POST.1745: 24v), отправити (SP.1732: 27v), (BN.1751: 25v), (BN.1756: 22v), отправѣти (SP.1722: 27)x2, (SP.1722: 29v), ale: отправиты (POST.1745: 24v)x2, (POST.1745: 27), отправити (BN.1751: 25v)x2, (BN.1756: 22v)x2, (BN.1751: 27v), (BN.1756: 24v), влѣти (SP.1722: 27v)x3, ale: влиты (POST.1745: 25)x3, влити (BN.1751: 26)x3, (BN.1756: 23)x3, исполнѣти (SP.1722: 47v), ale: исполниты (POST.1745: 46), исполнити (BN.1751: 48v), (BN.1756: 41), казане правѣти (SP.1722: 52v), ale: казаня правиты (POST.1745: 51), казане правити (BN.1751: 54), (BN.1756: 46v), хранѣти (SP.1722: 107v), ale: храниты (POST.1745: 109), хранити (BN.1751: 125v), (BN.1756: 99), хранѣти (SP.1722: 107v), хранити (POST.1745: 109), хранити (BN.1751: 125v), (BN.1756: 99), голѣти (SP.1722: 109), ale: голити (POST.1745: 110v), (BN.1751: 126), (BN.1756: 100v).

Potwierdza to również niejednorodna ortografia tekstu *Sobranije* (1722). W tym – jednym – wydaniu, jako wariant do końcówki zapisanej jako -ѣти występują równoległe formy na -ити, por.: чинѣти (SP.1722: 10), (SP.1722: 27v), (SP.1722: 41), ale: чинити (SP.1722: 8v), (SP.1722: 22v), (SP.1722: 23v), (SP.1722: 27), (SP.1722: 50v), мовѣти (SP.1722: 9), (SP.1722: 27v)x2, (SP.1722: 33v), (SP.1722: 50v), ale: мовити (SP.1722: 13v), (SP.1722: 18)x2, (SP.1722: 49)x3.

W efekcie, historycznie nieuzasadnione użycie ѣ na miejscu [i] w wydaniach teologii moralnej zwłaszcza w wyrazach zapożyczonych, może świadczyć o tym, że artykulacja dźwięku oznaczonego ѣ jest zbliżona do [i], jak w większości gwar ukraińskich. Wniosek ten nieco kłóci się z obserwacjami Arkadzia Żurauskiego, który na podstawie zapisów równoległego stosowania ы і и w miejscu etymologicznego [ě] w wydaniu z 1722 r. stwierdza, że może to być odzwierciedlenie wymowy miejscowej – supraskiej[43]. Wydaje się jednak, że w tym przypadku można przyjąć, iż zapisy z supraskiego *Sobranija* stanowią raczej odzwierciedlenie wymowy autora, Leona Kiszki, który związany był z ziemiami zarówno białoruskimi, jak i ukraińskimi.

Kolejne wydania teologii moralnych, a także inne ruskojęzyczne teksty bazyliańskie wydane w Uniowie i Poczajowie, choć zgodnie z dążeniem do uwzględniania tradycji piśmiennictwa cerkiewnosłowiańskiego zostały przeredagowane, stanowią świadectwo artykulacji etymologicznego [ě] jak [i]/[y], zgodnie z fonetyką ukraińską.

[43] Ibidem, s. 357.

Litera ѣ na miejscu etymologicznego [e] – litera e na miejscu [ě]

W wydaniach bazyliańskich grafem ѣ występuje nierzadko na miejscu oczekiwanego [e], co może świadczyć pośrednio o tzw. ikawizmie, o którym szerzej mowa będzie później.

O ile zapis grafemu ѣ w miejscu oczekiwanego e może sugerować artykulację [i], to zapisy odwrotne zdawałyby się temu przeczyć i sugerować refleksację dawnej [ě] jako [e]. Przykładów tego typu jest jednak znacznie mniej.

Ciekawych obserwacji dostarcza analiza tekstów teologii moralnych. O ile wyraz тѣло we wszystkich wydaniach ma postać, zgodnie z normą zapisu etymologicznego, z grafemem ѣ, to pochodny od niego przymiotnik nie ma już równie konsekwentnego zapisu: paralelnie do form z e występują formy z ѣ. Zjawisko to daje się zaobserwować na dwóch płaszczyznach „poziomej" – równoległe występowanie form w ramach jednego wydania (por. покармъ телесный (SP.1722: 21), (SP.1722: 24v) (POST.1745: 21) пожадливость тѣлесная – SP.1722: 24v, POST.1745: 21) i „pionowej" – zauważalne jest dążenie do usuwania zapisów z grafemem e na rzecz etymologicznego zapisu z ѣ, np. здравїе телесное (SP.1722: 11v), ale w późniejszych wydaniach już: здравїе тѣлесное (POST.1745: 14), (BN.1751: 11), (BN.1756: 10) i покармъ телесный (SP.1722: 24v), (POST.1745: 21), ale: покармъ тѣлесный (BN.1751: 21v), (BN.1756: 19v), por. ukr. ʻтілесний. W tym kontekście redakcja tekstów zgodnie z normami cerkiewnosłowiańskimi, przy założeniu, że na gruncie ukraińskim grafem ѣ artykułowano jak [i], uwypukla przykłady wymowy miejscowej.

Obserwacji ewentualnych wariacji zapisu ѣ/e w kolejnych wydaniach teologii moralnych nie można poczynić na podstawie leksemu рѣчь. W tekście *Sobranija* 1722 występuje on w postaci речь. Słowo, choć pochodzenia słowiańskiego, zostało być może odebrane jako polonizm i w kolejnych wydaniach jest konsekwentnie zamieniane na słowo вещь, por.: речъ (SP.1722: 24v), вещь (POST.1745: 22v), (BN.1751: 23v), (BN.1756: 21), двѣ суть речи (SP.1722: 18v), ale двѣ суть вещи (POST.1745: 17v), (BN.1751: 18), (BN.1756: 15v), немашъ пожитечнѣйшой речи (SP.1722: 37v), ale: немашъ пожитечнѣйшой вещи (POST.1745: 33), (BN.1751: 34v), (BN.1756: 30), треба трехъ рѣчей (SP.1722: 5), треба трохъ рѣчий (SP.1732: 5), треба трехъ вещей (POST.1745: 4), (BN.1751: 4), (BN.1756: 4), много речи (SP.1722: 53v), ale: много вещей (POST.1745: 52), (BN.1751: 55), (BN.1756:

47v), речи (SP.1722: 112v), ale: вещи (POST.1745: 117), (BN.1751: 135), (BN.1756: 106v). W efekcie, choć nie można wyciągnąć wniosku o artykulacji dawnej jaci w leksemie рѣчь, można powtórzyć wniosek odnośnie dążenia do powrotu do normy cerkiewnosłowiańskiej. Co ciekawe, w tekście z roku 1722 występuje jednorazowo zapis wyrazu z и: сакраментъ значить ричь святую (SP.1722: 1), po raz kolejny przemawiający za artykulacją dawnego jać jako [i]. W kolejnych wydaniach wyraz został zastąpiony formą вещь (POST.1745: 1v), (BN.1751: 1v), (BN.1756: 1v).

Zawsze z e zapisany jest z kolei wyraz *треба* i pochodne: потребный (SP.1722: 2), (SP.1732: 3), (POST.1745: 2), (BN.1751: 2), (BN.1756: 1v), потребовалъ (SP.1722: 2), (SP.1732: 3), (POST.1745: 2), (BN.1751: 2), (BN.1756: 1v), треба (SP.1722: 09v), (POST.1745: 8), (POST.1745: 8v), (POST.1745: 9), (BN.1751: 09v), (BN.1756: 8)x2, (BN.1756: 8v) i in. Warto przy okazji zauważyć, że zgodnie z dążeniem do recerkiewizacji tekstu, tylko w pierwszym wydaniu w Loc.sing. zapisano końcówkę -e, w kolejnych wydaniach poprawiono ją na -ѣ, zgodnie z deklinacją rzeczowników rodzaju żeńskiego, zakończonych na -a. Redaktorzy nie widzieli jednak potrzeby zamiany grafemu w rdzeniu wyrazu, co świadczy, że taka była realna wymowa tych form, por. кони в потребе ковати (SP.1722: 109), конѣ в потребѣ коваты (POST.1745: 110v), кони в потребѣ ковати (BN.1751: 126), (BN.1756: 100v). Taka wymowa jest zgodna z artykulacją tych form we współczesnych językach białoruskim i ukraińskim.

Wymienne zastosowanie grafemów e – ѣ występuje również w kolejnych wydaniach *Narodowiszczanija* między innymi w synonimicznej frazie на оутѣканю до ней (N.1768: 76) i: на притеканїи къ ней (N.1778: 73).

Z drugiej strony jednak nieprawidłowe użycie końcówki -ѣ w Acc.pl. rzeczowników rodzaju męskiego, typu конь w *Pouczeniju o svjatych tajjnach* 1745 (конѣ в потребѣ коваты, POST.1745: 110v), daje świadectwo innej wymowy tej końcówki – sugerowano, by ѣ w tym przypadku wymawiać jako [i]. Ku takiemu twierdzeniu skłaniają również fakty morfonologiczne. W formie Loc.sg. przymiotnika *ostatni* zapisano w *Sobraniju* 1722, zgodnie z normą ortograficzną piśmiennictwa cerkiewnosłowiańskiego -ѣ: при остатнѣй вечеры SP.1722: 24v. Ze względu na to, że sam leksem był polonizmem, a samo wydanie pochodzi z Supraśla, możliwe, że końcówkę wymawiano – mimo tradycyjnego zapisu – zgodnie z normą polską, jak [-ʻej]. W kolejnych edy-

cjach zapis ten zamieniono i zamiast końcówki -ѣй pojawia się forma ruska -oj, typowa dla przymiotników rodzaju żeńskiego z tematem zakończonym na spółgłoskę twardą: при остатной вечеры (POST.1745: 21), (BN.1751: 21v) (BN.1756: 19v). Fakt ten może świadczyć o tym, że starano się unikać form, które mogłyby choć pośrednio świadczyć o artykulacji grafemu ѣ jako [e]. Tym samym potwierdzałoby to fakt artykulacji danego grafemu jako [i], co w danym konkretnym przypadku można również tłumaczyć, jako tzw. „nowe jać" dla oznaczenia [i] w miejscu [o] w sylabie zamkniętej.

Do ukazanych wyżej przykładów wymiennego stosowania grafemów ѣ i и/ї ы oraz е, można dodać inne, w których jedna forma jest zapisana na trzy różne sposoby, np. Володимѣръ (SP.1722: 63v), Володимеръ (POST.1745: 62v), Володимїръ (BN.1751: 64v), (BN.1756: 56v), ехати в дорогу (SP.1722: 109), ихати в дорогу (POST.1745: 110v), ѣхати в дорогу (BN.1751: 126), (BN.1756: 100v). Powyższe przykłady potwierdzałyby tezę o tym, że kwestię artykulacji głoski oznaczonej grafemem ѣ redaktorzy tekstów bazyliańskich pozostawiają otwartą dla ewentualnych odbiorców. Zarówno ich ukraińscy, jak i białoruscy użytkownicy mają w tym przypadku duży margines swobody artykulacyjnej i nie muszą rezygnować z własnych przyzwyczajeń językowych na rzecz wspólnej (i jednolitej) normy. Zarazem należy podkreślić, że przeważająca liczba zapisów litery ѣ na miejscu etymologicznych [i]/[y] i odwrotnie – stosowanie liter ї, и na miejscu etymologicznego [ě] również w wydaniu supraskim (a więc na terenie gwar białoruskich) przemawiałaby za tezą o ukraińskim typie rozwoju tej głoski.

Ikawizm

Wydania bazyliańskie dostarczają przykładów typowego dla fonetyki ukraińskiej zjawiska ikawizmu.

Świadczą o tym nieliczne formy, w których zapisano ї/і/и w miejscu etymologicznych е bądź о: всѣй вселеннѣй (SP.1722: 90v), (BN.1751: 105), (BN.1756: 91v), ale: всѣй вселеннѣй (POST.1745: 90) oraz formy zapisane alfabetem łacińskim, dzięki czemu jednoznacznie wskazano na artykulację wybranych form: na vsi storony (KG.1788: 106), na spid (KG.1788: 100), łoktiw piat (Kn. 1788: 101).

Podobnie formy: оцíмъ вашимъ (NP.1794: 195), щодíнне (NP.1794: 45) (ale: щоденне – NP.1794: 13), треба трохъ рѣчий (SP.1732: 5), ale: треба трехъ рѣчей (SP.1722: 5) і: треба трехъ вещей

(POST.1745: 4), (BN.1751: 4), (BN.1756: 4), jeśli nie są to zwykłe błędy, można traktować jako zapisy hiperpoprawne, a jako takie również potwierdzające występowanie ikawizmu w języku redaktorów.

Występowanie ikawizmu dobrze obrazują zapisy wyrazów pochodzenia obcego, przystosowane do miejscowej artykulacji: grafemy ї, і mogą być zapisane na miejscu oczekiwanego [e]: обицялъ (SS.1772: 170), (SS.1781.1: 2v), Аптікаръ (Cz.1776: 10v), ажíбы (NP.1794: 22), bądź zapisy wyrazów rodzimych: ни мало соблюдаютъ (SS.1772: 394) ale: а другихъ нѣ (SS.1772: 413).

Ikawizm jest odzwierciedlony również pośrednio: ѣ na miejscu etymologicznych [*o], [*e] w sylabach nowo zamkniętych sugeruje, że i w tych przypadkach artykulacja dźwięku zapisanego danym grafemem jest zbliżona do [i].

W efekcie, jak [i] należałoby czytać etymologiczne [o] zapisane jako ѣ w tematach wyrazów: бѣле було як снѣгъ и мѣцне (KG.1788: 82), пѣвтора (KG.1788: 44), пѣвкварти (KG.1788: 38), пѣдкову (KG.1788: 37), пѣзно (KG.1788: 75), на нѣчъ (KG.1788: 31), день и нѣчь (NP.1794: 34), на помѣчь (NP.1794: 77), вѣвцѣ (NP.1794: 137), прирѣвнана (NP.1794: 76), вспѣлну мл̃тву (NP.1794: 25), розбѣйники (NP.1794: 112) невспѣмне (NP.1794: 59), бѣл`шїй (NP.1794: 170), вѣлно минѣ свое и въ болото вкинути (P.1771: 271) i in. Ze względu na silny wpływ tradycyjnej ortografii, formy te występują równolegle do zapisów, w których etymologicznemu [o] odpowiada grafem о: болшїй (NP.1794: 200), розбойник (NP.1794: 288) разбойнѣка (SP.1722: 50v), разбойника (POST.1745: 48v), (BN.1751: 51), (BN.1756: 44) i in. Litera ѣ zapisana jest na miejscu [o] również we fleksji: неукѣвъ (NP.1794: 67), оучнѣвъ (NP.1794: 71), простакѣвъ (NP.1794: 67). O artykulacji grafemu ѣ jako [i] świadczą również zapisy hiperpoprawne, por. зерна вѣску (SP.1722: 16), ale: зерна воску (POST.1745: 15), (BN.1751: 15), (BN.1756: 13v).

Jak [i], wobec innych zaznaczonych w danych wyrazach cechach języków ruskich, należałoby również artykułować głoskę oznaczoną grafemem ѣ w słowach: горѣлцѣ (Kn.1788: 11), зѣлля (Kn.1788: 13), мукою ячмѣнною (Kn.1788: 27).

Warto wspomnieć o prawidłowości, zauważalnej w kolejnych wydaniach teologii moralnych. Zapisy, sugerujące wymowę [ʻe] zgodną z etymologią, występują w wydaniu supraskim. Były one przy tym zapewne zgodne z miejscową artykulacją. W wydaniach późniejszych, w miejscu wcześniejszego grafemu е wstawiono już literę ѣ, ponieważ

zdawano sobie sprawę, że jest ona wymawiana różnie w zależności od regionu. Dawało to szansę na artykulację grafemu zgodnie z miejscową tradycją, co w warunkach wydań poczajowskich czy uniowskich mogło być odebrane jako sugestia artykulacji ѣ w tych wyrazach jako [i]. Taką tezę potwierdzałyby informacje z ówczesnych gramatyk rosyjskich, w których stwierdzano, że *najbliżsi prawidłowej artykulacji tej litery są Małorosjanie, choć i oni często wymawiają ją znacznie bardziej miękko niż należy, tak więc wymawiają oną jak „i". Na przykład человѣкъ, мѣсто wymawiają jak человикъ, мисто*[44].

Zapisanie ѣ dla oznaczenia [e] może odpowiadać również tendencji do niesugerowania wymowy czytelnikom: лекарства (SP.1722: 2)x2, ale: лѣкарства (SP.1732: 2v), (POST.1745: 1v), (BN.1751: 1v), (BN.1756: 2), до поколеня (SP.1722: 117), ale: до поколѣня (POST.1745: 120v), (BN.1751: 138), (BN.1756: 109v), неумеетности (SP.1722: 117), ale: неумѣетносты (POST.1745: 120v), неумѣетности (BN.1751: 138), (BN.1756: 109v), есть клятвою папезкою (SP.1722: 70v), ale: есть клятвою папѣзкою (POST.1745: 65), (BN.1751: 70v), (BN.1756: 60v) i: от папѣжа (SP.1722: 70v), (POST.1745: 65), (BN.1751: 70v), (BN.1756: 60v), прилѣпляется (NP.1794: 114), прилепляются (NP.1794: 28), некоторїи (NP.1794: 18)+2 і некоторїи (NP.1794: 241)+2, натхненя (NP.1794: 106) і натхнѣня (NP.1794: 93), откупленїя (NP.1794: 191)+7 і откуплѣнїя (NP.1794: 121).i in.

W tym kontekście warto wspomnieć, że licznie występujące w *Naukach parafialnych* (1794) pary z literami ѣ i e, typu: купленїя (NP.1794: 14) – куплѣня (NP.1794: 14), są spowodowane brakiem ustalonej normy ortograficznej: kolejne komponenty oddają w pierwszym przypadku ortografię zabytków cerkiewnosłowiańskich, co potwierdza zapis ї po spółgłosce na miejscu **-ьj-*, w drugim – dają szansę na artykulację, zgodną z „żywą wymową".

Zapis ѣ w miejscu etymologicznego [e] jest szczególnie często widoczny w formach wyrazów zapożyczonych, w tym polonizmów lub wyrazów zapożyczonych za pośrednictwem języka polskiego. Co ciekawe, niekiedy formy w wyrazach zapożyczonych występują bezwariantywnie z ѣ, co może świadczyć o chęci niesugerowania wymowy

[44] *Правила о произношении российских букв и о исправном тех же в новейшем гражданском письме употреблении, или о правописании, собраніе из российских грамматик*, Москва 1772, s. 12, za: Віталій Передрієнко, *Формування...*, op. cit., s. 103.

czytelnikowi, a w efekcie – otwarciu na wymowę tych głosek jako [i], czyli ukraiński ikawizm. Konsekwencję tę można dostrzec zarówno w użyciu jednej formy w wybranym tekście: людїе свѣцкїи (SP.1722: 53), (BN.1751: 54), людїе свѣцкїи (SP.1722: 53), от свѣцкихъ (SP.1722: 53), свѣцкаго (SP.1722: 44v)x2, свѣцкаго (SP.1722: 54), свѣцкимъ (SP.1722: 52), (SP.1722: 54v), свѣцкихъ (SP.1722: 54), свѣцкїя (SP.1722: 39)x4, свѣцкїй (SP.1722: 39), (SP.1722: 54), (BN.1751: 54), особа свѣцка (BN.1751: 43v), лѣпшой (SP.1722: 44), лѣпшъ (SP.1722: 41), (BN.1751: 38v), лѣпшъ (SP.1722: 45v), лѣпѣй (SP.1722: 9), jak i zachowanie jej we wszystkich kolejnych redakcjach: былъ жолнѣромъ (SP.1722: 53v), (POST.1745: 52v), (BN.1751: 55), (BN.1756: 47v), Блюзнѣрства (SP.1722: 95), (POST.1745: 94v), (BN.1751: 110), (BN.1756: 85), дорослѣйшими (BN.1756: 36v), албовѣмъ (SP.1722: 18v), (POST.1745: 18), (BN.1751: 18v), (BN.1756: 17), мѣщаномъ (SP.1722: 44), барзѣй (NP.1794: 19)+7, найбарзѣй (NP.1794: 84)+11, найокрутннѣйшаго (NP.1794: 187), найокрутннѣйшїй (NP.1794: 280) i in. Litera ѣ została zapisana również w formie бѣрмовати w dwóch wydaniach *Sobrania*: крестити але не бѣрмовати (SP.1722: 53), (SP.1732: 54), która nie brzmiała dla redaktorów jak rodzima. Uznana zapewne za polonizm, została ona w następnych wydaniach zastąpiona wyrazem nawiązującym do tradycji ruskiej. W kolejnych edycjach odpowiadają jej zapisy: креститы але не мvропомазаты (POST.1745: 51), крестити але не мvромъ помазовати (BN.1751: 54), (BN.1756: 46v).

W formach тил'ко (NP.1794: 69)+183, нетил'ко (NP.1794: 16)+8, (ale: тол'ко – NP.1794: 248) zapisanie grafemu и może sugerować ikawizm albo, co bardziej prawdopodobne, oddziaływanie polskiej grafiki i wymowy. Na polskie pochodzenie leksemu тил'ко wskazuje Janusz Rieger, argumentując to jego występowaniem w gwarach łemkowskich okolic Sanoka, poddanych silnemu wpływowi polskiemu[45]. Ewidentnym polonizmem jest natomiast forma тылко, mimo że niektórzy badacze jej pojawienie się tłumaczą różnorodną realizacją dyftongów na miejscu dawnego [o][46]. O ile w *Sobraniju* 1722 sto-

[45] Janusz Rieger, *Słownictwo i nazewnictwo łemkowskie*, Warszawa 1995, s. 132, 135; Elżbieta Rudolf-Ziółkowska, *Łemkowskie „Zvercadlo" Ioana Prysłopskiego z 1732 roku*, „Slavia Orientalis" 4/2003, s. 563.

[46] Por.: П. І. Приступа, *Рефлекси давнього наголошеного [о] в нових закритих складах на території західних говорів української мови*, [w:] „Дослідження і матеріали з української мови", 5/1962, s. 13–142, s. 135–137, por. też:

sowana jest forma тылко, to w kolejnych redakcjach tekstu zastąpiono ją formą cerkiewnosłowiańską токмо, por.: тылко (SP.1722: 16)x2, (SP.1732: 17), (SP.1722: 16v), (SP.1732: 17v), (SP.1722: 18v)x2, (SP.1732: 20), (SP.1722: 35), (SP.1722: 35v), (SP.1722: 37v), (SP.1722: 41), (SP.1722: 45v), (SP.1722: 46), (SP.1722: 47v), (SP.1722: 49v), (SP.1722: 52), (SP.1722: 53v)x2, (SP.1732: 54) i nast. ale: токмо (SP.1732: 3)x2, (POST.1745: 15)x2, (BN.1751: 15v)x2, (BN.1756: 14)x2, (POST.1745: 17), (BN.1751: 17v), (BN.1756: 15v), (POST.1745: 18), (BN.1751: 19), (BN.1756: 17), (POST.1745: 31v), (BN.1751: 32v), (BN.1756: 30), (POST.1745: 32), (BN.1751: 33v), (BN.1756: 30)x2, (POST.1745: 33), (BN.1751: 34v), (POST.1745: 37), (BN.1751: 38v), (BN.1756: 33v), (POST.1745: 44v), (BN.1751: 46v), (BN.1756: 40), (POST.1745: 45), (BN.1751: 47), (BN.1756: 39v), (POST.1745: 46), (BN.1751: 48v), (BN.1756: 41), (POST.1745: 48v)x2, (BN.1751: 50v), (BN.1756: 43v), (BN.1751: 51), (BN.1756: 44), (POST.1745: 50v), (BN.1751: 53), (BN.1756: 46), (POST.1745: 51v)x2, (BN.1751: 54v)x2, (BN.1756: 47)x2 i nast., не тылко (SP.1722: 37v), (SP.1722: 34v), ale: не токмо (POST.1745: 33), (BN.1751: 34v), (BN.1756: 30), (POST.1745: 31), (BN. 1751: 32), (BN.1756: 28). Leksem *tylko* sporadycznie występujący w późniejszych wydaniach zapisano z и: тилко (POST.1745: 15v), (BN.1751: 16), (BN.1756: 14v), co może stanowić odzwierciedlenie wymowy gwarowej, w postaci zanotowanej przez J. Riegera. Podobna wariantywność występuje w innych wydaniach bazyliańskich: нетилко (N.1768: 1), (N.1778: 1), токмо (N.1768: 1v), (N.1778: 1v), (N.1768: 13), (N.1778: 13v).

W *Sobraniju* 1722, dominują zapisy przymiotnika цалый w różnych formach: цалый (SP.1722: 23v), цалого (SP.1722: 31), цалый (SP.1722: 31), a za wyjątki można uznać nieliczne formy z prawidłowym w danym przypadku zapisem z ѣ: цѣлая (SP.1722: 28), цѣлости (SP.1722: 73). W kolejnych wydaniach teologii moralnej, podobnie jak w przypadku opisanych wyżej dubletów е – ѣ, zapisy z -a- usuwano, słusznie uznając je za polonizmy, por. цѣлїй (SP.1732: 30v), (POST.1745: 28v), цѣлый (SP.1732: 31v)x2, (POST.1745: 21), (BN.1751: 21v), (BN.1751: 29v), (BN.1756: 25), (BN.1756: 19), цѣлого (POST.1745: 27v), (BN.1751: 29v), (BN.1756: 25), по цаломъ свѣтѣ

Н. Маліневська, *Фонетична система української мови XVII ст. – початку XVIII ст. і латинська графіка*, Olomouc 2005, s. 56.

(SP.1722: 96v), по цѣломъ свѣтѣ (POST.1745: 96), (BN.1751: 111v), (BN.1756: 86v).

Przedstawione wyżej przykłady stosowania grafemu ѣ w miejscu oczekiwanych [o], [e], a także [a] należy traktować jako dążenie do odzwierciedlenia ikawizmu. Co ciekawe, zjawisko jest poświadczone również w tekście wydanym w Supraślu, a więc poza terenem gwar ukraińskich. Z jednej strony, może być to spowodowane wpływem na jego redakcję archimandryty supraskiego i zarazem autora tekstu Leona Kiszki, związanego także z ziemią wołyńską, z drugiej zaś – chęcią uniwersalizacji tekstu, poprzez zastosowanie omówionej tendencji do niesugerowania wymowy czytelnikowi.

Kontynuanty staroruskich samogłosek [i] – [y]

Już analiza przykładów rozpatrywanych przy okazji zamiennego stosowania grafemów ѣ і и / і / ї czy stwardnienia głosek daje wyobrażenie o skali wymiennego stosowania liter ы і и / і / ї. Zapisy te, typowe dla zabytków uznanych za ukraińskie, potwierdzają występowanie polesko-ukraińskiego zlania się artykulacji [i] – [y] w środowisku językowym wydawców.

W sposób najbardziej jaskrawy dane zjawisko odzwierciedla uniowskie wydanie *Pouczenije o svjatych tajnach* z roku 1745, w którym stosowanie litery ы w miejscu etymologicznego [i] i odwrotnie – liter и/ї w miejscu etymologicznego [y] jest zdecydowanie częstsze niż w innych wydaniach teologii moralnych i w ogóle – ruskojęzycznych tekstach o charakterze religijnym. Zamienne stosowanie grafemów występuje we wszystkich pozycjach, niezależnie od pochodzenia i budowy morfologicznej wyrazów: w przedrostkach, morfemach rdzennych, w przyrostkach i fleksjach.

Znakomicie schemat ten oddaje zapis czasownika być – byti, który w większości wydań ma formę: быти, w wydaniu z 1745 roku zaś ma postać биты, por.: биты (POST.1745: 12), (POST.1745: 13), (POST.1745: 13v), (POST.1745: 16), (POST.1745: 18), (POST.1745: 18), (POST.1745: 52v), быти (BN.1751: 12), (BN.1751: 13), (BN.1751: 14), (BN.1751: 16v), (BN.1751: 18v), (BN.1751: 18v), (BN.1751: 55), (BN.1756: 11), (BN.1756: 12), (BN.1756: 12v), (BN.1756: 15), (BN.1756: 16v), (BN.1756: 16v), (BN.1756: 47v), (SP.1722: 13), (SP.1722: 13v), (SP.1722: 14v), (SP.1722: 17v), (SP.1722: 18v), (SP.1722: 18v), (SP.1722: 53v) i in.

W wydaniu tym końcówki bezokolicznków zapisane są najczęściej za pomocą połączenia liter -ты, a zakończenia partycypiów 3.os.

plur. czasu przeszłego za pomocą: -лы, czego liczne przykłady podano przy okazji charakterystyki stwardnienia głosek [t] i [l]. Warto wspomnieć, że zapisy końcówki w postaci -ти w tym wydaniu oczywiście występują, należą jednak do rzadkości, por.: писати (POST.1745: 30v), написати (POST.1745: 36), сповѣдати (POST.1745: 51), хранити (POST.1745: 109), о справахъ информовати (POST.1745: 110v), радити (POST.1745: 110v), оучитися (POST.1745: 110v), писати (POST.1745: 110v), обѣрати на оуряды (POST.1745: 110v), ясти готовати (POST.1745: 110v), трунки продавати (POST.1745: 110v), шкло, желѣзо, цеглу, вапно палити (POST.1745: 110v), отдати (POST.1745: 117v).

Podobnie sprawa się ma z końcówkami fleksyjnymi rzeczowników i innych części mowy: оузнаютъ биты оурядамы церковнымы (POST.1745: 51), ale: оузнаютъ быти оурядами церковными (SP.1722: 52v), (SP.1732: 52), (BN.1751: 53), (BN.1756: 46), пред᾽ враты церковнымы (POST.1745: 12), ale: пред᾽ враты церковными (SP.1722: 13), (SP.1732: 13v), (BN.1751: 12v), (BN.1756: 11v), itp.

Co więcej – być może ze względu na zapis z wydania z roku 1745 niektóre formy w niezmienionej postaci zostały przeniesione do kolejnego wydania: вонности (POST.1745: 14v), (BN.1751: 15), ale: вонности (SP.1722: 16), (SP.1732: 16v), (BN.1756: 13v), абы вся своя мыслы (POST.1745: 33), (BN.1751: 34v), ale: абы вся своя мысли (SP.1722: 37v), (SP.1732: 38), (BN.1756: 30), albo: мѣти (SP.1722: 15v), (SP.1732: 16), ale: мѣты (POST.1745: 14v), (BN.1751: 14v), (BN.1756: 13v).

W wydaniu z roku 1745 powszechne jest również zastosowanie и w miejscu etymologicznego [y]. Zjawisko jest notowane w prefiksach: вислухаты (POST.1745: 29v), ale: выслухати (SP.1722: 31v), (SP.1732: 32), (BN.1751: 30v), (BN.1756: 27). Zapisy и w prefiksie vy- zostały uznane przez redaktorów późniejszych wydań za prawidłowe i przeniesione bez zmian, por. абыся выражала (SP.1722: 16), (SP.1732: 16v), ale: абыся виражала (POST.1745: 14v) i (BN.1751: 14v), (BN.1756: 13v). Nie było to jednak bezrefleksyjne przepisanie formy wyrazu z wydania z roku 1745, o czym świadczą zmiany zapisu końcówek, por. вымыслили (SP.1722: 16), ale: вимислилы (POST.1745: 14v) i: вимыслили (BN.1751: 14v), (BN.1756: 13v).

Zamienne stosowanie grafemów и / i / ї – ы występuje też w korzeniach wyrazów: добиваты (POST.1745: 28v), ale: добывати (SP.1722: 31), (BN.1751: 29v), (BN.1756: 25), замикаты (POST.1745: 51), замыкати

(SP.1722: 52v), (BN.1751: 54), (BN.1756: 46v), oraz w końcówkach: въ которихъ лѣтехъ (POST.1745: 6v), ale: въ которыхъ лѣтехъ (BN.1751: 6), (BN.1756: 7), (SP.1722: 6v), Елей Балсамовїй (POST.1745: 15), ale: Елей Балсамовый (BN.1751: 15v), (BN.1756: 14), (SP.1722: 16), Елей Мигдаловїй (POST.1745: 15), ale: Елей Мигдаловый (BN.1751: 15v), (BN.1756: 14), (SP.1722: 16), Елей Шпиканардовїй (POST.1745: 15), ale: Елей Шпиканардовый (BN.1751: 15v), (BN.1756: 14), (SP.1722: 16), лугъ не барзо готованїй (POST.1745: 7v), ale: лугъ не барзо готованый (BN.1751: 7v), (BN.1756: 7v), мертвымъ в Чистцу затриманїмъ (POST.1745: 23), ale: мертвымъ в Чистцу затриманымъ (BN.1751: 24), (BN.1756: 21v), (SP.1722: 25v), потребнїй (POST.1745: 11), ale: потребный (BN.1751: 11), (BN.1756: 10v), (SP.1722: 12), росолъ з мяса вполъ доготованїй (POST.1745: 7v), ale: росолъ з мяса вполъ доготованый (BN.1751: 7v), (BN.1756: 7v).

Analogicznie do opisanych wyżej powtórzeń zapisu ы w miejscu etymologicznego [i] z wydania z roku 1745, w kolejnych redakcjach zdecydowano się na powtórzenie zapisu końcówki partycypium w postaci -їи, którą uznali zapewne za bardziej odpowiadającą ich wymowie: были купленныи (SP.1722: 18v), (SP.1722: 19v), билы купленїи (POST.1745: 18), (BN.1751: 18v), (BN.1756: 16v).

Zjawisko jest szeroko odzwierciedlone we wszystkich ruskojęzycznych zabytkach bazyliańskich. Zamienne stosowanie liter ы oraz и, stosowanie grafemów и, і oraz ї na miejscu etymologicznego [y] lub litery ы na miejscu etymologicznego [i] jest notowane we wszystkich pozycjach, niezależnie od pochodzenia i budowy morfologicznej wyrazów: w przedrostkach, morfemach rdzennych, w przyrostkach i fleksjach, por. повиненъ (SP.1732: 99), ale: повиннысмо (SP.1732: 109), виживити (NP.1794: 49), ale: выживатися (NP.1794: 48), вїявляется (NP.1794: 190), ale: выявляютъ (NP.1794: 102)+1, вибравъ (NP.1794: 253)+6, ale: выбравъ (NP.1794: 210), виполнивъ (NP.1794: 189), ale: выполняли (NP.1794: 172), виданый (NP.1794: 279) ale: выдавши (NP.1794: 95), абы вибавилъ (N.1768: 4), (N.1778: 4), вязня викупити (N.1768: 104), (N.1778: 99), при визнаню (N.1768: 18), (N.1778: 17v), вирозумѣвъ (N.1768: 22v), (N.1778: 22v), вивышшавъ (N.1768: 99), (N.1778: 93v), ale: вытрвалъ (N.1768: 190v), (N.1778: 177), вироковъ (P.1771:8), вирѣкаются зо всѣмъ (P.1771:27), викупилъ (P.1771:488), виразилъ (P.1771:659), виразити (P.1771:841), винаходятъ (P.1771:842), обсипани (NP.1794: 64), ale: обсыпати (NP.1794: 253)+1, дотикаетъ (NP.1794: 20)+1, ale: дотыкати (NP.1794: 202),

звитяжство (NP.1794: 219), звытяжае (NP.1794: 166), звиклъ (NP.1794: 19) звыклъ (NP.1794: 171), образи (NP.1794: 247)+1, ale: образы (NP.1794: 247), мертвихъ (NP.1794: 221), ale: мертвыхъ (NP.1794: 221), прозби (NP.1794: 261), ale: прозбы (NP.1794: 117/18)+6, имами (N.1768: 79v), (N.1778: 75v), имамы (N.1768: 80), (N.1778: 76), (N.1768: 81v), (N.1778: 77v), въ бѣлихъ (N.1768: 87v), (N.1778: 83), цѣлихъ (N.1768: 33v), (N.1778: 31v), во вся дзвони (N.1768: [2]73), з` чужымъ, якъ з власнимъ (SS.1772: 17), (SS.1781.2: 17), царский титулъ (SS.1772: 148), миши (Kn.1788: 25), рани не замочивъ (Kn.1788: 33), называется (P.1771:20), называлася (P.1771:88), зъ вироковъ овыхъ (P.1771:684).

Należy przy tym zauważyć, że zapisy z и/i/ї przeważają, co oprócz wskazania artykulacji głoski świadczy przy okazji o ewolucji systemu graficznego.

Zapisy z ы na miejscu etymologicznego [i] świadczą przy okazji o stwardnieniu poprzedniej spółgłoski. Zjawisko to ma charakter ukraiński: от ныхъ (N.1768: 177), (N.1778: 165), от волы (N.1768: 18), (N.1778: 17v), за всѣ дары и благодаты (N.1768: 88v), (N.1778: 84), быты (N.1768: 102v), ale: быти (N.1778: 97v), оуломносты (N.1768: 103v), (N.1778: 98v), грѣха нечистосты (N.1768: 128v), (N.1778: 120v), забавы которїи бывалы (N.1768: 206), (N.1778: 192), одробыни (NP.1794: 89), жныва (NP.1794: 245), гостыну (NP.1794: 270), на долыну (NP.1794: 210), чистосты (NP.1794: 226), завысла (NP.1794: 99), бычованїе (NP.1794: 290), пшеныцю (Kn.1788: 10), заслугы бываютъ шацовнѣйшїи (P.1771: 132), очевидно бо пагубы самы себѣ желаете (P.1771: 161), платы за заслугы (P.1771: 184), самы отъ себе (P.1771: 234), болѣзны женъ рождающиыхъ (P.1771: 422), надъ нымъ (P.1771: 470), не хочате поеднатися з нымъ (P.1771: 639), (P.1771: 659) i in.

Typowe dla języka ukraińskiego zlanie się [y] (szereg tylny) i [i] (szereg przedni) w jeden dźwięk (szereg przedni, wysoki) w wydaniach bazyliańskich odzwierciedlone jest w różnym natężeniu. Potwierdzając spostrzeżenia XVIII-wiecznych autorów rosyjskich o jednakowej artykulacji liter ы i и oraz i[47], świadczy przy okazji o stwardnieniu głosek,

[47] W *Правилах о произношении российских букв...* stwierdzono, że: *...Małorosjanie i i y wymawiają jednakowo we wszystkich słowach jak y bardzo niezasadnie. Na przykład спасеніе wymawiają спасеныe. Nie ma u nich także rozróżnienia w wymowie między czasownikami былъ и билъ.* Por. *Правила о произношении российских букв и о исправном тех же в новейшем гражданском письме употреблении, или о пра-*

typowym dla niektórych gwar białoruskich, a także gwar przejściowych ukraińsko-białoruskich.

Przejście e>o

Wobec znacznej liczby przykładów z [o] w miejscu dawnego [e] w analizowanych tekstach trzeba stwierdzić, że przejście [e] → [o] było powszechne w środowisku językowym ich redaktorów. Szerokie odzwierciedlenie zjawiska wynika z faktu, że jest ono wspólne dla białoruskiego i ukraińskiego areału językowego, co więcej – notowane jest także w języku polskim, którego wpływ niejednokrotnie jest zauważalny na poziomie ortografii zabytków. Warto jednak wspomnieć, że o ile w języku ukraińskim normę stanowi użycie [o], to we współczesnym języku białoruskim w związku z tzw. akaniem i jakaniem – nieakcentowane [e] i [o] po spółgłoskach szeleszczących i [j] przed etymologicznie twardymi spółgłoskami przechodzą w [a]/[ʻa]: por. błrus., ukr. *жолудь* (strus. желудь), ale błrus. *яго*, ukr. *його* (strus. êго). Zjawisko dotyczy więc tylko głosek akcentowanych. W języku ukraińskim przed stwardniałymi spółgłoskami zachowuje się pierwotne [e]: por. ukr. пшениця, книжечка, w białoruskim – w związku ze wspomnianym wyżej akaniem dochodzi do nierozróżniania głosek [e] i [a], por.: błrus. пшаніца, кніжачка.

W analizowanych zabytkach zjawisko można spotkać we wszystkich pozycjach wyrazów niezależnie od ich pochodzenia. Zjawisko najczęściej odzwierciedlone jest w morfemach sufiksalnych i fleksyjnych, przy czym akcent nie ma znaczenia por.: вышовши (SP.1722: 23v), (SP.1732: 24v), (BN.1751: 21v), (BN.1756: 19), вишовшы (POST.1745: 21), змочоный (SP.1722: 31), (BN.1751: 29v), (BN.1756: 25), змочонїй (POST.1745: 28v), страчоную (SP.1722: 34v), (SP.1732: 35v), (POST.1745: 31), (BN.1751: 32), (BN.1756: 28), припущоный (SP.1722: 78v), припущонїй (POST.1745: 73v), (BN.1751: 75v), (BN.1756: 74v), преложоный (SP.1722: 103), преложонїй (POST.1745: 102), преложоный (BN.1751: 115v), (BN.1756: 92v), маетъ быти осажоная в турми (SP.1722: 76v), (POST.1745: 72v), (BN.1751: 75), (BN.1756: 65). заражоныхъ (NP.1794: 6), Францѣшокъ (SP.1722: 52), (POST.1745: 50v), (BN.1751: 53), (BN.1756: 46), ничого (SP.1722: 22), (POST.1745: 20), (BN.1751: 20v), (BN.1756: 18v), чого (SP.1722: 66v), (POST.1745: 78), (BN.1751: 76v), (BN.1756: 73v), ничого иншого (BN.1751:

вописании, собраніе из россійских грамматик, Москва 1772, s. 8–9, za: Віталій Передрієнко, *Формування...*, op. cit., s. 102.

33v), (BN.1756: 30), нѣчого иншого (SP.1722: 35v), (POST.1745: 32), тымъ крыкомъ и плачомъ (SP.1722: 50v), тымъ крикомъ и плачомъ (POST.1745: 48v), (BN.1751: 51), (BN.1756: 44), для чого (N.1768: 25), (N.1778: 25), по чому (N.1768: 48v), (N.1778: 46), О неключимчтвѣ з преступленїя походящомъ (BN.1787: 60), ale: О неключимчтвѣ з преступленїя походящемъ (BN.1787: 84), надлежащомъ (N.1768: 49), (N.1778: 47v), для чого (N.1768: 49), (N.1778: 47v), по чому (N.1768: 51v), (N.1778: 49), по древному вчиненїю (N.1768: [2]92), вышшомъ (NP.1794: 230), горачого (NP.1794: 126), всемогущого (NP.1794: 225)+1, бол᾽шой (NP.1794: 172)+2, одыйшовъ (NP.1794: 59)+2, войшовъ (NP.1794: 258), знайшовъ (NP.1794: 56)+2, прїишовъ (NP.1794: 104)+7, до корчми прийшолъ (SS.1772: 48), найшолся (SS.1772: 100), прїишовши (SS.1772: 103), вѣсолого Купалы… (SS.1772: 279), путемъ шелъ (SS.1772: 485), выйшолъ (SS.1772: 485), по нашому (SS.1772: 607).

W rdzeniach wyrazów zjawisko jest notowane rzadziej: Кассїя чорная (SP.1722: 16), (SP.1732: 17), (POST.1745: 15), (BN.1751: 15), (BN.1756: 13v), шостая (SP.1722: 4), ale: шестая (POST.1745: 76), (BN.1751: 4), (BN.1756: 3v). Wiesław Witkowski zauważa, że zachowaniu dawnego [e] w prostej mowie sprzyjał zapis etymologiczny[48].

Zjawisko potwierdzają w końcu wariantywne formy typu: въ дїоцезїяхъ (POST.1745: 45), въ дїецезїяхъ (BN.1751: 47), (BN.1756: 39v).

Redagowanie tekstu w kierunku zgodności z tradycją cerkiewnosłowiańską było częstym zabiegiem również w przypadku zjawiska przejścia [e] > [o], co potwierdzają kolejne wydania teologii moralnych: по отпущонымъ грѣху (SP.1722: 46), ale później: по отпущеномъ грѣху (POST.1745: 45v), (BN.1751: 47v), (BN.1756: 40), зложоной (SP.1722: 30), ale: зложеной (POST.1745: 27v), (BN.1751: 28v), (BN.1756: 25). W tym przypadku cerkiewizacja tekstu mogła mieć konkretną przyczynę: w języku ukraińskim w formach imiesłowowych tworzonych przy pomocy sufiksu *-n-*, tematowe *-i-*/*-y-* zmienia się na *-e-*/*-ʾe-*. Zastosowanie tego typu zabiegu sprzyjało więc odzwierciedleniu rodzimej artykulacji.

Dążeniem do zachowania tradycji ortograficznej należy tłumaczyć brak odzwierciedlenia zjawiska w formach: въ Господѣ нашемъ

[48] Wiesław Witkowski, *Język utworów Joannicjusza Galatowskiego na tle języka piśiennictwa ukraińskiego XVII wieku*, Kraków 1969, s. 70.

(SP.1722: 13v), (POST.1745: 13), (BN.1751: 13v), (BN.1756: 12), над оглашеннымъ (SP.1722: 13v), (POST.1745: 12v), (BN.1751: 13), (BN.1756: 11v), оглашенныхъ (SP.1722: 13v), (POST.1745: 12v), (BN.1751: 13), (BN.1756: 12), ображенъ буваетъ (NP.1794: 144), будутъ окрещены (NP.1794: 180), всемогущему (NP.1794: 185), бол'шей (NP.1794: 20), съ жалемъ (P.1771: 319).

Niekiedy dochodzi do zmiany innych sygnalizowanych elementów „żywej" wymowy: z zapisu z wydania z roku 1722 потвержоныхъ (SP.1722: 107) usunięto nie tylko odzwierciedlenie przejścia [e] > [o], ale również ruski typ palatalizacji głoski, w efekcie czego w późniejszych wydaniach imiesłów ma postać: потвержденнїхъ (POST.1745: 108), потвержденыхъ (BN.1751: 124v), (BN.1756: 98). Fakt występowania licznych form imiesłowów biernych czasu przeszłego z sufiksem *-n-*(*-en-*) może przy tym świadczyć o dążeniu do przekazania ukraińskiego typu dyspalatalizacji.

Z drugiej strony, w *Sobraniju* (1722) widoczna jest próba rozszerzenia odzwierciedlenia tego zjawiska na spółgłoskę [l]: лїодомъ (SP.1722: 8). W kolejnych wydaniach tego typu formy zamieniono tradycyjnymi zapisami: з леду (POST.1745: 7), (BN.1751: 7v), (BN.1756: 7), шалїоный (SP.1722: 25), шаленїй (POST.1745: 21v), шаленый (BN.1751: 22v), (BN.1756: 20), неповиненъ продавати быдляте шалїоного (SP.1722: 123v), неповиненъ продаваты быдляте шаленого (POST.1745: 148v), (BN.1751: 158), (BN.1756: 126), неповиненъ продавати сукна спалїоного (SP.1722: 123v), неповиненъ продаваты сукна спаленого (POST.1745: 148v), (BN.1751: 158), (BN.1756: 126).

Sumując, można powtórzyć formułowany już wcześniej wniosek o próbie dostosowania przez pisarzy języka tekstów do lokalnych odbiorców. We wszystkich analizowanych tekstach statystyka odzwierciedlenia zjawiska nie pozwala na jednoznaczny wniosek o białoruskim bądź ukraińskim typie zmiany. W wydaniu supraskim zauważalna jest przewaga cech białoruszczyzny (odzwierciedlenie zjawiska nie tylko po głoskach szumiących), ale wniosek o białoruskim typie zmiany jest niezasadny ze względu na brak wpływu miejsca akcentu na odzwierciedlenie zjawiska. W wydaniach poczajowskich z kolei o ukraińskim typie zmian mogłyby świadczyć formy imiesłowowe na -en-, występują one jednak równolegle z zapisami z -on-.

Wskazane zabiegi mogą świadczyć o takim dążeniu do zbliżenia języka do wymowy lokalnych odbiorców, które nie zamyka czytelnikom z innego obszaru gwarowego możliwości swobodnej lektury tekstu.

Niezgłoskotwórcze [ų]

Cechą typową dla białoruskiego i ukraińskiego areału językowego jest występowanie niezgłoskotwórczego [ų] < [ł], [v], i [u], które ortografia białoruska oddaje za pomocą odrębnego grafemu: ў („u-karotkaje"), a ukraińska – litery в. Zabytki rejestrują tę zmianę, co odzwierciedlają zapisy z literą в w połączeniu z ъ, pajerykiem bądź bez żadnego znaku, które występują wariantywnie do form na -лъ[49].

Najjaskrawiej zjawisko obrazują zapisy participiów na *-l-* rodzaju męskiego, w których na miejscu etymologicznego wygłosowego **-lъ* zapisano въ, в, bądź в'. W tekstach występują one w różnym natężeniu: w *Kniżycy dla gospodarstwa* 1788 zanotowano tylko jeden przykład użycia formy na -лъ: росходилъ, s. 78); zdecydowanie dominują tu formy z въ: мовивъ (KG.1788: 16), замочивъ (KG.1788: 33), занурився (KG.1788: 16), дивився (KG.1788: 60), виприхнувъ (KG.1788: 13). Frekwencja tego zjawiska nie zależy od charakteru zabytku, świeckiego bądź religijnego. Jest wysoka w *Polityce świeckiej* (1770) oraz w wydaniach *Narodowiszczanija* i *Nauk parafialnych*: неходивъ (PS.1770: 98), недрѣмавъ (PS.1770: 98), забувъ (N.1768: 13), (N.1778: 13v), вирозумѣвъ (N.1768: 22v), (N.1778: 22v), шукавъ (N.1768: 34), (N.1778: 32v), прекрестився (N.1768: 99), (N.1778: 93), чи вставши… змовивъ (N.1768: 99), (N.1778: 93), вѣровавъ въ сонъ (N.1768: 99), (N.1778: 93v), солгавъ (N.1768: 99), (N.1778: 93), чи сердився (N.1768: 99), (N.1778: 93), жартовавъ (N.1768: 99), (N.1778: 93v), мысливъ (N.1768: 99), (N.1778: 93v), прискаржившъ (N.1768: 99), (N.1778: 93v), вивышшавъ (N.1768: 99), (N.1778: 93v), гнѣвався (N.1768: 99), (N.1778: 93v), лакомився (N.1768: 99), (N.1778: 93v), пивъ (N.1768: 99), (N.1778: 93v), зробивъ (N.1768: 99), (N.1778: 93v), зопсовавъ (N.1768: 147), (N.1778: 137), разгнѣвавъ (N.1768: 147), (N.1778: 137v), тримавъ (N.1768: 190v), (N.1778: 177v), въ него вступивъ (N.1768: 201v), (N.1778: 187v), оупавъ (N.1768: 201v), (N.1778: 187v), отбвѣсився (N.1768: 201v), (N.1778: 187v), прогнѣвавъ (N.1768: 203), (N.1778: 189), не хотѣвъ (N.1768: 203v), (N.1778: 189), отишовъ (NP.1794: 15)x3, отповидѣвъ (NP.1794: 10)x27, отповидѣв' (NP.1794: 92), жадавъ (NP.1794: 213)x4, бувъ (NP.1794: 10)x95, немавбы (NP.1794: 33). працовавъ (NP.1794: 153)x4, ишовъ (NP.1794: 122), давъ (NP.1794: 239)+9, оборонивъ

[49] Por. Аркадзь Жураўскі, *Гісторыя беларускай літаратурнай мовы*, op. cit., s. 357.

(NP.1794: 136), повидавъ (NP.1794: 92), пострадавъ (NP.1794: 289), выйшовъ (NP.1794: 53). i in.

Kolejne wydania *Teologii moralnej*, *Siemienia słowa bożego* czy *Pysmena,* ze względu na przywiązanie do ortografii cerkiewnosłowiańskiej zjawisko odzwierciedlają gorzej, jednak dość liczne zapisy z въ świadczą o rzeczywistej artykulacji redaktorów, por. грѣхъ бувъ, що з'ѣли (P.1771:20), но не хотѣвъ самъ, волѣвъ скитатися по хлѣвахъ, по чужихъ домахъ (SS.1772: 13), (SS.1781.2: 14) до смерти скитався, поневѣрався (SS.1772: 13), (SS.1781.2: 14), стався человѣкомъ (SS.1772: 13), (SS.1781.2: 14), изобразовавъ (SS.1772: 108), воду влѣвъ въ келихъ (SP.1722: 27v), воду вливъ въ килѣхъ (SP.1732: 26), (POST.1745: 25), (BN.1751: 26), (BN.1756: 23), помылив'ся (SP.1722: 27v), помиливъся (POST.1745: 25), помылився (BN.1751: 26), (BN.1756: 23). Najlepiej zjawisko przekazuje *Sobranije* z roku 1722, choć i tu zapisy z въ czy z pajerykiem stanowią nieco mniej niż połowę wszystkich form (241 vs. 370), w kolejnych wydaniach redagowanych w kierunku zgodności z normami języka cerkiewnosłowiańskiego, form na *-въ* jest jeszcze mniej: Христосъ оучинѣвъ при останътней Вечеры (SP.1722: 18v), ale: Христосъ оучинѣлъ при останътней Вечеры (POST.1745: 18), (BN.1751: 18v), (BN.1756: 16v), Для чого Христосъ постановивъ (SP.1722: 21v), ale: Для чого Христосъ постановилъ (SP.1732: 22), (POST.1745: 19v), (BN.1751: 20v), (BN.1756: 18), влѣвъ (SP.1722: 24v), ale: влѣлъ (SP.1732: 25), (POST.1745: 21v), (BN.1751: 22v), (BN.1756: 20v), познавъ (SP.1722: 24v), ale: позналъ (POST.1745: 21v), (BN.1751: 22v), (BN.1756: 20v), кто постановивъ (SP.1722: 26), ale: кто постановилъ (SP.1732: 27v), (POST.1745: 23v), (BN.1751: 24v), (BN.1756: 21v), коли мовивъ (SP.1722: 26), (SP.1732: 27v), ale: коли мовилъ (POST.1745: 23v), (BN.1751: 24v), (BN.1756: 21v), ажебы не дававъ згорщеня (SP.1722: 54v), ale: ажебы не давалъ згорщеня (POST.1745: 53), (BN.1751: 55), (BN.1756: 47v), споткався на мостѣ (SP.1722: 99v), ale: споткалъ ся на мостѣ (POST.1745: 99v), (BN.1751: 114), (BN.1756: 89v), абы насъ боронивъ (SP.1722: 100), ale: абы насъ боронилъ (POST.1745: 99v), (BN.1751: 114v), (BN.1756: 90), давъ (SP.1722: 37), ale: далъ (POST.1745: 32v), (BN.1751: 34), (BN.1756: 29v). Spostrzeżenie, że zmiana zapisu miała związek z cerkiewizacją tekstu potwierdza również zmiana końcówki zaimka *kotoryj*, por. каране, яко дознавъ единъ человекъ, которого навѣдивъ Богъ (SP.1722: 45v), каране, яко дозналъ единъ человекъ, котораго навѣдилъ Богъ (POST.1745: 45), (BN.1751: 47), (BN.1756: 39v).

Warto przy tym przyjrzeć się zapisowi: которыхъ дїаволъ заслѣпивъ, абы призвычаився до грѣховъ (SP.1722: 37v), który został powtórzony w wydaniach z roku 1732 (SP.1732: 38) i 1745 (POST.1745: 33), następnie jednak uległ redakcji. Co ciekawe, skorygowano tylko jedną formę czasownikową (pierwszą), drugą zaś pozostawiono w niezmienionej postaci: которыхъ дїаволъ заслѣпил, абы призвычаився до грѣховъ (BN.1751: 34v). W identycznej postaci fraza występuje w kolejnych wydaniach (BN.1756: 30), (BN.1787: 44).

Oczywiście, bywają i sytuacje odwrotne, kiedy cecha jest odzwierciedlona tylko w późniejszych redakcjach, np. въ формѣ помылил`ся (SP.1722: 27), ale: въ формѣ помыливъся (POST.1745: 25), въ формѣ помылився (BN.1751: 25v), (BN.1756: 23) lub takie, w których zapis jednego z wydań wyróżnia się na tle innych: воду влѣвъ до келиха (SP.1722: 27), ale: воду влилъ до келиха (SP.1732: 26) i dalej: воду вливъ до килѣха (POST.1745: 25), (BN.1751: 25v), (BN.1756: 23),(BN.1787: 31v), помылив'ся (SP.1722: 27v), помиливъся (POST.1745: 25), помылився (SP.1732:29), (BN.1751: 26), (BN.1756: 23), (BN.1787: 31) x2, ale: помылился (SP.1722: 27v), (POST.1745: 25), (SP.1732:29), (BN.1751: 26), (BN.1756: 23), albo takie, kiedy zapisy wszystkich wydań zgodnie nie odzwierciedlają cechy, por. мѣлъ (SP.1722: 5), (SP.1732: 5v), (POST.1745: 4v), (BN.1751: 5), (BN.1756: 4v), (BN.1787: 5), мовилъ (SP.1722: 6v), (SP.1732:7), (POST.1745: 6), (BN.1751: 6), (BN.1756: 7), (BN.1787: 6), оустановилъ (SP.1722: 8), (SP.1732: 8v), (POST.1745: 7), (BN.1751: 8), (BN.1756: 7v), (BN.1787: 8)

W zapisie form participium na -l w wydaniach bazyliańskich zauważalny jest brak konsekwencji zapisu spowodowany opisanymi wyżej zabiegami redaktorskimi, tj. poprawianiem form na -в w kolejnych wydaniach: мешкалъ (N.1768: 34) i: мешкавъ (N.1778: 32v), зосталъ (N.1768: 201v) i: зоставъ (N.1778: 187v). Najlepiej jest ono zarejestrowane w *Naukach parafialnych* (1794), w których 95 proc. zapisów (ponad 1000 form) odzwierciedla zjawisko[50]. Niezależnie od niekonsekwencji zapisów, sam fakt występowania niezgłoskotwórczego [ў], na miejscu dawnego wygłosowego [l], charakterystyczny dla większości gwar białoruskich i ukraińskich[51], nie budzi zastrzeżeń.

Zachowanie zapisów z -лъ należy tłumaczyć wpływem ortografii cerkiewnej, wzmocnionym dodatkowo wpływem pisowni polskiej, któ-

[50] Joanna Getka, *Prosta mowa końca XVIII wieku*…, op. cit., s. 109.

[51] Ефим Карский, *Белоруссы*…, op. cit., t. 1, s. 243–245; Władysław Kuraszkiewicz, *Gramoty halicko-wołyńskie XIV–XV wieku. Studjum językowe*, Kraków 1934, s. 76–77.

ry potwierdza, że grafemem в oznaczano głoskę [ł]. W *Sobraniju* z 1722 roku, *Narodowiszczaniju* (1765, 1768, 1778), *Polityce świeckiej* (1770), *Siemieniu słowa Bożego* (1772, 1781), *Pysmenach* (1771) czy w *Naukach parafialnych* (1794) pojawiają się syntetyczne formy czasu przeszłego 1 i 2 os. sing. i plur.: обецавемся (SP.1722: 36v), мысливемъ (SP.1722: 36v), оукравемъ (SP.1722: 39), забѣвемъ (SP.1722: 39), согрѣшивемъ (SP.1722: 40v), мѣвесь (SP.1722: 43), бывесь (SP.1722: 43), мовывесь (SP.1722: 46), (SP.1732: 46v), ale: мовилесь (POST.1745: 45), (BN.1751: 47), (BN.1756: 39v), согрѣшивемъ (N.1768: 203), (N.1778: 189), гостивесь (PS.1770: 50), чувесь (PS.1770: 17), переставемъ (P.1771: 2), ale: сотворилемъ з нѣчого (P.1771: 2), нагородилемъ (P.1771: 3), двигнулемъ (P.1771: 3), приказалемъ (P.1771: 4), намѣнивемъ (SS.1772: 3), ale: намѣнилемъ (SS.1772: 635), воспомянувемъ (SS.1781.2: 11), исчисливесь (SS.1772: 33), ale: сказалемъ (SS.1772: 26), (SS.1772: 26), согрѣшилесь (SS.1772: 33), присягалемъ (SS.1772: 33), повѣдавемъ (NP.1794: 92), отповѣдавемъ (NP.1794: 93), дававемъ (NP.1794: 31), казавемъ (NP.1794: 192), просивесь (NP.1794: 57), мовивемъ (NP.1794: 278) i in. Formy te można by rozpatrywać jako polonizmy, gdyby nie specyficzne zapisy z *Sobranija* 1722, typu: оукравемъ, мысливемъ, które każą je klasyfikować jako formy utworzone sztucznie – poprzez kontaminację polskich i ruskich form czasu przeszłego[52]. Można je jednak uznać również za gwarowe: Władysław Kuraszkiewicz rejestrował podobne formy nie tylko w gwarach północnoukraińskich, por.: pok'inuwes', kupives', daụes'[53], których genezy doszukuje się w przejęciu tej artykulacji z sąsiednich gwar rdzennie polskich, znających formy na [-ụ̯], typu: daụ̯, daụa[54]. Za poparciem tej tezy mogłyby świadczyć zabiegi redaktorów późniejszych wydań *Teologii moralnej* (w wydaniach z lat 1751, 1756, 1787 brak jest w ogóle zdań, które by je zawierały, być może właśnie w celu uniknięcia stosowania problematycznych form), którzy starali się szlifować język tych tekstów na wzór cerkiewnosłowiański, a przynajmniej „książkowy", w związku z czym nierzadko stosowali formy utworzone sztucznie, zruszczone. Formy na [-ụ̯] uznali jednak widocznie ze gwarowe.

[52] Por. Аркадзь Жураўскі, *Гісторыя беларускай літаратурнай мовы*, op. cit., s. 359; Joanna Getka, *Prosta mowa końca XVIII wieku…*, op. cit., s. 109.

[53] Władysław Kuraszkiewicz, *Z badań nad gwarami północno-małoruskimi,* [w:] *Ruthenica – Studia z historycznej i współczesnej dialektologii wschodniosłowiańskiej*, Warszawa 1985, s. 69.

[54] Ibidem, s. 68.

Na marginesie można wskazać, że innym świadectwem występowania niezgłoskotwórczego [u̯] (choć pochodzącego z [u]) są kalki graficzne wyrazów polskich lub zapożyczonych za pośrednictwem polszczyzny z łaciny. W przykładzie: не заховуется клявзура (SP.1722: 76v), (POST.1745: 72v), (BN.1751: 75), (BN.1756: 65) в zapisano w miejscu etymologicznego [u], por. pol. klauzura, łac. clausura.

Niezgłoskotwórcze [u̯] jest zarejestrowane również w nagłosie, por. Въ опеку ся ... вдаю (N.1765: 263), по древному вчиненїю (N.1768: [2]92), обряди взаконенїи (N.1768: 257)x2, (N.1778: 240)x2, (PO.1779: 1v)x2, чесо ради вчинены суть обряды (N.1768: 257)x2, (N.1778: 240)x2, (PO.1779: 1v)x2, бавячися на вловахъ (N.1768: 128), ale: бавячися на ловахъ (N.1778: 120), Даръ Всыновленїя Божїя (P.1771: 133), (P.1771: 151), (P.1771: 152), При Дарѣ Всыновленїя Божїя (P.1771: 143), (P.1771: 152), въ болото вкинути (P.1771: 271) i dawnych grupach ТълТ, ТылТ, w których na miejscu etymologicznego [*l*] zapisano в, w śródgłosie w pozycji po samogłosce: лѣтъ кв̃ сповна (SP.1722: 54v), (POST.1745: 53), (BN.1751: 55), (BN.1756: 47), мовчавъ (NP.1794: 75), продовживъ (NP.1794: 74), повнымъ (SS.1781: 231), пѣвкварти (Kn.1788: 38), вовки (NP.1794: 280), мовчавъ (NP.1794: 75)+1, продовживъ (NP.1794: 74) +2, недовго (NP.1794: 93)+2, не довго (SS.1781: 192), довгъ (NP.1794: 56)+5, довжникъ (NP.1794: 57), до вовни (KG.1788: 74), овци вовну мати будутъ делѣкатну (KG.1788: 65), пѣвтора (KG.1788: 44), пѣвкварти (KG.1788: 38), салѣтри товчаной (KG.1788: 65), довгїй (KG.1788: 12), жовтой (KG.1788: 18), вздовжъ (KG.1788: 14). Liczniej reprezentowane są jednak formy z zapisem *-л-* w tych pozycjach, co jest wyrazem orientacji na normy piśmiennictwa cerkiewnosłowiańskiego: молчавъ (NP.1794: 284) продолженїемъ (NP.1794: 74), долги наша (NP.1794: 17), долгїй (SP.1722: 28), (POST.1745: 25v), (BN.1751: 26v), (BN.1756: 23v), долгомъ (SS.1772: 389), долгую (KG.1788: 12), волчки (KG.1788: 87).

Występowanie zjawiska potwierdzają również błędy, na przykład zapis wyrazu хвѣбъ (SP.1722: 6) za pomocą litery в, choć nie ma tam warunków do zmiany. W kolejnych wydaniach zapis ten poprawiono (POST.1745: 7), (BN.1756: 6v).

Wskazane przykłady z [v] na miejscu dawnego wygłosowego [l], błędy zapisu i zapis в w śródgłosie w pozycji po samogłosce w miejscu dawnego [l] świadczą o artykulacji grafemu в w tych pozycjach jako [u̯]-niezgłoskotwórczego.

Jakość wybranych spółgłosek

Z braku możliwości dokonania jednoznacznej charakterystyki jakości głosek przed [e][55] zasadnym wydaje się poddać analizie jedynie połączenia spółgłosek z [i]/[y], [ь]/[ъ] oraz [a]/[ʻa].

Kontynuanty [t'] i [d']

Typowe dla języka białoruskiego specyficzne dziekanie i ciekanie, notowane powszechnie we wszystkich gwarach białoruskich[56], powstało w wyniku zmiękczenia [d] i [t] przed samogłoską szeregu przedniego lub miękkim [w'] i zmiany [d']→ [ʒ'] i [t']→[c'][57]. W języku ukraińskim zaś – przeciwnie – spółgłoski te stwardniały, co stało się jedną z dystynktywnych cech tego języka.

W drukach bazyliańskich przeważają zapisy stanowiące próbę odzwierciedlenia ukraińskiego typu artykulacji tych głosek. Przewaga ukraińskiego typu może wynikać – poza wymową autora/redaktora – z przyczyn obiektywnych: norma ortograficzna nie uwzględniała odzwierciedlenia białoruskiego zjawiska ciekania i dziekania.

W zabytkach dominują więc tradycyjne zapisy, sugerujące występowanie oboczności miękka – twarda, choć zanotowano szereg odstępstw od tej normy.

Choć niemal w każdym zabytku można znaleźć zapisy z dwuznakiem дз, to formy te trudno jednak klasyfikować jako odzwierciedlające białoruskie dziekanie: владзу (SP.1722: 24v), (POST.1745: 21), (BN.1751: 22), (BN.1756: 19), дзїеканови (N.1756: 129), дзинґлю (Kn.1788: 27), дзюру (Kn. 1788, 85), схадзки (NP.1794: 81), схадзкахъ (SS.1772: 348), родзай (NP.1794: 236)+1, дзвонит' (SP. 1722: 52v), дзвонитъ (SP. 1732: 53v), (SP. 1751: 53v), (BN.1787: 76), бряцанїемъ въ дзвоны (POST.1745: 142v), (BN.1751: 163v), (BN.1756: 131),

[55] Tadeusz Lehr-Spławiński, *Stosunki pokrewieństwa języków ruskich,* [w:] *Studia i szkice wybrane*, Warszawa 1966, s. 291–293. Zabytki wschodniosłowiańskie nie odzwierciedlają ani stwardnienia, ani też zmiękczenia głosek w sąsiedztwie [e]. *Історична граматика...*, op. cit., s. 170.

[56] *Беларуская дыялекталогія*…, op. cit. s. 49.

[57] Oba te zjawiska pojawiły się na Białorusi prawdopodobnie już w XIV wieku i, jak twierdzi J. Karski, ich pojawieniu się mógł sprzyjać język polski. Na potwierdzenie tezy podaje jedyny przykład z zabytku z 1409 roku, mianowicie słowo: *людзі*, które należy rozpatrywać jako polonizm. Por. Ефим Карский, *Белоруссы*…, op. cit., t. 1, s. 345. Na piśmie zaczęto je oznaczać dopiero w XVI-wiecznych zabytkach literatury białoruskiej. Por. Аляксандр Булыка, *Развіццё арфаграфічнай сістэмы...*, op. cit., s. 76–77.

дзвони дзвонятъ (SS.1781: 50), дзвонки (N.1768: 90), (N.1778: 85), (N.1768: 92), (N.1778: 85), дзвонятъ (N.1768: 92), (N.1778: 85), почувши дзвони (N.1768: 96v), (N.1778: 91), дзвони (PO.1779: 15v), (N.1768: [2]72)x2, (N.1768: 265)x2, дзвонки дзвонятъ (N.1778: 85v), дзвоновъ (PO.1779: 16), (N.1768: [2]72), (N.1768: 265), во вся дзвони (N.1768: [2]73), i in. Mimo podobieństwa do wyrazów białoruskich, są one zapewne polonizmami[58]. Formy typu людзкїй (NP.1794: 58)+1, людзкость (NP.1794: 100)+9, до людзкости (N.1768: 139v), (N.1778: 130v), występowały zresztą również w ukraińskich aktach prawnych Kancelarii Nowgorodzkiej XVII–XVIII[59]. Niezależnie od tego, redaktorzy odbierali je zapewne jako obce, dlatego też często zastępowali je zapisami morfologicznymi, por. святокрадзтва (SP.1722: 103v), святокрадзко (NP.1794: 31), ale: святокрадства (POST.1745: 106), (BN.1751: 122), (BN.1756: 96), людскую (N.1768: 127v), (N.1778: 119v).

Podobnie za polonizmy należy uznać formy przekazujące afrykatę [ʒ'] za pomocą grafemu з, por.: чузосторонный (NP.1794: 111), барзѣй (NP.1794: 19)+7, барзо (NP.1794: 286)+2, найбарзѣй (NP.1794: 84)+11, звонки дзвонятъ (N.1768: 92).

W tekstach można doszukiwać się również śladów ruskiego języka potocznego z typową dla języków białoruskiego i ukraińskiego afrykatą [ǯ]. Choć jej odzwierciedlenie utrudnia brak odpowiednich środków graficznych, to za jej przejaw można uznać zapisy w postaci połączeń: ждз, жч, дж, por.: дрождзистое (SP.1722: 19) i: дрожчистое (POST.1745: 17v), (BN.1751: 17v), (BN.1756: 17v), не выездзала (SP.1722: 73v), ale w późniejszych wydaniach: не издила (POST.1745:

[58] Ефим Карский, *Белоруссы – Язык белорусского народа, вып. I. Исторический очерк звуков белорусского языка*, Москва 1955, t. 2, s. 345. Brak odzwierciedlenia w tekście białoruskiego dziekania, nawet, gdyby występowało ono w środowisku językowym autora, nie byłby przypadkiem odosobnionym. W zabytkach języka białoruskiego oddawane jest ono bardzo rzadko, co tłumaczy unikanie przez pisarzy zapisu niecodziennego połączenia liter dz kojarzonego z polszczyzną. Por. Ефим Карский, *Что такое древнее западнорусское наречие*, op. cit., s. 253–263, s. 257. Dziekania nie przekazuje nawet *Dziennik* Fiodora Jewłaszewskiego, w którym na ogół dobrze odwzorowane są zjawiska żywego języka. Por. Уладзімір Свяжынскі, *Графіка-арфаграфічныя...*, op. cit., s. 110. Z drugiej strony, zdarza się, że ukraińskie teksty z pogranicza białorusko-ukraińskiego odzwierciedlają ciekanie i dziekanie, por. Михайло Возняк, *Із співника Доміника Рудницького* «Записки НТШ», Львів 1929, s. 243–252, s. 249.

[59] Віталій Передрієнко, *Ділова і народно-розмовна мова XVIII ст.*, Київ 1976, s. 16.

70), не ѣздила (BN.1751: 73), (BN.1756: 63), погорджаемо (NP.1794: 135), погоржали (NP.1794: 134), запровадзеный (NP.1794: 239), накаджовати (Kn.1788: 91).

Pewien problem interpretacyjny stwarza połączenie liter здж w formie въ мозджирѣ: изможденна въ мозджирѣ (SP.1722: 16), (POST.1745: 15), (BN.1751: 15v), (BN.1756: 14), („zmiażdżona w moździerzu"), którą można interpretować bądź jako kalkę z języka polskiego, bądź jako formę białoruską (por. błrus. маждӂэ). W pierwszym przypadku połączenie literowe przekazywałoby afrykatę [ʒ'], w drugim – [ǯ]. Trudno jednak zweryfikować powyższe tezy ze względu na brak innych form z takim zapisem.

Warto także zwrócić uwagę na zapisy, skłaniające do wniosku o tzw. wtórnym stwardnieniu [d][60]. Dobrym tutaj przykładem jest wielokrotnie powtarzający się w tekstach teologii moralnych wyraz исповѣдь, w różnych formach przypadkowych. Zapis leksemu jest niekonsekwentny zarówno w obrębie jednego wydania, jak i kolejnych jego redakcjach. W *Sobraniju* (1722) na przykład występują obocznie formy z ѣ i ъ np.: сповѣдь (SP.1722: 37), ale: сповѣдъ (SP.1722: 39)x2 i inne. W późniejszych wydaniach formy z ъ usuwano na rzecz dawnego zapisu, por.: (SP.1732: 37v)x2, (POST.1745: 32v), (BN.1751: 34), (BN.1756: 30), (SP.1732: 38v)x3, (SP.1732: 39)x3, (POST.1745: 34v), (BN.1751: 36), (BN.1756: 32) i inne. Wobec licznych równoległych zapisów z ь, formy z ъ w wydaniu z roku 1722 nie oddają zapewne rzeczywistej wymowy, a są związane z nierozróżnianiem artykulacji dawnych jerów. W wydaniu tym jednak oraz jeszcze silniej w wydaniach z lat 1732 i 1745 zaakcentowano (przez zastosowanie grafemu ы po д) twardość głoski, co mogłoby sugerować wspomniane wyżej wtórne stwardnienie [d], por. исповѣды потребовалъ (SP.1722: 31v), (POST.1745: 29v), ale: исповѣди потребовалъ (BN.1751: 30v), (BN.1756: 27), до слуханя исповѣды (SP.1722: 31v)x2, до слуханя исповѣди (POST.1745: 29v)x2, (BN.1751: 30v)x2, (BN.1756: 27)x2, до сповѣды (SP.1722: 37), (SP.1722: 41), (POST.1745: 32v), (POST.1745: 36v), до сповѣди (BN.1751: 34), (BN.1751: 38), (BN.1756: 30), (BN.1756: 33), на остатней сповѣды (SP.1722: 41), (POST.1745: 36v), на остатной сповѣди (BN.1751: 38), (BN.1756: 33), на сповѣды (SP.1732: 38)x2, (SP.1732: 37v), (SP.1732: 39), (POST.1745: 32v), (POST.1745: 37), ale: на сповѣди (SP.1722: 35v), (SP.1732: 37v), (SP.1732: 39)x4, (BN.1751:

[60] Por. Ефим Карский, *Белоруссы*…, op. cit., s. 349.

33v), (BN.1756: 30v), (SP.1722: 41), (BN.1751: 38v), (BN.1756: 34), безъ сповѣды (POST.1745: 32v), ale: безъ сповѣди (SP.1722: 37), (BN.1751: 34), (BN.1756: 29v), пожитокъ з' сповѣды (SP.1722: 37v), (SP.1732: 38v)x2, (POST.1745: 33)x2, пожитокъ з' сповѣди (SP.1722: 37v), (BN.1751: 34v), (BN.1751: 34v), (BN.1751: 35), (BN.1756: 30) x2, czy wręcz пожитокъ з' сповѣдѣ (SP.1722: 37v), предъ сповѣдыю (SP.1722: 41), пред сповѣдїю (BN.1751: 38), (BN.1756: 31v) i in.

Zaznaczenie twardości [d] w tej pozycji jest uzasadnione również wpływem wymowy gwarowej: formy *do spovedy* zarejestrował W. Kuraszkiewicz w gwarach białorusko-ukraińskich między Kamieńcem Litewskim a Białowieżą[61].

Powyższe spostrzeżenia potwierdzają również inne przykłady: Гвоздыки (SP.1722: 16), (SP.1732: 16v), ale: Гвоздикы (POST.1745: 17v), (BN.1751: 15) i Гвоздики (BN.1756: 13v), (BN.1787: 17), гвоздыковый (SP.1722: 16), (SP.1732: 16v), ale: гвоздиковїй (POST.1745: 18), (BN.1751: 15), гвоздиковый (BN.1756: 13v), (BN.1787: 17v), три заповѣды (SP.1722: 78), (SP.1732: 65v)x3, (POST.1745: 74), ale: три заповѣди (BN.1751: 75v), (BN.1756: 74v), заповѣды или приказаня (SP.1722: 102v), (POST.1745: 102), ale: заповѣди или приказаня (BN.1751: 115v), (BN.1756: 91v) itp.

Szczególnie ciekawym przykładem w tym kontekście jest zapis formy дѣтя, omawianej wyżej przy okazji analizy artykulacji kontynuantów dawnej [ě]. O ile w wydaniu supraskim dominują zapisy etymologiczne z ѣ, to w późniejszych tekstach – z lingwogeograficznego punktu widzenia wydawanych coraz bardziej na południe (najpierw w Uniowie, następnie w Poczajowie) – widać tendencję do oznaczenia twardości głoski [d], poprzez zapisanie po niej ы. Zapisy tego typu, por. окрестити дытя (SP.1732: 10v), (SP.1732: 11), (SP.1732: 12v), (SP.1732: 14), (BN.1751: 6v) (BN.1751: 09v), (BN.1751: 10), (BN.1751: 9), (BN.1751: 11), (BN.1751: 11), (BN.1751: 09v), (BN.1751: 11) i in. są powszechne w uniowskim wydaniu z roku 1732, a dominują wręcz w edycji poczajowskiej z roku 1751, która pod wieloma względami oddaje mniej fonetycznych cech języka ukraińskiego niż bardzo dobrze je odzwierciedlające wydanie z roku 1745. Może to świadczyć o tym, że

[61] Władysław Kuraszkiewicz, *Tendencje białoruskie i ukraińskie w gwarach okolic Puszczy Białowieskiej oraz rozwój* ‘a *na tle dyftongów i palatalizacji w dawnych gwarach ruskich Podlasia i Chełmszczyzny*, [w]: Władysław Kuraszkiewicz, *Ruthenica*…, op. cit., s. 42–43, 128.

mimo dążenia do zgodności zapisu z tradycyjną ortografią cerkiewnosłowiańską, w tym przypadku redaktorom trudno było zaakceptować zapis odbiegający od artykulacji. W tekstach z lat 1745 i 1756 po д stosowane są najczęściej grafemy ї/и sugerujące kierunek rozwoju artykulacji kontynuantów dawnej [ě].

Występowanie ы po д w formach: пепръ Индыйский и Турецкий долгїй (SP.1722: 16) oraz перецъ Индыйский и Турецкий долгїй (SP.1732: 16v), ale: перецъ Индійский и Турецкий долгїй (POST.1745: 14v), (BN.1751: 15), (BN.1756: 13v) należy objaśniać wpływem fonetyki i ortografii polskiej.

Analizowany przypadek zapisów formy дѣтя/дитя/дытя świadczy zarazem o jakości głoski [t]. Z jednej strony jej miękkość sugeruje występujący po niej grafem и, z drugiej – jej twardość oznaczona jest grafemem ы: давати дѣтяти имя (SP.1722: 12), давати дїтяты имя (POST.1745: 11v), давати дытяти имя (BN.1751: 11), давати дитяти имя (BN.1756: 10v). Zapisy twardego [t] w *Pouczeniju o svjatych tajnach* (1745) są niemal normą, w każdym razie są dominujące. W tym kontekście warto wspomnieć o wydaniu uniowskim z roku 1732, w którym wyraźnie ta tendencja ściera się z tendencją do oznaczania twardości głoski w zgodności z normą ortografii cerkiewnosłowiańskiej. W efekcie, w wydaniu tym niemal każda forma wyrazu jest zapisana na dwa sposoby. Widać to wyraźnie na przykładzie zapisów tego leksemu w rozdziale o sakramencie chrztu:

Tabela 11. Zapis formy дитя/дытя w wydaniu z 1732 roku

Przypadek	Forma
N.sg	дитя (SP.1732: 8v), (SP.1732: 9)x2
G.sg	дитяты (SP.1732: 12), (SP.1732: 12v), (SP.1732: 13) дитяти (SP.1732: 12v)
D.sg	дытяте (SP.1732: 7v), (SP.1732: 11), (SP.1732: 12) дитяте (SP.1732: 8v), (SP.1732: 9)
Acc.sg	дитя (SP.1732: 7v), (SP.1732: 8v)x2, (SP.1732: 10), (SP.1732: 10v), (SP.1732: 11v)x2 дытя (SP.1732: 10v), (SP.1732: 11), (SP.1732: 12), (SP.1732: 12v), (SP.1732: 13) (SP.1732: 13v), (SP.1732: 14)
Instr.sg	дытятемъ (SP.1732: 13v)
Loc.sg	дитяте (SP.1732: 10)

Ukraiński typ stwardnienia głoski [t] jednoznacznie odzwierciedla frekwencja zjawiska w tekście *Pouczenije o svjatych tajnach* (1745). W porównaniu z innymi zabytkami zdecydowanie dominują tutaj zapisy końcówki infinitywu w postaci -ты: святитыся (POST.1745: 53v), ale: святитися (SP.1722: 56), (BN.1751: 56v), (BN.1756: 49), арендоваты (POST.1745: 149), ale: арендовати (SP.1722: 124), (BN.1751: 158), (BN.1756: 126v), браты (POST.1745: 148v), ale: брати (SP.1722: 123v), (BN.1751: 158), (BN.1756: 126), ale: биты (POST.1745: 12), (POST.1745: 13), (POST.1745: 13v), (POST.1745: 18), (POST.1745: 18), (POST.1745: 20), (POST.1745: 52v), ale: быти (SP.1722: 13), (SP.1732: 14), (BN.1751: 12), (BN.1756: 11), (SP.1722: 13v), (SP.1732: 14v), (BN.1751: 13), (BN.1756: 12), (SP.1722: 14v), (SP.1732: 15), (BN.1751: 14), (BN.1756: 12v), (SP.1722: 18v), (SP.1732: 19v), (BN.1751: 18v), (BN.1756: 16v), (SP.1722: 22), (BN.1751: 20v), (BN.1756: 18v), (SP.1722: 53v), (BN.1751: 55), (BN.1756: 47v), взяты (POST.1745: 25), (POST.1745: 48v), ale: взяти (SP.1722: 27v), (BN.1751: 26), (BN.1756: 23), (SP.1722: 50), (BN.1751: 51), (BN.1756: 44), виразиты (POST.1745: 09v), ale: виразити (SP.1722: 10), (BN.1751: 10), (BN.1756: 9), влиты (POST.1745: 09v), (POST.1745: 25), (POST.1745: 25), ale: влити (SP.1722: 10), (BN.1751: 26), (BN.1756: 23), (BN.1751: 26), (BN.1756: 23), влѣты (POST.1745: 21v), ale: влѣти (SP.1722: 24v), (BN.1751: 22v), (BN.1756: 20v), (SP.1722: 27v), (SP.1722: 27v), воеваты (POST.1745: 110v), (BN.1756: 12), ale: воевати (SP.1722: 109), (BN.1751: 126), (BN.1756: 100v), вписоваты (POST.1745: 75v)x2, ale: вписовати (BN.1751: 78v), (BN.1756: 77v), (BN.1751: 78v), (BN.1756: 77v), входиты (POST.1745: 71), ale: входити (SP.1722: 74v), (BN.1751: 74), (BN.1756: 63), выйты (POST.1745: 20v), ale: выйти (SP.1722: 23v), (SP.1732: 24), (BN.1751: 21v), (BN.1756: 19), вѣдаты (POST.1745: 32v), ale: вѣдати (SP.1722: 37), (BN.1751: 34), (BN.1756: 29v), вѣзытоваты (POST.1745: 60v), ale: вѣзытовати (BN.1751: 63v), (BN.1756: 55v), готоваты (POST.1745: 51), ale: готовати (SP.1722: 52v), (SP.1732: 53), (BN.1751: 54), (BN.1756: 46v), даваты (POST.1745: 48v), ale: давати (SP.1722: 49v), (BN.1751: 50v), (BN.1756: 43v), даты (POST.1745: 47v), (POST.1745: 48), (POST.1745: 48v), датыся (POST.1745: 48v), ale: дати (SP.1722: 48v), (BN.1751: 49v), (BN.1756: 43), (SP.1722: 49), (BN.1751: 50), (BN.1756: 43), (SP.1722: 49v), (BN.1751: 50v), (BN.1756: 43v), датися (SP.1722: 49v), (BN.1751: 51), (BN.1756: 44), день стравиты (POST.1745: 21), ale: день стравити (SP.1722: 23v), (BN.1751: 21v), (BN.1756: 20), диспенсоваты въ

обѣтницахъ (POST.1745: 109), ale: диспенсовати въ обѣтницахъ (BN.1751: 125v), (BN.1756: 99), (SP.1722: 107v), докончиты (POST.1745: 29v), ale: докончити (SP.1722: 31v), (BN.1751: 30v), (BN.1756: 27), доступиты (POST.1745: 6v), ale: доступити (SP.1722: 6v), (BN.1751: 6), (BN.1756: 7), жаловаты (POST.1745: 32v), ale: жаловати (SP.1722: 37), (BN.1751: 34), (BN.1756: 29v), заразиты (POST.1745: 71), ale: заразити (SP.1722: 74v), (BN.1751: 74), (BN.1756: 63), зоставаты (POST.1745: 45), ale: зоставати (SP.1722: 46), (BN.1751: 47), (BN.1756: 39v), изгнаты (POST.1745: 51), ale: изгнати (SP.1722: 52v), (BN.1751: 53), (BN.1756: 46), испитоваты (POST.1745: 53v), ale: испитовати (SP.1722: 56), (BN.1751: 56v), (BN.1756: 49), исполниты (POST.1745: 46), ale: исполнити (BN.1751: 48v), (BN.1756: 41), исполнѣти (SP.1722: 47v), казны наноститы (POST.1745: 152), ale: казны наностити (BN.1751: 162), (BN.1756: 129v), кары назначати (SP.1722: 126), конѣ в потребѣ коваты (POST.1745: 110v), ale: кони в потребе ковати (SP.1722: 109), (BN.1751: 126), (BN.1756: 100v), красты (POST.1745: 118), ale: красти (SP.1722: 113v), (BN.1751: 135v), (BN.1756: 107v), кресты (POST.1745: 09v), ale: крестити (SP.1722: 8v), (SP.1722: 10), (BN.1751: 09v), (BN.1756: 9), (SP.1722: 10), (SP.1722: 10v), (BN.1751: 10), (BN.1756: 9v), (BN.1751: 10), (SP.1722: 10v), (POST.1745: 09v)x2, (POST.1745: 10)x3, маетъ зостаты (POST.1745: 71), ale: маетъ зостати (SP.1722: 74v), (BN.1751: 74), (BN.1756: 63), мовиты (POST.1745: 9), (POST.1745: 13), (POST.1745: 16v), (POST.1745: 25) x3, (POST.1745: 30), (POST.1745: 48), (POST.1745: 48), (POST.1745: 48), (POST.1745: 48v), ale: мовити (BN.1751: 9), (BN.1756: 8), (SP.1722: 13v), (BN.1751: 13), (BN.1756: 12), (SP.1722: 18), (BN.1751: 17), (BN.1756: 15), (BN.1751: 26), (BN.1756: 23), (BN.1751: 31), (BN.1756: 27v), (SP.1722: 49), (BN.1751: 50), (BN.1756: 43), (SP.1722: 49), (BN.1751: 51), (BN.1756: 44), мовѣти (SP.1722: 9), (SP.1722: 27v) x3, (SP.1722: 33v), (SP.1722: 50v), мѣты (POST.1745: 6v), (POST.1745: 14v), (BN.1751: 14v), (BN.1756: 13v), (POST.1745: 27), (POST.1745: 25v), (POST.1745: 51), (POST.1745: 100v), ale: мѣти (SP.1722: 6v), (BN.1751: 6), (BN.1756: 7), (SP.1722: 15v), (BN.1751: 27v), (SP.1722: 28), (BN.1751: 26v), (SP.1722: 52v), (BN.1751: 54), (BN.1756: 46v), (SP.1722: 101), (BN.1751: 115v), (BN.1756: 91), нагородиты (POST.1745: 120v), ale: нагородити (SP.1722: 117), (BN.1751: 138), (BN.1756: 109v), народиты (POST.1745: 7), ale: народити (SP.1722: 8v), (BN.1751: 8v), (BN.1756: 8), наставляты (POST.1745: 51), ale:

наставляти (SP.1722: 52v), (BN.1751: 54), (BN.1756: 46v), продаваты (POST.1745: 148v), ale: продавати (SP.1722: 123v), (BN.1751: 158), (BN.1756: 126), носиты (POST.1745: 107v), ale: носити (BN.1751: 124), (BN.1756: 96v), носѣти (SP.1722: 106), ображаты (POST.1745: 20), ale: ображати (SP.1722: 22), (BN.1751: 20v), (BN.1756: 18v), окреститы (POST.1745: 8v), (POST.1745: 10), ale: окрестити (BN.1751: 8v), (BN.1756: 8), (BN.1756: 09v), (BN.1751: 10), (SP.1722: 10v), опуститы (POST.1745: 09v), (POST.1745: 09v), (POST.1745: 24v), ale: опустити (SP.1722: 10), (BN.1751: 10), (BN.1756: 9), (SP.1722: 10), (BN.1751: 10), (BN.1756: 9), (SP.1722: 27), (BN.1751: 25v), (BN.1756: 22v), освятиты (POST.1745: 25), ale: освятити (SP.1722: 27v), (BN.1751: 26), (BN.1756: 23), оскаржиты (POST.1745: 120v), ale: оскаржити (SP.1722: 117), (BN.1751: 138v), (BN.1756: 109v), отдаты (POST.1745: 8v), ale: отдати (SP.1722: 9), отправиты (POST.1745: 30), отправитыся (POST.1745: 7), ale: отправити (SP.1722: 33v), (BN.1751: 31), (BN.1756: 27v), отправитися (SP.1722: 8v), (BN.1751: 8), (BN.1756: 7v), отправоваты (POST.1745: 23v), (POST.1745: 23v), (POST.1745: 28v), (POST.1745: 28v), (POST.1745: 29v), (POST.1745: 30)x2, ale: отправовати (SP.1722: 26), (BN.1751: 24v), (BN.1756: 21v), (SP.1722: 26), (BN.1751: 24v), (BN.1756: 21v), (SP.1722: 31v), (BN.1751: 30v), (BN.1756: 27), (SP.1722: 31v), (BN.1751: 30v), (BN.1756: 27), (SP.1722: 31v), (SP.1722: 33v), (BN.1751: 31), (BN.1756: 27v), отриматы (POST.1745: 11), ale: отримати (BN.1751: 11), (BN.1756: 10v), оукрасты (POST.1745: 117), ale: оукрасти (SP.1722: 112v), (BN.1751: 135), (BN.1756: 106v), оумерты (POST.1745: 48v), ale: оумерти (SP.1722: 50v), (BN.1751: 51), (BN.1756: 44), оумрѣти (SP.1722: 48v), (BN.1751: 49v), (BN.1756: 43), оумрѣты (POST.1745: 47v), оупоминаты (POST.1745: 48v), ale: оупоминати (BN.1751: 50v), (BN.1756: 43v), оупомнѣты (POST.1745: 49), ale: оупомнѣти (SP.1722: 51), (BN.1751: 52), (BN.1756: 45), оупомѣнаты (POST.1745: 48v), ale: оупомѣнати (SP.1722: 49v), (SP.1722: 50v), (BN.1751: 51), (BN.1756: 44), оучиты (POST.1745: 12), (POST.1745: 12), ale: оучити (SP.1722: 13), (BN.1751: 12v), (BN.1756: 11v), (SP.1722: 13), (BN.1751: 12v), (BN.1756: 11v), пилноваты (POST.1745: 12), ale: пилновати (SP.1722: 13), (BN.1751: 12), (BN.1756: 11), повелѣты (POST.1745: 63v), ale: повелѣти (SP.1722: 66v), повелѣти (BN.1751: 66), повелѣти (BN.1756: 59), поправоваты (BN.1751: 126), ale: поправовати (POST.1745: 110v), (BN.1756: 100v), пожерты (POST.1745: 48v), ale: пожерти (SP.1722: 50v),

(BN.1751: 51), (BN.1756: 44), помазоваты (POST.1745: 46), ale: помазовати (SP.1722: 47v), (BN.1751: 48v), (BN.1756: 43), поминаты (POST.1745: 22v), ale: поминати (SP.1722: 24v), (BN.1751: 23v), (BN.1756: 21), посещаты (POST.1745: 21), ale: посещати (SP.1722: 24v), (BN.1751: 22), (BN.1756: 20), правиты (POST.1745: 51), ale: правити (SP.1722: 52v), (BN.1751: 54), (BN.1756: 46v), престаты (POST.1745: 29v), ale: престати (BN.1751: 30v), (BN.1756: 27), претерпѣты (POST.1745: 45v), ale: претерпѣти (SP.1722: 46), (BN.1751: 47v), (BN.1756: 40), прилагаты (POST.1745: 20v), ale: прилагати (SP.1722: 23v), (BN.1751: 21v), (BN.1756: 19), приступоваты (POST.1745: 20v), ale: приступовати (SP.1722: 22v), (BN.1751: 21), (BN.1756: 19), причаститыся (POST.1745: 22v), ale: причаститися (SP.1722: 24v), (BN.1751: 23v), (BN.1756: 21), причащатыся (POST.1745: 21v), ale: причащатися (SP.1722: 24v), (BN.1751: 22v), (BN.1756: 20v), раздрѣшиты (POST.1745: 36), (POST.1745: 152v), ale: раздрѣшати (SP.1722: 39v), (BN.1751: 38), (BN.1756: 32v), (SP.1722: 126v), (BN.1751: 162v), (BN.1756: 130), слухаты (POST.1745: 28v)x3, ale: слухати (SP.1722: 31v)x3, (BN.1751: 29v)x2, (BN.1756: 26v)x2, сохраниты (POST.1745: 109), (POST.1745: 148), ale: сохранити (BN.1751: 125v), (BN.1756: 99), (SP.1722: 123), (BN.1751: 157v), (BN.1756: 126), сохранѣти (SP.1722: 107v), справы читаты (POST.1745: 110v), ale: справы читати (SP.1722: 109), (BN.1751: 126), (BN.1756: 100v), спѣваты (POST.1745: 64), ale: спѣвати (SP.1722: 73), (BN.1751: 72), (BN.1756: 61), ховаты (POST.1745: 51), ale: ховати (SP.1722: 52v), (BN.1751: 54), (BN.1756: 46v), чиниты (POST.1745: 7), (POST.1745: 9v), (POST.1745: 20v)x2, (POST.1745: 25), (POST.1745: 25v), (POST.1745: 48v), (POST.1745: 52v), ale: чинити (SP.1722: 8v), (BN.1751: 8v), (BN.1756: 8), (BN.1751: 09v), (BN.1756: 09v), (SP.1722: 22v), (BN.1751: 21), (BN.1756: 19), (SP.1722: 23v), (BN.1751: 21v), (BN.1756: 19), (SP.1722: 27), (BN.1751: 25v), (BN.1756: 23), (BN.1751: 26v), (BN.1756: 23v), (SP.1722: 50v), (BN.1751: 51), (BN.1756: 44), (BN.1751: 55), (BN.1756: 47v), чинѣты (POST.1745: 60), ale: чинѣти (SP.1722: 10), (SP.1722: 27v), (SP.1722: 53v), (SP.1722: 62v), (BN.1751: 63), (BN.1756: 55v), ярмарковаты (POST.1745: 110v) ale: ярмарковати (SP.1722: 109), (BN.1751: 126), (BN.1756: 100v).

Mimo wskazanego wyżej dość konsekwentnego oznaczania twardości [t] w końcówce infinitywu w wydaniu z roku 1745 i tu zdarzają się oczywiście tradycyjne zapisy z ти: писати (POST.1745: 30v),

написати (POST.1745: 36), оубирати (POST.1745: 51), обѣрати на оуряды (POST.1745: 110v), возы ладовати на ярмаркъ (POST.1745: 110v), отмѣнити (POST.1745: 2v), (BN.1751: 3), (POST.1745: 4), отмѣниты (POST.1745: 2v), (POST.1745: 4), о справахъ информовати (POST.1745: 110v), шкло, желѣзо, цеглу, вапно палити (POST.1745: 110v), яму для оумерлаго копати (POST.1745: 110v), радити (POST.1745: 110v), трунки продавати (POST.1745: 110v), сповѣдати (POST.1745: 51), ясти готовати (POST.1745: 110v), повернути (POST.1745: 29v), писати (POST.1745: 110v), оучитися (POST.1745: 110v), ходити (POST.1745: 30). Zdecydowanie większą niekonsekwencją pod tym względem charakteryzują się jednak pozostałe wydania bazyliańskie.

Osobnego omówienia zasługuje zapis połączenia litery т z ы oraz и w formie с[вя]тыти z wydania z roku 1751 (BN.1751: 15v)x2. Choć końcówkę infinitywu zapisano zgodnie z tradycją piśmiennictwa cerkiewnosłowiańskiego jako -ти, to twardość głoski oznaczono zapisując znak ы w rdzeniu wyrazu. Por. zapisy z innych wydań: с[вя]титы (POST.1745: 15)x2 i: с[вя]тити (SP.1722: 16)x2, (SP.1732: 17), (BN.1756: 14)x2.

Grafem ы po [t] w wydaniu uniowskim z roku 1745 zapisany jest również w końcówkach innych części mowy: по смерты (POST.1745: 109), ale: по смерти (SP.1722: 107v), (BN.1751: 125v), (BN.1756: 99), от смерты (POST.1745: 5v), ale: от смерти (SP.1722: 6), (BN.1751: 5v), (BN.1756: 6), для небеспеченства (POST.1745: 6v), ale: смерты для небеспеченства смерти (SP.1722: 6v), для небеспеченства смерти (BN.1751: 6v), для небеспеченства смерти (BN.1756: 7v), часты (POST.1745: 32), ale: части (SP.1722: 35v), (BN.1751: 33v), (BN.1756: 30). оутрачоной невинносты (POST.1745: 12v) ale: оутрачоной невѣнности (SP.1722: 13v), (BN.1751: 13), (BN.1756: 12), для важносты (POST.1745: 14v), ale: для важности (SP.1722: 15v), (BN.1751: 14v), (BN.1756: 13v), ненависты (POST.1745: 111v), ale: ненависти (SP.1722: 110v), (BN.1751: 128v), (BN.1756: 101v). Podobne zapisy występują w innych wydaniach bazyliańskich: за всѣ дары и благодаты (N.1768: 88v), оуломносты (N.1768: 103v), грѣха нечистосты (N.1768: 128v), (N.1778: 120v).

Zdecydowanie rzadziej występują zapisy stwardniałego [t] w wydaniach teologii moralnych z 1751 i z 1756 roku, które przeredagowano w duchu kanonu tradycyjnej pisowni. Oczywiście i tu zdarzają się odstępstwa, czasem forma z -ты w wydaniach z lat 1751 i 1756 po-

wtarza zapis z roku 1745: мѣти (SP.1722: 15v), ale: мѣты (POST.1745: 14v), (BN.1751: 14v), (BN.1756: 13v), крестити дѣти (SP.1722: 13v), ale: кресты дѣты (POST.1745: 13), (BN.1751: 13v), (BN.1756: 12), дѣти (SP.1722: 7v), (SP.1722: 108v), ale: дѣты (POST.1745: 7), (POST.1745: 110), (BN.1751: 7), (BN.1751: 125v), (BN.1756: 6v), (BN.1756: 99v).

Zupełnie okazjonalnie zdarzają się przypadki pojawienia się form z -ты w liczebnikach (po raz pierwszy w wydaniu z roku 1756), np. Право дестяты приказань (BN.1756: 92v), ale: Право дестяти приказань (SP.1722: 102v), (POST.1745: 102), (BN.1751: 115v). Tego typu zapis – jeśli nie jest to błąd – może być sygnałem rzeczywistej wymowy głoski [t] przez redaktorów wydania.

Zapisana błędnie twardość [t] w wygłosie liczebników niższych niż 50 jest zapewne powodowana analogią do ortografii liczebników 50–80, wbrew temu co stwierdzał niegdyś J. Karski, uznając takie formy za ukrainizmy[62]. Formy te zdarzają się bowiem najczęściej w wydaniu supraskim z rok 1722, a więc tekście, w którym cech ukraińskich powinno być teoretycznie najmniej. W kolejnych redakcjach, choć formy te się zdarzają, są jednak poprawiane na zgodne z normą cerkiewnosłowiańską, co sugeruje, że jest to zjawisko z zakresu ortografii, nie zaś fonetyki: тридесятъ (SP.1722: 6v), ale: трїдесятъ (POST.1745: 6v), (BN.1756: 7v), трїдеся(т) (BN.1751: 6v), седмъ (SP.1722: 75v), (POST.1745: 1v), (POST.1745: 71v), ale: седм’ (SP.1722: 1v), седмь (BN.1751: 1v), (BN.1751: 74v), (BN.1756: 2), (BN.1756: 63v), пятъ лѣтъ (SP.1722: 33v), пять лѣтъ (POST.1745: 30), (BN.1751: 31), (BN.1756: 27v), четыридесятъ (SP.1722: 73), четиридесять (POST.1745: 64), четыридесять (BN.1751: 72), (BN.1756: 62), шеснанцятъ лѣтъ зуполныхъ (SP.1722: 74v), шеснайцять лѣтъ зуполныхъ (POST.1745: 71), шеснадцять лѣтъ зуполныхъ (BN.1751: 74), (BN.1756: 63), четыридесятъ (SP.1722: 76v), четыридесять (POST.1745: 72v), (BN.1751: 75), (BN.1756: 65), пят’десятъ (SP.1722: 76v), патьдесять (POST.1745: 72v), пятдесят’ (BN.1751: 75), (BN.1756: 65v). Oczywiście, nie można tu wykluczyć wymowy gwarowej.

Miękkość [t’] odzwierciedlona jest przede wszystkim przez połączenia z я oraz ѣ: гостя (POST.1745: 21), тѣлеснїя (POST.1745: 21), нарештѣ (NP.1794: 126), досить (NP.1794: 62), оуфность (NP.1794: 74), оутѣкае (NP.1794: 234) i in.

[62] Ефим Карский, *Белоруссы*…, op. cit., t. 1, s. 350.

Jako odzwierciedlające białoruskie ciekanie można klasyfikować nieliczne zapisy w wydaniu z roku 1722, choć można je także interpretować jako zjawisko z dziedziny ortografii, kalki z języka polskiego: пацеры мовити (SP.1722: 127v), слухати Цїотку (SP.1722: 110), (SP.1732: 96v), ale: слухати Тетку (POST.1745: 111v), (BN.1751: 128), (BN.1756: 101), (BN.1787:149), хоцяй (SP.1722: 43v), хоцъ (SP.1722: 54v), występujące równolegle zarówno w tekście z roku 1722 jak i późniejszych redakcjach w postaci: хочай (POST.1745: 53), (BN.1751: 55v), (BN.1756: 48), (SP.1722: 34v); слонце и мѣсяцъ зацмятся (SP.1722: 96), ale: с[о]лнце и мѣсяць затмятъся (SP.1732: 83), (POST.1745: 95v), (BN.1751: 111), (BN.1756: 86v). Warto przy tym zwrócić uwagę na zapis: сл̃нце которое зацмилося (SP.1722: 31). W tekście z roku 1745 odpowiada mu zapis: сл̃нце которое затмилося (POST.1745: 28v), co (mimo zapisania po zbitce тм grafemu и wobec szczególnie częstego mieszania grafemów и – ы, świadczącego o ukraińskim zbliżeniu kontynuantów [i] i [y] w redakcji z roku 1745) może potwierdzać stwardnienie [t], jak w języku ukraińskim. Przemawiają za tym wydania późniejsze, w których w tym miejscu zapisano ы: сл̃нце которое затмылося (BN.1751: 29v), (BN.1756: 27). Podobne zapisy z twardym [t] przekazują inne wydania bazyliańskie, por. студиты (N.1768: do czyt. 5), (N.1778: do czyt. 5), быты (N.1768: 102v), быти (N.1778: 97v), оуломности (N.1768: 103v), (N.1778: 98v), грѣха нечистосты (N.1768: 128v), (N.1778: 120v), гостыну (NP.1794: 270), день третый (NP.1794: wst.7).

Ze względu na znaczną przewagę zapisów z ы po т oraz zamienne stosowanie grafemu ы – и w wydaniu uniowskim, można uznać, że redaktorzy wydań bazyliańskich twardość [t] uważali za zjawisko typowe dla ich języka.

Charakterystyka głosek [k], [g], [x]

Większość wydań bazyliańskich odzwierciedla cerkiewnoruski zapis w postaci połączeń ки, ги, хи. Wyjątek stanowi wydanie z roku 1745, gdzie dominują zapisy: кы, гы, хы. Trudno je objaśnić wpływem normy cerkiewnosłowiańskiej, występują one bowiem w wyrazach różnego pochodzenia, por. зневагы (POST.1745: 21v), ale: зневаги (SP.1722: 24v), (SP.1732: 25v), (BN.1751: 22v), (BN.1756: 20v), Бобкы (POST.1745: 15), ale: Бобки (SP.1722: 16), (BN.1751: 15), (BN.1756: 13v), научите вся языкы (POST.1745: 6), ale: научите вся языки (SP.1722: 6v), (BN.1751: 6), (BN.1756: 7), чинилы еретикы (POST.1745: 13), ale: чинили еретики (SP.1722: 13v), (BN.1751: 13), (BN.1756: 12), олѣйкы

(POST.1745: 14v), ale: олѣйки (SP.1722: 16), (SP.1732: 16v), (BN.1751: 15), (BN.1756: 13v), сизматикы (POST.1745: 99), ale: сизматики (SP.1722: 99v), схїзматики (BN.1751: 114), (BN.1756: 89v). для великыхъ (POST.1745: 7), для великихъ (SP.1722: 8v), (BN.1751: 8v), (BN.1756: 8). Podobne rzadkie przypadki występują w wydaniu *Siemieniu słowa Bożego*, por. болшїи крикы (SS.1772: 138).

Połączenia te uwypuklają zarazem wyrazisty przejaw innej cechy fonetyki ukraińskiej – zlania się artykulacji i – y. W pierwszych wydaniach teologii z roku 1722 i 1732 oraz ostatnim jej wydaniu z roku 1787 zaznaczono zgodnie z wymową białoruską miękkie [x] w wyrazie пыхи (SP.1722: 13v), (SP.1732: 14), (BN.1787: 14v). W redakcji z roku 1745 i 1751 w wyniku zamiennego stosowania grafemów и – ы dla oznaczenia ukraińskiego zlania się [i] – [y] wyraz zapisano jako: пихы (POST.1745: 12v), (BN.1751: 13). Wydanie z roku 1756 zawiera natomiast formę пихи (BN.1756: 11v).

Charakterystyka głosek [p], [b], [v], [m], [n], [l]

Wydania teologii moralnej z lat 1732, 1745 i 1751 odzwierciedlają również stwardnienie głosek wargowych [b], [v], [m] oraz głosek [l], [n], por.: робыти (SP.1732: 96v), ворожбыцтво (SP.1732: 92), ale: воробѣцтво (SP.1722: 105), отбырали (BN.1751: 64v), (BN.1756: 56v), ale: отбѣрали (SP.1722: 63v), отбиралы (POST.1745: 62v), въ отбыраню чиншовъ (BN.1751: 158), (BN.1756: 126v), ale: въ отбѣраню чиншовъ (SP.1722: 124), въ отбираню чиншовъ (POST.1745: 149), подъ особамы (POST.1745: 22v), (POST.1745: 24v), (POST.1745: 17), (POST.1745: 19), (POST.1745: 19v), (POST.1745: 20)x2, ale: под особами (SP.1722: 18), (BN.1751: 17v), (BN.1756: 15v), (SP.1722: 20v), (BN.1751: 19v), (BN.1756: 18), (SP.1722: 21v), (BN.1751: 20), (BN.1756: 18), (SP.1722: 22), (BN.1751: 20v), (BN.1756: 18v), (SP.1722: 22v), (SP.1722: 25v), (BN.1751: 23v), (BN.1756: 21) (SP.1722: 27), (BN.1751: 20v), (BN.1756: 19), (BN.1751: 25v), (BN.1756: 22v), щедротамы (POST.1745: 31v), ale: щедротами (SP.1722: 35v), (BN.1751: 33), (BN.1756: 30), трема способамы (POST.1745: 7), ale: трема способами (SP.1722: 8v), (BN.1751: 8), (BN.1756: 7v), оучинкамы (POST.1745: 102), ale: оучинками (SP.1722: 103), (BN.1751: 115v), (BN.1756: 92v), узнаютъ биты оурядамы церковнымы (POST.1745: 51), ale: оузнаютъ быти оурядами церковными (SP.1722: 52v), (BN.1751: 53), (BN.1756: 46), ногамы (POST.1745: 20v), ale: ногами (SP.1722: 22v), (BN.1751: 21), (BN.1756: 19), неучтивимы (POST.1745: 107v), ale: неучтивыми

(SP.1722: 106v), (BN.1751: 124v), (BN.1756: 98), пред᾽ враты церковнымы (POST.1745: 12), ale: пред᾽ враты церковными (SP.1722: 13), (BN.1751: 12v), (BN.1756: 11v), надъ инокамы (POST.1745: 67v), собыраетъ (SS.1772: 302), (SS.1772: 302) x3, вы самы (SS.1772: 365), менша з тымъ, но разсудѣте самы (SS.1772: 416), крѣпкими ихъ связалъ союзамы (SS.1772: 441), представляетъ симы словами (SS.1772: 447), вимысловъ (SS.1772: 457), сыроты (SS.1772: 500), тому вына и причина (SS.1772: 29).

Formy: хлѣбовы (POST.1745: 28v), ale: хлѣбови (SP.1722: 31v), (SP.1732: 32), (BN.1751: 30v), (BN.1756: 27), тому сакраментовы (POST.1745: 21v), ale: тому сакраментови (SP.1722: 24v), (SP.1732: 25), (BN.1751: 22v), (BN.1756: 20v), niezależnie od odzwierciedlenia stwardnienia głoski [v] w wydaniu z roku 1745, każą jej artykulację kwalifikować jako ukraińską ze względu na specyficzną końcówkę Dat. sg. rzeczowników nieżywotnych. Biorąc pod uwagę fakt częstego zmieszania grafemów и – ы można przypuszczać, że i formy z -ви mogły być czytane jako twarde.

Wydanie z roku 1745 znakomicie odzwierciedla również stwardnienie głosek [n] i [l], sporadycznie zaznaczone w innych tekstach, np. оны старалися (SS.1772: 84), от волы (N.1768: 18), (N.1778: 17v), от ныхъ (N.1768: 177), (N.1778: 165). Jest ono widoczne nie tylko w końcówkach: для боязны (POST.1745: 10), ale: для боязни (SP.1722: 10v), (BN.1751: 10), (BN.1756: 09v), въ отхланы (SP.1732: 18), (POST.1745: 7), ale: въ отхлани (SP.1722: 7v), (BN.1751: 7), (BN.1756: 6v), якобы оны вимислилы (POST.1745: 14), ale: якобы оны вимыслили (BN.1751: 14v), якобы они вымыслили (SP.1722: 15), (BN.1756: 13), маетъ мыслы (SP.1722: 41), ale: маетъ мысли (BN.1756: 30), (POST.1745: 37), (BN.1751: 38v), абы вся своя мыслы (POST.1745: 33), (BN.1751: 34v), ale: абы вся своя мысли (SP.1722: 37v), от волы (N.1768: 18), (N.1778: 17v), ale i korzeniach wyrazów: рожныца (BN.1751: 2v), ale: рожнѣцы (SP.1722: 2v), рожницы (POST.1745: 2v), (BN.1756: 2v), рожница (SP.1722: 2v), (POST.1745: 2v), (BN.1756: 2v), въ дны святыя (POST.1745: 111), ale: въ дни святыя (SP.1722: 110), (BN.1751: 128), (BN.1756: 101), шли до отхланы (POST.1745: 2v), ale: шли до отхлани (SP.1722: 3), (BN.1751: 3), (BN.1756: 3), рожныцы (BN.1751: 2v), ны ядуще, ны піюще (POST.1745: 7), ale: ни ядущь, ни піюще (SP.1722: 7v), (BN.1751: 7), (BN.1756: 7), есть или ны (POST.1745: 51v), (BN.1751: 54v), ale: есть или ни (SP.1722: 53v), (BN.1756: 47).

Osobną liczną grupę wśród przykładów stwardniałego [l] tworzą formy 3.os. l.mn. partycypiów na -l: грѣшилы (POST.1745: 33), ale: грѣшили (SP.1722: 37v), (BN.1751: 34v), (BN.1756: 30), мѣлы (POST.1745: 32v), ale: мѣли (SP.1722: 37v), (BN.1751: 34v), (BN.1756: 30), чинилы еретикы (POST.1745: 13), чинили еретики (SP.1722: 13v), (BN.1751: 13), (BN.1756: 12), чи зоставилы (POST.1745: 90), чи зоставили (SP.1722: 90v), (BN.1751: 105), (BN.1756: 91v), цла, мыта, податкы щире отдавалы (POST.1745: 117), цла, мыта, податки щире отдавали (SP.1722: 112v), (BN.1751: 135), (BN.1756: 106v), радилы (POST.1745: 111v), радили (SP.1722: 110v), (BN.1751: 128v), (BN.1756: 101v), проповѣдалы (POST.1745: 88), (POST.1745: 88v), проповѣдали (SP.1722: 87), (BN.1751: 102), (BN.1756: 89), (SP.1722: 88), (BN.1751: 103), (BN.1756: 89), продавалы (POST.1745: 117), продавали (SP.1722: 112v), (BN.1751: 135), (BN.1756: 106v), помагалы (POST.1745: 111v), помагали (SP.1722: 110v), (BN.1751: 128v), (BN.1756: 101v), ошукивалы (POST.1745: 117), ошукивали (SP.1722: 112v), (BN.1751: 135), (BN.1756: 106v), оучилы (POST.1745: 18v), оучили (SP.1722: 20), (BN.1751: 19v), (BN.1756: 17), не ранѣли (SP.1722: 111), не ранилы (POST.1745: 112v), не ранили (BN.1751: 129v), (BN.1756: 102), не отмѣнялы и скутечне полнилы (POST.1745: 108), не отмѣняли и скутечне полнили (BN.1751: 124v), (BN.1756: 98), (SP.1722: 107), не кривдилы (POST.1745: 117), не кривдили (SP.1722: 112v), (BN.1751: 135), (BN.1756: 106v), не кралы (POST.1745: 117), не крали (SP.1722: 112v), (BN.1751: 135), (BN.1756: 106v), не забѣяли (SP.1722: 111), не забивалы (POST.1745: 112v), не забивали (BN.1751: 129v), (BN.1756: 102), не додавалы (POST.1745: 112v), не додавали (SP.1722: 111), (BN.1751: 129v), (BN.1756: 102), мѣлы (POST.1745: 32v), мѣли (SP.1722: 37v), (SP.1732: 37v), (BN.1751: 34v), (BN.1756: 30), куповалы (POST.1745: 117), куповали (SP.1722: 112v), (BN.1751: 135), (BN.1756: 106v), затримовалы (POST.1745: 117), затримовали (SP.1722: 112v), (BN.1751: 135), (BN.1756: 106v), грѣшилы (POST.1745: 33), грѣшили (SP.1722: 37v), (SP.1732: 37v), (BN.1751: 34v), (BN.1756: 30), вѣрилы (POST.1745: 18v), вѣрили (SP.1722: 20), (BN.1751: 19v), (BN.1756: 17) i in. Podobny typ participium występuje w kolejnych wydaniach *Narodowiszczanija*: забавы которїи бывалы (N.1768: 206), (N.1778: 192), o ile ten zapis nie stanowi odzwierciedlenia polskiej kategorii żeńskoosobowej.

Stwardnienie wybranych głosek przed dawnym [i] widoczne jest dobrze w tekście zapisanym łacinką korołyki (KG.1788: 100), łyka-

ty treba (KG.1788: 102), z olywoju (KG.1788: 106), łupyna (KG.1788: 111), robyty (KG.1788: 110).

Twardymi są też zapewne połączenia głosek z e, o czym przekonują ówcześni badacze języka. Twierdzą oni, że dźwięk, *który ma przed sobą spółgłoskę, wymawia się jak łacińską literę e. Na przykład: творецъ, творцемъ; пишемый, пишемых. Małorosjanie literę e artykułują prawidłowo, mówiąc: сердечный, небо, a не сіердіечный, ніебо*[63]. Zaprezentowaną tezę również potwierdza zapis języka prostego czcionką łacińską, por. seredynu (KG.1788: 109), ne odrastały (KG.1788: 108), bespeczne (KG.1788: 109), rowneseńko (KG.1788: 107).

Zapisy z ruskojęzycznych druków bazyliańskich prowadzą do wniosku o istnieniu opozycji [d] – [d'] i [t] – [t']. W połączeniu z и spółgłoski [d] i [t] wykazują tendencje do dyspalatalizacji. W wydaniach teologii moralnej z lat 1732, 1745 i 1751 występują ponadto zapisy odzwierciedlające stwardnienie innych spółgłosek: [b], [n], [m], [v], co nadaje zjawisku ukraiński charakter.

Z kolei nieliczne przykłady odzwierciedlenia ciekania i dziekania, szczególnie w tekście z Supraśla, dają podstawę do tezy o próbie odzwierciedlenia gwary miejscowej w tekstach. W rejonie Supraśla występują gwary przejściowe – białorusko-ukraińskie, niebezpodstawne jest również twierdzenie o wpływie wymowy autora – redaktora – na zapis.

Potwierdza to tezę o dążeniu z jednej strony do uniwersalizacji języka wydań bazyliańskich, z drugiej zaś – do odzwierciedlenia wymowy miejscowej.

Charakterystyka głosek [ž], [š], [č]

Ruskojęzyczne zabytki bazyliańskie dają świadectwo stwardnienia głosek [ž], [š], [č], jakkolwiek i to zjawisko nie zostało odzwierciedlone konsekwentnie. O twardej wymowie tych głosek świadczą połączenia liter ж, ш, ч, z a, ы, y oraz ъ. Jako twarde można było czytać te głoski w połączeniu z literą e. Stwardnienie ilustrują liczne przykłady, por. лѣпшъ (SP.1722: 41), (SP.1722: 45v), сторожъ (SP.1722: 113v), (POST.1745: 118), (BN.1751: 135v), (BN.1756: 107v), грѣхи наша отпускалъ (SP.1722: 99v), (POST.1745: 99v), ale: грѣхи наши отпускалъ (BN.1751: 114), (BN.1756: 89v), долги наша (NP.1794: 144),

[63] *Правила о произношении российских букв и о исправном тех же в новейшем гражданском письме употреблении, или о правописании, собраніе из российских грамматик*, Москва 1772, s. 7, za: Віталій Передрієнко, *Формування української літературної мови XVIII ст. на народній основі*, Київ 1979, s. 103.

грѣшатъ (POST.1745: 119v), (BN.1751: 137), (BN.1756: 108v), тяжшу (NP.1794: 118), найдорогшую (NP.1794: 200)+3, душу (NP.1794: 196)+16, душа (NP.1794: 246)+4, жалуйможъ (NP.1794: 294), вашъ (NP.1794: 142)+2, богачъ (NP.1794: 91), нѣчого иншого (SP.1722: 35v), (POST.1745: 32), (BN.1751: 33v), (BN.1756: 30), немашъ пожитечнѣйшой речи (SP.1722: 37v), немашъ пожитечнѣйшой вещи (POST.1745: 33), (BN.1751: 34v), (BN.1756: 30), тысящъ (NP.1794: 57), нашъ (N.1756: 3), (N.1756: 35), B.1790: 8), гарачїй (KG.1788: 38), ale: гарачымъ (KG.1788: 14), клячишъ (PS.1770: 88), молчишъ (PS.1770: 88), хочъ (NP.1794: 34/21), ale: хочь (NP.1794: 187), вещъ (SP.1722: 2v), (POST.1745: 2v), (BN.1751: 2v), ale: вещь (BN.1756: 2v), рѣчахъ (NP.1794: 169)+6, рѣчъ (NP.1794: 112)+12, ale: рѣчь (NP.1794: 109)+17 i in.

Występujące w tekstach zapisy z ы/и/ї po ж, ш, ч, wobec wspomnianego wyżej zamiennego stosowania grafemów ы/и/ї, powinny być traktowane jako świadectwo stwardnienia głosek. Zapisy z ы: por. иншымъ (SP.1722: 2v), надходящымъ (SS.1772: 23), молодшымъ (SS.1772: 74), найболшымъ (SS.1772: 331), душы (NP.1794: 68), богатшый (NP.1794: 230), лежащымъ (NP.1794: 55), живущымъ (P.1771: 79) i in., występują w tekstach z różnym natężeniem, choć we wszystkich dominują zapisy z и/ї po analizowanych spółgłoskach.

Wobec sugerowanego już wielokrotnie zbliżenia artykulacji [y] – [i]: formy z и/ї nie świadczą o zróżnicowaniu w sposobie artykulacji poprzedzających je głosek, a są jedynie odzwierciedleniem graficznym zjawiska: д[у]шы (POST.1745: 2), ale: д[у]ши (SP.1722: 2), (BN.1751: 1v), (BN.1756: 2), крещающымъ ся (POST.1745: 6v), крещающымся (BN.1751: 7), (BN.1756: 7v), ale: крещающимся (SP.1722: 7v), на душы (POST.1745: 16), ale: на души (SP.1722: 17v), (BN.1751: 16v), (BN.1756: 15), вишовшы (POST.1745: 21), ale: вышовши (SP.1722: 23v), (BN.1751: 21v), (BN.1756: 19), первшыи (SP.1722: 34v), ale: первшіи (POST.1745: 31), (BN.1751: 32), (BN.1756: 28v), вымовившы (POST.1745: 24v), (BN.1751: 25v), (BN.1756: 22v), ale: вымовѣвши (SP.1722: 27), доткнувшы дитяте (POST.1745: 8v), ale: доткнувши дытяте (BN.1751: 8v), (BN.1756: 8), тучи, гради, суши (SS.1772: 206), ale: тучы, грады, дождевная лїянїя (SS.1772: 206), помершыхъ (NP.1794: 114)+1, ale: помершихъ (NP.1794: 49); причыны (NP.1794: 150)+2/причины (NP.1794: 1)+9, крадежы (NP.1794: 205), ale: крадежы (NP.1794: 163).

Równolegle w tekstach występują zapisy zgodne z tradycją ortografii cerkiewnosłowiańskiej, sugerujące miękką wymowę [ž], [š],

[č]: грѣшятъ (SP.1722: 116), ручятъ (SP.1722: 110v), нашю (NP.1794: 273), нашя (NP.1794: 243)+10, найдорогшю (NP.1794: 232), мечь (NP.1794: 205)+1, пещь (NP.1794: 245), помощь (NP.1794: 165)+7.

Problemem badawczym w kwestii stwardnienia tych głosek jest określenie jego typu: w języku białoruskim [ž], [š], [č] stwardniały bezwyjątkowo, w języku ukraińskim zachowują miękkość przed nowym [i] < [*o], [*e]. Zdaje się, że w tej sytuacji najlepszym wyznacznikiem miękkości głoski może być jej łączliwość z grafemem ѣ, który jak wykazano wyżej – był artykuowany jak [i]. Tego typu zapisy występują m.in. w *Naukach parafialnych* z roku 1794 i dają podstawę do wniosku o ukraińskim typie stwardnienia: дш̃ѣ (NP.1794: 38), душѣ (NP.1794: 38), найчистѣйшѣй (NP.1794: 255), товаришѣ (NP.1794: 77).

Charakterystyka głoski [c]

Starodruki ruskojęzyczne nie są jednorodne pod względem odzwierciedlenia charakteru głoski [c], co jest związane z dążeniem do ukazania miejscowej wymowy. W wydaniach z roku 1722 i 1732 widoczna jest tendencja do odzwierciedlenia twardego [c] w każdej pozycji – jak w języku białoruskim – niezależnie od pochodzenia wyrazów: występuje ono w wyrazach o rodowodzie wschodniosłowiańskim, ogólnosłowiańskim, również w cerkiewizmach, por. Тройцы (SP.1722: 09v), столѣцы (SP.1722: 45), вдовицы (SP.1722: 73), вдовица (SP.1722: 73v), рожнѣцы (SP.1722: 2v), (SP.1732: 3v), рожница (SP.1722: 2v), (SP.1732: 3) на мѣйсцу Бозкимъ (SP.1722: 116), (POST.1745: 119v), (BN.1751: 137), (BN.1756: 108v), (SP.1722: 96v), (POST.1745: 96), (BN.1751: 111v), (BN.1756: 86v), (SP.1722: 17v), (POST.1745: 16), (BN.1751: 16v), (BN.1756: 15), въ чисцу (SP.1722: 35), въ чистцу (POST.1745: 31v), (BN.1751: 32v), (BN.1756: 30), (SP.1722: 35), (POST.1745: 31v), (BN.1751: 32v), (BN.1756: 30), кришталовую скляницу (SP.1722: 52), (POST.1745: 50v), (BN.1751: 53), (BN.1756: 46), за служебницу (SP.1722: 4), (POST.1745: 3v), (BN.1751: 3v), (BN.1756: 3v), за наложнѣцу (SP.1722: 4), за наложницу (SP.1732: 4v), (POST.1745: 3v), (BN.1751: 3v), (BN.1756: 3v), кадылнѣцу (SP.1722: 52v), кадылницу (SP.1732: 53v), (POST.1745: 51), (BN.1751: 54), (BN.1756: 46v), слонце и мѣсяцъ зацмятся (SP.1722: 96), мѣсяць (POST.1745: 95v), (BN.1751: 111), (BN.1756: 86v), палецъ (BN.1751: 22), (BN.1756: 86v), до чаровнѣцъ (SP.1722: 103v), (POST.1745: 106), (BN.1751: 122), (BN.1756: 96), ґарнецъ (SP.1722: 112v), (POST.1745: 117), (BN.1751: 135), (BN.1756: 106v), мающаго моцъ (POST.1745: 12v),

(BN.1751: 12v), (BN.1756: 11v). рукавицъ (PS.1770: 90) щедринецъ (KG.1788: 56), Творецъ (B.1790: 29), въ сердцу (N.1756: 2), (N.1756: 20), (N.1756: 97), лицамъ (SS.1781: 61). Zapisy twardego [c] w wygłosie były jedną z nielicznych, ale często występujących cech fonetyki białoruskiej w piśmiennictwie staroukraińskim[64]. Warto przy okazji zauważyć, że liczne przykłady zastosowania połączeń цъ stanowią raczej zjawisko ortograficzne, a nie fonetyczne – XVIII-wieczni redaktorzy nie nadawali grafemom ь/ъ wartości dźwiękowej.

Język ukraiński zachował (na ogół) historycznie miękkie [c'] – z wyjątkiem połączeń z samogłoskami [y]<[i] i [e]. Fakt, że w [c] jest twarde w ukraińskich gwarach poleskich i południowo-zachodnich[65], połączony z silnym wpływem polszczyzny z jednej strony, z drugiej zaś cerkiewszczyzny, powoduje, że zjawisko nie jest w tekstach odzwierciedlone jednorodnie.

Zjawisko rzadko jest konsekwentnie odzwierciedlone w wyrazach rodzimych: лыскавѣцы (SP.1722: 96), лискавицы (POST.1745: 95v), (BN.1751: 111), (BN.1756: 86v). Najczęściej występuje w korzeniach wyrazów zapożyczonych z polszczyzny i łaciny za pośrednictwem języka polskiego: Синоду Провинцыалнаго (SP.1722: 63), Синоду Провѣнцыалнаго (SP.1732: 64), Синодъ Провѣнцыалный (SP.1732: 74v), ale: Синоду Провѣнцїалнаго (SP.1732: 64), (POST.1745: 61), (BN.1751: 64), (BN.1756: 56), докторове и цыруликове (SP.1722: 75v), ale: докторове и цируликове (POST.1745: 72), докторове и церуликове (BN.1751: 74), (BN.1756: 64), Цытваръ (SP.1722: 16), ale: Цитваръ (POST.1745: 15), (BN.1751: 15), (BN.1756: 14), з` цыны (SP.1722: 30), ale: з` цины (POST.1745: 28v), (BN.1751: 28v), (BN.1756: 26v), jak i w ich zakończeniach: на интенцыи (SP.1722: 4), (SP.1732: 5), на интенцїи (POST.1745: 3v), (BN.1751: 3v), (BN.1756: 3v), интенцыя (SP.1722: 4v), (SP.1732: 5), интенцїя (POST.1745: 4), (BN.1751:

[64] Za: Уладзімір Анічэнка, *Беларуска-ўкраінскія…*, op. cit., s. 133. W zapisie welarnego [c] w zabytkach poleskich XVI–XVII wieku W. Mojsijenko widzi artykulację białorusko-poleską, która jego zdaniem w II poł. XVI–I poł. XVII w. stała się uzusową normą ortograficzną na ziemiach białorusko-ukraińskich, por. Віктор Мойсієнко, *Фонетична система*..., op. cit., s. 382.

[65] *Історія української мови. Вступ. Фонетика*, М. А. Жовтобрюх, В.М. Русанівський, В.Г. Скляренко (red.), Київ 1979, s. 314. Artykulacja twardego [c] w wygłosie jest cechą gwar poleskich, naddniestrzańskich, podolskich, por. *Атлас української мови*, Київ 1984–2002, t. 3, s. 16; Степан Бевзенко, *Українська діалектологія,* Київ 1980, s. 75.

4), (BN.1756: 4), Админѣстрацыи (SP.1722: 61v), Адмѣинѣстрацыи (POST.1745: 60), (BN.1751: 63), ale: Адмѣинѣстраціи (BN.1756: 55v), отрымуетъ индулгенцыю (SP.1722: 33v), ale: отримуетъ индуленцію (POST.1745: 30), (BN.1751: 31), (BN.1756: 27v). Warto zauważyć, że końcówki w rodzaju -cyji, nawet po zruszczeniu, w postaci -ціи nie były uważane za typowo ruskie, dlatego unikano ich, poprzez zamianę całej formy wyrazowej, por. нашихъ инклинацый (SP.1722: 105), ale: нашихъ приклонений (POST.1745: 106v), (BN.1751: 123), (BN.1756: 96v).

Twarde [c] oznaczono również w formach Nom.pl. rzeczowników rodzaju męskiego z wygłosowym [k], por. Латиннѣцы (SP.1722: 26v), Латиннїцы (POST.1745: 23), Латинницы (BN.1751: 24), (BN.1756: 21v), иноцы (SP.1722: 70), (SP.1722: 69v), (POST.1745: 64), (POST.1745: 67v), (BN.1751: 70v), (BN.1756: 61), грѣшницы (SP.1722: 93), разбойницы (SS.1772: 394) i in., które można objaśnić wpływem polszczyzny. W wydaniach *Teologii moralnej* po roku 1751, w związku z powrotem do norm piśmiennictwa cerkiewnosłowiańskiego, w analogicznych połączeniach w formach Loc.sg. zastosowano w tych pozycjach grafem ѣ, który jednocześnie dawał możliwość dowolnej wymowy końcówki, zgodnie z potrzebami czytelnika: на шибенїцы (POST.1745: 157v), ale: на шибеницѣ (BN.1751: 168v), (BN.1756: 136v). въ хранилницы (POST.1745: 30), въ хранилницѣ (BN.1751: 31), (BN.1756: 27v), в᾽ каплѣцы (SP.1722: 41), (POST.1745: 37), (BN.1756: 30), в᾽ каплицы (SP.1722: 41), в᾽ каплицѣ (POST.1745: 37), (BN.1751: 38v), (BN.1756: 34). Unikając problemu, nierzadko redaktorzy stosowali zabieg zamiany formy gramatycznej leksemu, por.: въ каплѣцы (SP.1722: 30), въ каплицахъ (POST.1745: 28v), (BN.1751: 28v), (BN.1756: 26); niekiedy jednak zapisy pozostawały bez zmian лыскавѣцы (SP.1722: 96), лискавицы (POST.1745: 95v), (BN.1751: 111), (BN.1756: 86v).

Z drugiej strony, zastosowanie końcówki -ѣ w rzeczownikach r. żeńskiego z tematem zakończonych na -k-, z oznaczoną palatalizacją spółgłoski tylnojęzykowej sugeruje miękkość głoski [c]: въ ласцѣ (SP.1722: 2), (POST.1745: 2), (BN.1751: 1v), (BN.1756: 2). Opisane wyżej tendencje, jak i w przypadkach innych zjawisk fonetycznych, nie są odzwierciedlone konsekwentnie: w wydaniu z roku 1722 występują liczne zapisy sugerujące miękkie [c]: typu: иноци (SP.1722: 72), е҆ѯорцисты (SP.1722: 52), Провѣнцїалном (SP.1722: 93), a w wydaniach późniejszych – [c] twarde: вдовицы (POST.1745: 64), (BN.1751:

72), (BN.1756: 62), вдовица (POST.1745: 64v), (BN.1751: 72v), (BN.1756: 62), рожнѣцы (POST.1745: 2v), (BN.1751: 2v), (BN.1756: 2v), рожница (POST.1745: 2v), (BN.1751: 2v), (BN.1756: 2v). Fakt, że w wydaniach teologii moralnych z rzadka oznaczano miękkość [c] przed [a] może potwierdzać tezę o wpływie języka białoruskiego bądź gwar poleskich podtrzymanych wpływem języka polskiego. Zapisy typu вдовица, рожница niektórzy badacze sugerują czytać jako miękkie ze względu na fakt historycznej miękkości głoski. Sam zapis z wykorzystaniem dostępnych tradycją środków ortograficznych nie zmieniał faktu, że głoska była miękka[66]. Zapis -цы w zabytkach języka ukraińskiego U. Aniczenka uważa za białorutenizmy, co ilustruje zestawiając gramoty Wileńską (1515) z wzorowaną na niej Kijowską z 1518 r. [67]:

Miękkie [c] jest konsekwentnie oznaczone w liczebnikach, co jest związane z tradycją zapisu: единанцятая, двананцатая (SP.1722: 97), единадцятая, дванадцятая (POST.1745: 96v), (BN.1751: 112), (BN.1756: 87v).

Sumując powyższe rozważania należy stwierdzić, że o ile w wydaniu z Supraśla przeważa białoruski typ stwardnienia głoski [c], to kolejne wydania teologii moralnych odzwierciedlają ukraiński typ rozwoju głoski (np. połączenia ця, цѣ): Ѥзорцисты (SP.1722: 52v), ale: Ѥзорцѣсты (POST.1745: 51), (BN.1751: 53), (BN.1756: 46), по цаломъ свѣтѣ (SP.1722: 96v), ale: по цѣломъ свѣтѣ (POST.1745: 96), (BN.1751: 111v), (BN.1756: 86v).

Jeszcze wyraźniej ukraiński typ rozwoju głoski [c] zaznaczył się w pozostałych wydaniach bazyliańskich: Олексинця (GP.1741: 33), пацями (N.1756: 88), обицялъ (SS.1772: 170), (SS.1781.1: 2v), концями (KG.1788: 89), нориця (KG.1788: 27), овця (KG.1788: 68), ale: овца (KG.1788: 66), мѣсця, гдесмо бывали (N.1768: 206), (N.1778: 192), пшеницю (NP.1794: 244)+2, працю (NP.1794: 112)+2, працювавъ (NP.1794: 73), праця (NP.1794: 16)+3, обѣцянками (NP.1794: 189), жен`цямъ (NP.1794: 245), мѣсця (NP.1794: 39)+4, оулицяхъ (NP.1794: 107), цѣкавостїю (NP.1794: 14), цѣлый

[66] Por. *Історія української мови. Вступ. Фонетика*..., op. cit., s. 315.

[67] Por. Уладзімір Анічэнка, *Беларуска-ўкраінскія*..., op. cit., s. 133. Por. też występowanie tego typu form w późniejszych wydaniach bazyliańskich: Богородицы (NP.1794: 214)+2, вдовицы (NP.1794: 213)+1. Część z tych form, np. вшетечницы (NP.1794: 250), святокрадцы (NP.1794: 287), балвохвалцы (NP.1794: 212)+1, i in. to ewidentne polonizmy.

(NP.1794: 149)+47, цѣною (NP.1794: 223)+1, мѣсяцѣ (NP.1794: 277), працѣ (NP.1794: 55)+11, моци (NP.1794: 55)+1, праци (NP.1794: 231), з люцїіперомъ (P.1771:545), при концѣ (P.1771:150). Jaskrawym odzwierciedleniem jakości tej głoski są zapisy z *Kniżycy dla gospodarstwa*: skurku kupci płatyłyby (KG.1788: 100), bude ciła (KG.1788: 100).

Charakterystyka głoski [r]

W odróżnieniu od literackiego języka ukraińskiego, rozróżniającego [r] i [r'] (przed tzw. nowym [i], a także przed [a] i [u]), w literackim języku białoruskim nastąpiło całkowite stwardnienie głoski [r]. Sytuacja w gwarach nie przedstawia się równie jednoznacznie: w gwarach północnoukraińskich notuje się twarde [r] we wszystkich pozycjach[68], a w białoruskich gwarach północno-wschodnich występuje [r] miękkie i twarde[69].

Mimo zamiennego stosowania grafemów и oraz ы w połączeniu z [r] zarysowują się pewne prawidłowości. Widać to m.in. po przeanalizowaniu kolejnych wydań *Teologii moralnej*, choć trzymanie się normy ortografii cerkiewnosłowiańskiej zaciemnia nieco obraz. O ile wersje *Sobranija* z roku 1722 i 1732 wobec licznych przykładów z ры w różnych pozycjach sugerują twardą wymowę głoski, por.: Пацеры (SP.1722: 57), четыры (SP.1722: 2v), (SP.1732: 3v), отрымалбы (SP.1722: 13), vперыкъ или Коста (SP.1722: 16), (SP.1732: 16v), прысланый (SP.1722: 16v), варытися маютъ (SP.1722: 16), (SP.1732: 16v), отрымуемъ (SP.1722: 18), (SP.1732: 18v), трыжды (SP.1722: 13v), (SP.1732: 14), отрымуетъ индулгенцыю (SP.1722: 33v), (SP.1732: 34v),

[68] Michał Łesiów, *Właściwości fonetyczne ukraińskiego języka pisanego XVII i początku XVIII wieku*, „Slavia Orientalis" 3/1965, s. 347–362, s. 354; Степан Бевзенко, *Історична мрфологія української мови*, Ужгород 1960, s. 77.

[69] Por. np. *Беларуская дыялекталогія*, Э. Блінава, Е. Мяцельская (red.), Мінск 1969, s. 47. Proces twardnienia [r'] rozpoczął się w okresie rozpadu języka staroruskiego. Język białoruski odziedziczył zarówno [r] miękkie, jak i twarde. Gwary, a być może dodatkowo wpływ języka polskiego, nieznającego miękkiego [*r*], stały się źródłem twardego [*r*] w białoruskim języku literackim. O oddziaływaniu języka polskiego pisze J. Karski, a ilustracją tego ma być podział terytorium Białorusi na dwie grupy dialektalne: *północno-wschodnią*, tzw, „*miękkoerą*", rozróżniającą [r] i [r'], pozostającą pod wpływem gwar rosyjskich i *południowo-zachodnią*, gdzie zaznacza się działanie polszczyzny (oczywistym jest fakt odstępstw na obu terenach). Por. Ефим Карский, *Белоруссы – Язык белорусского народа*, t. 2. *Исторический очерк словообразования и словоизмениния в белорусском языке*, t. 3. *Очерки синтаксиса белорусского языка*, Москва 1956, s. 307. Por. też: *Дыялекталагічны атлас беларускай мовы*, Р.І. Аванесаў, К.К. Крапіва, Ю. Мацкевіч (red.), Мінск 1963, mapa 142.

отрымуетъ ласку (SP.1722: 34v), (SP.1732: 35v), кугляры (SP.1722: 53v), матерыя (SP.1722: 63v), матерыя сакраменту (SP.1722: 35), семинарыумъ (SP.1722: 61v), на каменныхъ Скрыжалехъ (SP.1722: 102v), тымъ крыкомъ и плачомъ (SP.1722: 50v), to w późniejszych wydaniach trudno o podobną jednoznaczność wniosku.

Jest to wynikiem tendencji do recerkiewizacji, por.: вперикъ или Коста (POST.1745: 14v), вперїкъ или Коста (BN.1751: 15), (BN.1756: 13v), присланый (POST.1745: 15v), (BN.1751: 15v), (BN.1756: 14), варитися маютъ (POST.1745: 15), (BN.1751: 15v), (BN.1756: 14), отримуемъ (POST.1745: 17)x2, (BN.1751: 17v)x2, (BN.1756: 15v)x2, отрималъ (POST.1745: 12), (BN.1751: 12), (BN.1756: 11), трижды (POST.1745: 12v), (BN.1751: 12v), (BN.1756: 11v), отримуетъ индуленцїю (POST.1745: 30), (BN.1751: 31), (BN.1756: 27v), отримуетъ ласку (POST.1745: 31), (BN.1751: 32), (BN.1756: 28), матерїя сакраменту (POST.1745: 31v), (BN.1751: 33), (BN.1756: 30), семїнарїумъ (POST.1745: 60), (BN.1751: 63), (BN.1756: 55v), з семинарїумъ (POST.1745: 60), (BN.1751: 63), (BN.1756: 55v), матерїя (POST.1745: 62v), (BN.1751: 64v), (BN.1756: 56v), на каменнїхъ Скрижалехъ (POST.1745: 102), (BN.1751: 115v), (BN.1756: 92v), тымъ крикомъ и плачомъ (POST.1745: 48v), (BN.1751: 51), (BN.1756: 44). Warto jednak przypomnieć spostrzeżenia A. Bułyki, dotyczące zapisu и na miejscu etymologicznego [y] w literaturze świeckiej i religijnej na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVII w., a świadczące o niejednoznacznej artykulacji tego grafemu[70]. Są one zbieżne z obserwacjami poczynionymi na podstawie analizy przedstawionego tu materiału źródłowego.

W efekcie formy deklinacyjne typowe dla języka białoruskiego, sugerujące twardą wymowę [r] (np. Loc.sg.fem. na -y), zamieniano na odpowiadające im formy cerkiewnosłowiańskie, na -i (dla tematów z miękkim [r'] i ѣ dla rzeczowników z tematami zakończonymi na [r] twarde: при останотней Вечеры (SP.1722: 18v), (SP.1732: 19), ale: при останотной Вечери (BN.1751: 18v), (BN.1756: 16v). Korekta ta była niekonsekwentna, o czym świadczą formy z twardym [r]: оутверждается въ вѣры Христїанстей (SP.1722: 14v), оутверждается въ вѣрѣ Христїанстей (POST.1745: 13v), оутверждается въ вѣрѣ

[70] Por. Аляксандр Булыка, *Развіццё арфаграфічнай сістэмы старабеларускай мовы*, Мінск 1970, s. 109. Jefim Karski tłumaczy to tym, że pisarz, który wymawiał twarde [r], a spotykał się z zapisami ри, ря, рю, рь, mógł uznać za obojętne, czy użyje tego rodzaju połączeń literowych, czy też połączeń ры, ра, ру, ръ na miejscu etymologicznie twardego [r]. Por. Ефим Карский, *Белоруссы*…., op. cit., t. 1, s. 310.

Христїанской (BN.1751: 14), (BN.1756: 12v). Czasem zamieniono całą konstrukcję gramatyczną: не иметь вѣры (SP.1722: 7v), иже иметь вѣру (POST.1745: 6v), (BN.1756: 6v).

Z drugiej strony wydanie uniowskie z roku 1745, podobnie jak wydania poczajowskie, rejestruje liczne przykłady sugerujące twardość i miękkość głoski, niebędące w dodatku powtórzeniem zapisu z wcześniejszej redakcji. Warto tu przypomnieć, że – jak wykazała analiza treści wydań *Teologii moralnej*, gruntowna ich korekta nastąpiła w Uniowie w roku 1745. Ortografia wydań poczajowskich powinna teoretycznie nawiązywać do tego wydania i kolejnych, nie zaś do tekstu z roku 1722: por. отрыцанїе сатаны (SP.1732: 14), (BN.1756: 11v) i отрыцанеся сатаны (SP.1722: 13v), ale: отрицанїе сатаны (POST.1745: 12v), (BN.1751: 13), нарыцаемы(м), (BN.1751: 13), (SP.1722: 13v), (SP.1732: 14), ale: нарицаемымъ (POST.1745: 12v), (BN.1756: 12), У Рымлянъ (BN.1751: 16), ale: У Римлянъ (SP.1722: 16v), (SP.1732: 17), (POST.1745: 15v), (BN.1756: 14v), вѣрыли (BN.1751: 18v), ale: вѣрили (SP.1722: 18v), (BN.1756: 17), вѣрилы (POST.1745: 18), канонѣстове рымскїи (BN.1751: 53v), ale: канонѣстове римскїи (SP.1722: 52), (POST.1745: 50v), (BN.1756: 46).

W końcu należy wspomnieć o zapisach jednakowych we wszystkich wydaniach teologii moralnych, w których konsekwentnie występuje [r] twarde bądź miękkie [r'], np.: Метрыки (SP.1722: 13v), (SP.1732: 14), (POST.1745: 13), (BN.1751: 13), (BN.1756: 12), кришталовую скляницу (SP.1722: 52), (POST.1745: 50v), (BN.1751: 53), (BN.1756: 46). Odnotowana różnorodność zapisu twardości [r] może być spowodowana wpływem gwar (m.in. ruskich gwar Podlasia i Lubelszczyzny) rejestrujących twarde [r][71].

Trudno jednoznacznie wypowiedzieć się na temat charakteru głoski [r] również w innych wydaniach, ponieważ przykłady równoległego zapisu miękkiej i twardej głoski [r] są w nich równie częste. W pewnym stopniu oddają one etymologiczny charakter głoski, ale nie jest to normą, por.: брыдкости (NP.1794: 137), ale: слов бридкихъ (NP.1794: 54), прїидетъ (NP.1794: 159), ale: прыходтъ (NP.1794: 147), небрыдячися (NP.1794: 137), розрываютъ (NP.1794: 80), царица (NP.1794: 230), Римъ (NP.1794: 210/26), обрядкомъ (NP.1794: 268),

[71] Władysław Kuraszkiewicz, *Przegląd gwar województwa lubelskiego,* [w]: Kuraszkiewicz W., *Ruthenica…*, op. cit., s. 12–13; W. Kuraszkiewicz, *Ukraińska dyspalatalizacja w gwarach podlaskich,* [w]: Kuraszkiewicz W., *Ruthenica…*, op. cit., s. 151.

вечеряти (NP.1794: 108) і горачого (NP.1794: 126), оударающаго (NP.1794: 283), царю (NP.1794: 213), кару (NP.1794: 191), покорѣ (NP.1794: 174)+1, въ мірѣ (NP.1794: 236), миръ (NP.1794: 4), кесаръ (NP.1794: 218) і кесарь (NP.1794: 218), царь (NP.1794: 147), Лазарь (NP.1794: 161), матерь (NP.1794: 134), дщерь (NP.1794: 105), дѣлъ добрихъ (N.1768: wst.1), (N.1778: wst.1), четиры (N.1768: 1v), (N.1778: 1v), ale: четири (N.1768: 21v), (N.1778: 21v), которихъ (N.1768: 12v), (N.1778: 13), ale: которыхъ (N.1768: 13), (N.1778: 13v), которымъ (SS.1772: 26), ale: которимъ (SS.1772: 26), нарыцаем' (SS.1772: 305), господаръ (PS.1770: 91), теперъ (KG.1788: 26), з трох (KG.1788: 18), гарачымъ (KG.1788: 14), кураче (KG.1788: 13), монастыра (GP.1741: 34) з мора (N.1756: 3) і зверя (SS.1781: 37).

Brak konsekwencji w tym zakresie widoczny jest nawet w tej części *Kniżycy dla gospodarstwa*, która wydrukowana jest czcionką łacińską, por. rizanymy koncamy (KG.1788: 107), porizaty (KG.1788: 109) i ryzaty (KG.1788: 100).

Trudno także jednoznacznie wypowiedzieć się na temat artykulacji głoski [r] w połączeniach z [e]. Ortografia zabytków przejęta z okresu staroruskiego nie odzwierciedlała procesu zmiękczenia i stwardnienia spółgłosek przed [e][72], choć są podstawy, by przypuszczać, że głoski w tej pozycji należałoby wymawiać twardo.

Dodatkowo, w piśmiennictwie białorusko-ukraińskim XVI–XVII w., stosowano co prawda dwie różne litery: e (o rysunku wąskim) i „szerokie" e (є), ale w ich użyciu brak jest konsekwencji. Jak zauważa W. Mojsijenko, sam fakt występowania dwóch różnych grafemów mógł jednak świadczyć o istnieniu opozycji pod względem miękkości/twardości[73]. O ile jednak np. w *Naukach parafialnych* (1794) redaktorzy stosują różne grafemy, to wydania teologii moralnej znają tylko jedną literę na oznaczenie [e].

Twardość [r] w tej pozycji sugerują zapisy czcionką łacińską: perewozyty (KG.1788: 99), derewo (KG.1788: 107), czerez deń (KG.1788: 111), warenyi (KG:1788: 105).

Dążenie do zachowania etymologicznego zapisu połączeń głoski z [a] i [u] jest zbieżne z tendencjami rozwoju fonetyki ukraińskiej. Po-

[72] Олексій Безпалько, Микола Бойчук, Михайло Жовтобрюх, Степан Самійленко, Іван Тараненко, *Історична граматика української мови*, Київ 1962, s. 170.

[73] Віктор Мойсієнко, *Фонетична система українських поліських говорів…*, op. cit., s. 271.

jedyncze przykłady sugerujące dyspalatalizację [r] przed [a] są typowe także dla fonetyki białoruskiej. Odzwierciedlenie welarności [c] i [r] było ponadto jednym z najczęstszych przejawów oddziaływania języka starobiałoruskiego na staroukraiński[74]. Być może, w tym przypadku mamy do czynienia właśnie z tym zjawiskiem.

W efekcie odpowiedź o charakter głoski [r] w wydaniach bazyliańskich nie może być jednoznaczna. Zdaje się, że z jednej strony można się tu dopatrywać wspomnianej już tendencji do niesugerowania wymowy czytelnikowi, co osiągano poprzez nawrót do ortografii cerkiewnosłowiańskiej, z drugiej zaś – przejawów odzwierciedlenia wymowy miejscowej.

Wybuchowe i frykatywne [g]

Ruskojęzyczne zabytki bazyliańskie odzwierciedlają charakterystyczne dla fonetyki białoruskiej i ukraińskiej rozróżnienie krtaniowego spirantu dźwięcznego [ɣ] i wybuchowego [g]. Dowodem na to jest z jednej strony użycie specjalnego grafemu ґ dla oznaczenia wybuchowego [g], z drugiej zaś zapisy z grafemem г na oznaczenie głoski [h]/[ɣ] w kalkach bądź wyrazach zapożyczonych z języka polskiego i za polskim pośrednictwem: галастра (NP.1794: 280), въ панствѣ Гишпанскомъ (SP.1722: 81), (POST.1745: 75), (BN.1751: 79), (BN.1756: 67v), в Гїшпанїи (SP.1722: 81), (POST.1745: 75), (BN.1751: 79), (BN.1756: 67v), гойне (NP.1794: 66)+1, гаками (NP.1794: 218). O krtaniowej artykulacji г świadczą również zapisy hiperpoprawne: сице и Августинъ святый гадателствуетъ (P.1771: 369), (w tekście występuje też prawidłowo zapisana forma: ходатйство (P.1771: 520), Маґуметаномъ (SP.1722: 7v), ale: Махометаномъ (POST.1745: 6v), (BN.1751: 7), (BN.1756: 6v) i błędy: хрѣху (SP.1722: 1v) i obok: ґрѣху (SP.1722: 1v). зхорѣле (NP.1794: 37), ale: згорѣти (NP.1794: 5). W językach białoruskim i ukraińskim głoska w tej pozycji jest frykatywna.

Litera ґ, którą dla oznaczenia wybuchowego [g] sugerowała już *Gramatyka* M. Smotryckiego[75], stosowana była w piśmiennictwie białorusko- ukraińskim od połowy XVII wieku[76]. Używają ją również drukarze bazyliańscy na oznaczenie wybuchowego [g]: ґды (SP.1722: 23),

[74] Por. Уладзімір Анічэнка, *Беларуска-ўкраінскія*…, op. cit., s. 174.

[75] Василий Нимчук, *Про графіку та правопис як елементи етнічної культури: історія ґ*, «Мовознавство» 1/1991, s. 1–18, s. 10.

[76] Аляксандр Булыка, *Фанетычная і марфалагічная адаптацыя запазычанняў у старабеларускай мове,* „Весці АН БССР", 6/1970, s. 116.

(SP.1722: 36v), (SP.1722: 42), (SP.1722: 42v), ґвалтъ (SP.1722: 45v), ваґу (SP.1722: 112v), (POST.1745: 117), (BN.1751: 135), (BN.1756: 106v), ґарнецъ (SP.1722: 112v), (POST.1745: 117), (BN.1751: 135), (BN.1756: 106v), фиґура (SP.1722: 2v), (POST.1745: 2v), (BN.1751: 2v), (BN.1756: 2v), фиґурою (SP.1722: 3), (POST.1745: 2v), (BN.1751: 2v), (BN.1756: 2v), былъ фѣґурою щеґулною (P.1771: 559), взявшы гоноръ (P.1771: 721), ґрунтомъ (P.1771: 303), ґрунтуется (P.1771: 795), ґрунтуючїйся (P.1771: 48), ґрунтуючагося (P.1771: 791), ґрунтуючогося (P.1771: 785), зъ ґрунту (P.1771: 313), релѣґїю (P.1771: 697), зъ ґрецкаго (N.1768: 30), (N.1778: 29), зиґарову годину (N.1768: 96v), (N.1778: 91), фѣґурою (N.1768: 185v), (N.1778: 171v), ґвалтятъ (N.1768: 185), (N.1778: 175), конґреґаціи де пропаґанда фѣде (N.1768: 263v), найґвалтовнѣйшыя (SS.1772: 456), куґляръ (NP.1794: 129), въ щеґулности (NP.1794: 191)+3, плюґавства (NP.1794: 132), ґрузоли (KG.1788: 14), (KG.1788: 60), ґваякъ (KG.1788: 26), ґосподаръ (KG.1788: 85), фѣґами (KG.1788: 58), пѣґулку (KG.1788: 66), фѣґовое (NP.1794: 131), ґрунтъ (NP.1794: 136), ґвалтовну (NP.1794: 282), ґвалтовныхъ (SP.1722: 56v), (POST.1745: 55), (BN.1756: 49v), (SP.1722: 68v), (BN.1751: 68v), (BN.1756: 59v), ale: гвалтовныхъ (BN.1751: 57v), (POST.1745: 66v).

Oznaczenie głoski wybuchowej nie jest konsekwentne – dublety z grafemem ґ i г występują w ramach jednego wydania: Ґрековъ (SP.1722: 18v) i: грековъ (SP.1722: 19). Częste jest też wprowadzanie zmian w kolejnych edycjach danego tekstu, przy czym brak tu konsekwencji: ґды (SP.1722: 21v), (BN.1751: 20), (BN.1756: 18), ale: гди (POST.1745: 20v), оу Ґрековъ (SP.1722: 18v), (SP.1732: 19v), ale: оу Грековъ (POST.1745: 17v), (BN.1751: 18), (BN.1756: 15v).

Ze względu na problemy z przekazaniem głoski wybuchowej redaktorzy czasem po prostu opuszczali litery, co było częstą praktyką pisarzy ziem białoruskich i ukraińskich tego okresu[77]: святей Брїитѣ (NP.1794: 289), бувъ рознѣваній (NP.1794: 155). Innym zabiegiem stosowanym przez drukarzy bazyliańskich było przeredagowanie całego fragmentu, dzięki czemu unikano zapisów: наветъ гдыбы ґвалтовне Жидъ старый былъ окрещеный (SP.1722: 14v), (SP.1732: 14v), ale: наветъ когдабы з боязны якой жидъ старий билъ окрещеный (POST.1745: 97v), (BN.1751: 114), (BN.1756: 89).

[77] Teotyn Rott-Żebrowski, *Gramatyka historyczna języka białoruskiego*, Lublin 1992, s. 74; Zdzisław Stieber, *Zarys gramatyki*..., op. cit., s. 90; Уладзімір Анічэнка, *Беларуска-ўкраінскія*..., op. cit., s. 57.

Grafem г może oddawać polskie tylnojęzykowe [γ], a nawet [x] oznaczane w języku polskim dygrafem ch. Ta sama litera jest stosowana również dla oznaczenia wybuchowego w języku polskim dźwięku [g], por. np. долегливости (NP.1794: 219).

Wskazane wyżej kwestie dotyczą jednak w zasadzie i potwierdzają stojące przed redaktorami tekstów cyrylickich trudności wynikające z ułomności cyrylickiego systemu graficznego. Fakt, że pisarze rozróżniali [g] i [h]/[γ], nie budzi wątpliwości. Stosunkowo nieliczne przykłady z użyciem litery ґ wynikają ze stosunkowo rzadkiego występowania wybuchowego [g] w językach białoruskim i ukraińskim.

Sugestię, by głoskę oznaczoną grafemem г artykułować jak [γ], daje również analiza *Kniżycy dla gospodarstwa*. W poradach danych równolegle czcionkami cyrylicką i łacińską, literze г w części cyrylickiej, odpowiada grafem h: глубоко (KG.1788: 92) – hłuboko (KG.1788: 98), на друге лѣто (KG.1788: 92) – na druhe lito (KG.1788: 98), галузямъ (KG.1788: 91) – hałuziam (KG.1788: 109), груши (KG.1788: 89) – hruszy (KG.1788: 106). Litera ґ ma zaś swój odpowiednik w postaci litery g, o czym dobitnie świadczy przykład: где ґрунтъ (KG.1788: 93) – hde grunt (KG.1788: 99).

Procesy zachodzące wewnątrz grup spółgłoskowych

Wzdłużenie spółgłosek

Wzdłużenie spółgłosek, zjawisko dawne, będące jednym z efektów zaniku jerów, występuje zarówno w języku białoruskim jak i ukraińskim. Choć odzwierciedlały je już XV-wieczne zabytki ruskie[78], to jeszcze w XVIII wieku oznaczenie na piśmie spółgłosek wzdłużonych sprawiało wiele trudności ze względu na zasady ortografii, które nie dopuszczały zapisu dwóch spółgłosek obok siebie. Wzdłużenie głosek odzwierciedlano więc za pomocą zapisów: spółgłoska + ь + spółgłoska, spółgłoska+ ь + samogłoska, czy spółgłoska + spółgłoska z jedną wyniesioną ponad linię, które były typowe dla piśmiennictwa białoruskiego XVI–XVIII wieku[79]. Równolegle z nimi występowały zapisy tradycyjne: spółgłoska + ї + samogłoska. Zróżnicowanie w sposobie prze-

[78] Юрій Шевельов, *Історична фонологія української мови*..., op. cit., s. 629.

[79] Por. Аляксандр Булыка, *Развіццё арфаграфічнай сістэмы*…, op. cit., s. 89–90, 111.

kazywania spółgłoski długiej było spowodowane brakiem odrębnego grafemu na jej oznaczenie[80].

Problematykę tę znakomicie odzwierciedlają wydania bazyliańskie, w których występują trzy typy zapisów: spółgłoska + samogłoska i: spółgłoska + ї + samogłoska, spółgłoska + ‘ + samogłoska przy czym stosowane są one dowolnie w tych samych leksemach (niezależnie od ich pochodzenia), a także pozycjach, czasami w bezpośrednim sąsiedztwie: септена есть отпущенїе караня (SP.1722: 47)x3, (POST.1745: 46)x3, (BN.1751: 48v)x3, (BN.1756: 40v)x3.

Zapisy, w których występują równolegle dwa typy zapisów (z ї oraz jedną spółgłoską), mogłyby świadczyć, że różnica zapisu jest jedynie zabiegiem ortograficznym i nie ma nic wspólnego z wymową. Zanim jednak sformułuje się podobny wniosek, warto wspomnieć o kilku faktach. Po pierwsze, niektóre południowo-zachodnie gwary białoruskie nie znają wzdłużonej spółgłoski w miejscu dawnego połączenia ьj, a końcówkę rzeczowników dewerbalnych i abstrakcyjnych zakończonych na -nie wymawia się tam na sposób polski[81]. Jeśli tak głoski te wymawiali redaktorzy, to zapis nawiązujący do tradycji ortografii cerkiewnosłowiańskiej, a także zapis z pojedynczą spółgłoską znakomicie oddawałyby charakter głoski. Z drugiej strony, różnorodność zapisów tego samego wyrazu w różnych wydaniach ruskojęzycznych może świadczyć o poszukiwaniu najlepszego sposobu do odzwierciedlenia głoski.

Do ciekawych wniosków prowadzi analiza kolejnych wydań teologii moralnych. O ile w wydaniu z roku 1722 dominują połączenia pierwszego typu, to wydania uniowskie z roku 1732 i 1745 zawierają więcej przykładów odzwierciedlających normy ortografii cerkiewnosłowiańskiej (spółgłoska + ї + samogłoska). Z kolei w wydaniach teologii moralnych z lat 1751, 1756 i 1787, często stosowane są zapisy z pajerykiem po spółgłosce, które w innych wydaniach stanowią rzadkość: por. trzykrotne użycie tego połączenia w wydaniu *Nauk parafialnych* z roku 1794 roku: приказан’е (NP.1794: 12), означен’емъ (NP.1794: 1), вїображен’емъ (NP.1794: 1). Zapisom tym odpowiadają inne zabiegi graficzne z wcześniejszych wydań, por.

[80] O problemach z odwzorowaniem głoski może świadczyć też fakt, że nawet Kotlarewski, autor „Eneidy”, nie oznacza wzdłużenia. Za: И.П. Бурячок, *Котляревський в історії української літературної мови*, „Радянське літературознавство” 9/1969, s. 76.

[81] Ефим Карский, *Белоруссы…*, op. cit., t. 1, s. 294.

Tabela 12. Typowe zapisy przekazujące wzdłużenie spółgłoski w kolejnych wydaniach teologii moralnej.

SP.1722	SP.1732, PO.1745	BN.1751, BN.1756, BN.1787
куповане и продаване (SP.1722: 123)	купованїе и продаванїе (POST.1745: 148)	купован'е и продаван'е (BN.1751: 157v), (BN.1756: 126), (BN.1787: 193)
пожичане грошей (SP.1722: 123)	пожичанїе грошей (POST.1745: 148)	пожичан'е грошей (BN.1751: 157v), (BN.1756: 126), (BN.1787: 193)
одбѣране чиншовъ (SP.1722: 123)	одбѣранїе чиншовъ (POST.1745: 148)	одбѣран'е чиншовъ (BN.1751: 157v), (BN.1756: 126), (BN.1787: 193)
тримане маентности правомъ леннымъ (SP.1722: 123)	триманїе маентности правомъ леннымъ (POST.1745: 148)	триман'е маентности правомъ леннымъ (BN.1751: 157v), (BN.1756: 126), (BN.1787: 193)
приказане (SP.1722: 107v)x2	приказанїе (POST.1745: 109) x2, (SP.1732: 96)x2	приказан'е (BN.1751: 125v)x2, (BN.1756: 99)x2

Nie jest to, oczywiście, normą: we wszystkich wydaniach może powtarzać się ten sam typ zapisu, przy czym albo z ї między spółgłoską a samogłoską, albo z samogłoską po spółgłosce: за выразнымъ произволенїемъ (SP.1722: 69v), (POST.1745: 64v), (BN.1751: 70), (BN.1756: 60), недостойныи воспоминанїя (SP.1722: 87), (POST.1745: 87), (BN.1751: 102), (BN.1756: 88v), за позволенїемъ (SP.1722: 49), (POST.1745: 48), (BN.1751: 50), (BN.1756: 43), елеопомазанїе (SP.1722: 49v), (POST.1745: 48), (BN.1751: 50), (BN.1756: 43), сохраненїемъ приказанъ (SP.1722: 103), (POST.1745: 102), (BN.1751: 115v), (BN.1756: 92v) і: до огляданя (SP.1722: 62v), (POST.1745: 60v), (BN.1751: 63v), (BN.1756: 55v), до отриманя (SP.1722: 70v), (POST.1745: 65), (BN.1751: 70v), (BN.1756: 60v), абы слухали казаня, напоминаня Старшихъ (SP.1722: 99v), (POST.1745: 99), (BN.1751: 114), (BN.1756: 89v).

Bywa też, że w jednym wydaniu występują obok siebie różne zapisy: приказан'е (SP.1732: 94v)x2 і: приказанїе (SP.1732: 96v)x2, (SP.1732: 100).

Do podobnych wniosków skłania analiza innych wydań bazyliańskich, w których również spotyka się wymienne stosowanie różnych typów zapisów, por. приказан'е (NP.1794: 12), приказанїемъ (NP.1794: 60), натхнѣнямъ (NP.1974: 79), збожа (N.1756: 100), (Kn.1788: 87), при визнаню (N.1768: 18), (N.1778: 17v), на оушановаю (N.1768: 76), (N.1778: 73), о слуханю (N.1768: 87), (N.1778: 82v), без приготованя (N.1768: 93v), (N.1778: 88), рахунокъ сумлѣня (N.1768:

99), (N.1778: 93), до хованя (N.1768: 197v), (N.1778: 183v), приказаня (N.1768: 107v), (N.1778: 101v), прожнованя (N.1768: 72v), (N.1768: 139v), (N.1778: 130v), прожнованїя (N.1778: 69), без оушанованя (N.1768: 93v), (N.1778: 88), ale: съ оушанованїемъ (N.1768: 76), (N.1778: 73), на сниденїе (SS.1781: 145), намѣренїемъ и предсявзятїемъ (SS.1772: 45), гоненїе и прѣследованя (NP.1794: 188), поратованя и вспоможенїе (NP.1794: 114), з сумлѣнїемъ (N.1768: 13), (N.1778: 13v)[82].

Przytoczone wyżej końcówki rzeczowników uzupełniają spostrzeżenia dotyczące wzdłużenia głoski. W *Pouczeniju o svjatych tajnach* z 1745 roku rzeczowniki w Acc.sg. przyjmują końcówkę -'a, typową dla fleksji ukraińskiej, co mogłoby świadczyć o tym, że dane zapisy przekazują formy typowe dla ukraińskiej fonetyki, a więc z głoską wzdłużoną, por.: мѣты стараня (POST.1745: 51), ale: мѣти старан'е (SP.1722: 52v), (SP.1732: 54), (BN.1751: 54), (BN.1756: 46v), збожа молоти въ млинахъ (POST.1745: 110v), ale: збоже молоти въ млынахъ (SP.1722: 109), (SP.1732: 96v), (BN.1751: 126), (BN.1756: 100v), казаня правиты (POST.1745: 51), ale: казане правѣти (SP.1722: 52v), казане правити (BN.1751: 54), (BN.1756: 46v). Formy Acc.sg.neutr., zakończonych na -e, odzwierciedlane w tekstach od XVI wieku[83], występują również w innych wydaniach bazyliańskich: имѣючи теды оулатвѣня достаточное (P.1771:866), чрез' прагненя нѣба (NP.1794: 150), засвѣдчитъ сумлня (NP.1794: 181), волося віпадаетъ (KG: 1788: 41), (KG: 1788: 42) i in.

Omawiane zjawisko jednoznacznie potwierdza *Kniżyca dla gospodarstwa…* (1788), w której napotykamy zapisy z podwójną spółgłoską: лляти (KG.1788: 57), тепрпентилля (KG.1788: 13), сѣллю (KG.1788: 23), (KG.1788: 24), (KG.1788: 51), (KG.1788: 53), (KG.1788: 55), зѣлля (KG.1788: 13), (KG.1788: 27), (KG. 1788: 29), (KG. 1788: 40). Tego typu zapisy jednostkowo napotykamy także w tekście *Sobranija* (1722): за отпущенїе карання дочеснаго (SP.1722: 26v) ale: за отпущенїе караня дочеснаго (SP.1732: 27v).

W efekcie, właśnie ze względu na różnorodność występujących zapisów, przytoczony materiał ilustracyjny z zabytków ruskojęzycznych może świadczyć o występowaniu wzdłużenia głosek w języku re-

[82] Por. też: Joanna Getka, *Prosta mowa…*, s. 118–119.

[83] Por. Петро Тимошенко, *Взаемозв'язки між фонетичними і морфологічними явищами в української мові. „Питання історичного розвитку української мови"*, Харків 1962, s. 209.

daktorów bazyliańskich oraz poszukiwaniu najlepszego środka graficznego na jego odzwierciedlenie. Dane morfonologii (końcówka Acc.sg. rzeczowników na -ѧ) potwierdzają ponadto, że w Uniowie i Poczajowie zjawisko miało charakter ukraiński.

Uproszczenia grup spółgłoskowych

Stopień odzwierciedlenia uproszczenia grup spółgłoskowych w tekstach bazyliańskich zależy od paru czynników: efektów rozwoju wybranych grup w języku polskim, cerkiewnosłowiańskim i w językach wschodniosłowiańskich oraz słowa, w którym występuje wybrana grupa spółgłoskowa: jego pochodzenia i znaczenia.

Zachowanie zbitki spółgłosek w grupach: *-rdьc-*, **-rdьn-*, *-zdьn-* jest spowodowane orientacją redaktorów na normy etymologicznego zapisu, por.: *-rdьc-*: сердца (N.1768: 20v), (N.1778: 19v), сердцахъ (N.1768: 7), (N.1778: 6v), сердцемъ (N.1768: 87v), (N.1778: 83), сердце (NP.1794: 217) **-rdьn-*: милосердный (NP.1794: 168)+4, оусердно (NP.1794: 262); *-zdьn-*: празднословлю (SS.1772: 11); праздновати (NP.1794: 207), позднїй (NP.1794: 183), нуждымъ (NP.1794: 173)+7, i in. Na zachowanie dawnej postaci grup **-dъm-* , *-*lnьc-* oprócz wspomnianej normy ortograficznej wpływa dodatkowo język polski: при седми Ереяхъ (SP.1722: 16), (SP.1732: 16v), (POST.1745: 15), (BN.1751: 15v), (BN.1756: 14), седмая (NP.1794: 182)+1, седмь (NP.1794: 232)+2, семдесять (NP.1794: 232). Analogicznie, grupę spółgłoskową zachowały kontynuanty grupy *-*lnьc-*: солнце (NP.1794: 66), с[о]лнце и мѣсяць затмятъся (SP.1732: 83), (POST.1745: 95v), (BN.1751: 111), (BN.1756: 86v). Postać leksemu: слонце и мѣсяцъ зацмятся (SP.1722: 96), to jednak ewidentny polonizm, o czym świadczy rozwój grupy przestawkowej.

W kontynuantach grupy **-stьn-* odzwierciedlenie zaniku środkowego [t] jest być może spowodowane wpływem grafii polskiej i występuje przede wszystkim w formacjach z rdzennym *vlast-*: власною совѣстїю (SS.1772: 74), власного (NP.1794: 8), власности (NP.1794: 8), ale: властность (SS.1772: 415). Ten sam wpływ mógł powodować również zachowanie głoski w zapisie: предъ намѣстникомъ (POST.1745: 33), (BN.1751: 34v), (BN.1756: 30), (SP.1722: 37v). W innych przykładach z tą grupą brak uproszczenia tłumaczy uleganie normie zapisu etymologicznego: крестное страданїе (NP.1794: 163)+5, лестное цѣлованїе (NP.1794: 279), честность (NP.1794: 265)+8, радостну (NP.1794: 196), жалостный (NP.1794: 270) i in.

Ortografia języka polskiego stała się, prawdopodobnie, bodźcem do odzwierciedlenia uproszczonej w językach wschodniosłowiańskich grupy *-stъl-*, która zgodnie z normą morfologiczno-etymologicznej ortografii cerkiewno-ruskiej nie powinna być odzwierciedlona. Zdecydowanie największą frekwencję ma wyraz щасливый i pochodne, gdzie grupa *-stъl-* została uproszczona przez zanik środkowej spółgłoski: щасливости (N.1768: 40v), (N.1778: 38), щасливость (N.1768: 59v), (N.1778: 56v), будемъ щасливыми (NP.1794: 43)+13, найнещаслившымъ (NP.1794: 9) i in. Odmienną sytuację obserwujemy w przypadku zapisu grupy *-*rъdl-*. Kolejne wydania teologii moralnych sugerują, że w przypadkach, kiedy zapis polski odbiegał od normy języków ruskich starano się nie sugerować tym zapisem. Wydanie supraskie ewidentnie odzwierciedla normę polską (o czym świadczy również postać rzeczownika „sprawa", zakończonego w Loc.sing. na -e) por.: в' справе гордловой (SP.1722: 109v), гордломъ (SP.1722: 106v). Kolejne redakcje tekstu przekazują już grupę uproszczoną zgodnie z tendencjami rozwoju języków wschodniosłowiańskich: в' справѣ горловой (SP.1732: 97), (POST.1745: 110), (BN.1751: 125v), (BN.1756: 99v), горломъ (SP.1732: 93v), (POST.1745: 108-108v), (BN.1751: 124v), (BN.1756: 98). Podobne zapisy występują również w innych wydaniach ruskojęzycznych: горло (N.1768: 172v), (N.1778: 161). Powyższe przykłady świadczą o korzystaniu z możliwości, jakie dawała polska ortografia do odzwierciedlenia zjawisk własnego języka, nie zaś o jego próbie dostosowania do norm polszczyzny. Z tego powodu zapewne konsekwentnie przekazane jest również uproszczenie grupy **-dъl-*: кадило (SP.1722: 16), (POST.1745: 15), (BN.1751: 15), (BN.1756: 14), (NP.1794: 258), молитва (NP.1794: 214)+12. O ścieraniu się różnych norm ortograficznych świadczą zapisy dawnego pierwiastkowego *-pьrv-* realizowanego w postaci:

a) cerkiewnej lub wielkoruskiej -перв-: первое (N.1768: 40v), (N.1778: 37v), первомученика (NP.1794: 262)+4, первороднаго (NP.1794: 120), первоначалникови (NP.1794: 209),

b) polskiej – w postaci -rvš-, gdzie [š] było innowacją polską[84]: первшїй (POST.1745: 18), (BN.1751: 18v), (BN.1756: 16v), первшїя (SP.1722: 53v), (POST.1745: 52), (BN.1756: 47v), первшый (SP.1722:

[84] Aleksander Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1970, s. 410.

18v), первшыя (BN.1751: 55), первшїи (NP.1794: 65), первшомъ (NP.1794: 120)+2 i

c) ruskiej (ukraińsko-białoruskiej) – z uproszczeniem środkowego -v-, które zdaniem Aleksandra Brücknera było spowodowane działaniem analogii do przymiotników: *mniejszy, większy, dzisiejszy*[85]: першая (N.1768: 30), (N.1778: 29), першую (N.1768: 1v), (N.1778: 1v), найпершая (NP.1794: 232), найпершїй (NP.1794: 260), першїй (NP.1794: 4) i in. Różnorodność tego zapisu jest spowodowana dodatkowo różnorodną realizacją tej formy w gwarach.

Grupa -**sъtc*- w rzeczowniku мѣстце może być z kolei realizowana aż na cztery sposoby: w postaci cerkiewnosłowiańskiej: мѣстца (N.1768: 42), (N.1778: 40), мѣстце (N.1768: 40v), (N.1778: 37v), мѣстць (N.1768: 40v), (N.1778: 37v), uproszczonej przez usunięcie końcowego -c-, co jest typowe dla języka rosyjskiego: на инномъ мѣстѣ (SP.1722: 73v), (POST.1745: 70), (BN.1751: 73), (BN.1756: 63), на свое мѣсто (N.1768: 200), (N.1778: 186), на каждомъ мѣстѣ (N.1768: 80), (N.1778: 76), (N.1768: 82v), (N.1778: 77v) oraz uproszczonej – białorusko-ukraińskiej, poprzez usunięcie środkowego -t-: мѣсца (N.1768: 152), (N.1778: 142), мѣсце (N.1768: 99), (N.1778: 93v), на мѣсцу с[вят]ом’ (BN.1756: 15). Może mieć ona w końcu postać spolszczoną z -j-: зоставуючи мѣйсца (SP.1722: 65v), (SP.1732: 93), (POST.1745: 63v), (BN.1751: 66), (BN.1756: 59), мѣйсцу (SP.1722: 96v), (POST.1745: 96), (BN.1751: 111v), (BN.1756: 86v), на мѣйсцу Бозкимъ (SP.1722: 116), (POST.1745: 119v), (BN.1751: 137), (BN.1756: 108v), на мѣйсцу с[вят]ом’ (SP.1722: 17v), (POST.1745: 16), (BN.1751: 16v).

Inaczej przedstawia się realizacja tej grupy spółgłoskowej w pochodnych wyrazu чистецъ. Ze względu na jednakowe efekty rozwoju tych form na gruncie polskim i ruskim dawna grupa -stc- w tym wyrazie występuje w dwóch postaciach – cerkiewnosłowiańskiej i polsko-ruskiej: въ чистцу (POST.1745: 31v), (BN.1751: 32v)x3, (BN.1756: 30) x3, (POST.1745: 31v)x3, (N.1768: 220v), ale: въ чисцу (SP.1722: 35)x3, (N.1768: 217)x2, (N.1778: 203v)x2, (N.1778: 205), огня чистцоваго (POST.1745: 99v), (BN.1751: 114v), (BN.1756: 90), (SP.1722: 100), мукъ чистцовыхъ тяжкости (BN.1751: 47), (BN.1756: 39v), мукъ чистцовыхъ тяжкосты (POST.1745: 45), ale: мукъ чисцовыхъ тяжкости (SP.1722: 46).

[85] Ibidem, s. 410.

Tradycyjna etymologiczno-morfologiczna ortografia uwidocznia się również w zapisie grup spółgłoskowych na styku morfemów. Trzeba jednak podkreślić, że brak odzwierciedlenia uproszczenia zbitek spółgłosek *-tstv-*, *-žstv-*, *-zstv-*, *-vstv-*, *-dstv-* w tej pozycji jest – poza wspomnianym wpływem – wzmocniony oddziaływaniem normy języka polskiego, por. *-tstv-*: повиноватство (POST.1745: 16v), (BN.1751: 17), (BN.1756: 15), (SP.1722: 17v), богатства (NP.1794: 103); *-ьstv-* i *-zstv-*: чужоложство (NP.1794: 127), звитяжство (NP.1794: 219) i звитязтво (NP.1794: 163); *-vstv-*: чувства (N.1768: 90), (N.1778: 85), державствуетъ (NP.1794: 223), плюґавства (NP.1794: 132), королевство (NP.1794: 123). Co najważniejsze, zapisy te korespondują ze współczesnymi zasadami ortografii języka ukraińskiego, por. ukr. *королівство*, *багатство*. W przypadkach, gdy norma języka polskiego rozmijała się z wymową ukraińską, w tekstach występują różnorodne zapisy, por.: grupa *-dstv-* книга родства (NP.1794: 119), неплодство (NP.1794: 215), святокрадства (POST.1745: 106), (BN.1751: 122), (BN.1756: 96), святокрадскую зухвалостїю (NP.1794: 283), ale: святокрадзтва (SP.1722: 103v) i *-dsk-*: особа людская (N.1768: 4), (N.1778: 4), людскую (N.1768: 127v), (N.1778: 119v), людской (NP.1794: 265), людскомъ (NP.1794: 168), людскаго (P.1771: 472), людскїй (P.1771: 471), волѣ людской (P.1771: 473), ale: до людзкости (N.1768: 139v), (N.1778: 130v), людзкїй (NP.1794: 58)+1.

Do analogicznych konstatacji prowadzi analiza grup spółgłoskowych w formach participium praeteriti activi II. Ze względu na zróżnicowanie tych form w językach polskim oraz cerkiewnosłowiańskim (zachowujących [l] w zakończeniach) i językach wschodniosłowiańskich (uproszczenie grupy spółgłosek przez zanik końcowego [l]), w tekstach brak jest konsekwencji zapisu.

W tym przypadku normy języka polskiego[86] i cerkiewnosłowiańskiego wzmacniają się wzajemnie, co ma odbicie w ortografii tekstów, w których formy z zachowanym sufiksem [l] przeważają: реклъ (NP.1794: 284), неслъ (NP.1794: 231), знеслъ (NP.1794: 167), оумерлъ (NP.1794: 291), виреклъ (SS.1772: 100), моглъ (SP.1722: 37v), (POST.1745: 33), (BN.1751: 34v), (BN.1756: 30), (SP.1722: 45v), (POST.1745: 45), (BN.1751:47), (BN.1756: 39v), (SP.1722: 52), (POST.1745: 50v), (BN.1751: 53), (BN.1756: 46), (N.1768: 13), (N.1778:

[86] Сяргей Якаўлеў, *Марфалагічныя элементы польскай мовы ў сістэме дзеяслова старабеларускай пісьменнасці*, „Весці АН БССР" 3/1984, s. 107.

13v), (NP.1794:125), оутѣклъ (SP.1722: 69), (POST.1745: 65v), (BN.1751: 69), (BN.1756: 60), (SP.1722: 106), (POST.1745: 107v), (BN.1751: 124), (BN.1756: 96v), погреблъ (SS.1772: 204), реклъ (SS.1772: 85).

Zapisów przekazujących uproszczenie jest mniej: вжегъ (NP.1794: 214), пасъ свинїя (NP.1794: 137), протягъ (NP.1794: 289), роздеръ (NP.1794: 284), смерть понѣсъ (NP.1794: 152), вилезъ (NP.1794: 131), висохъ (NP.1794: 213), завезъ (NP.1794: 232). Nie są one stosowane konsekwentnie: równoległe zapisy w formach tych samych wyrazów występują nawet w obrębie jednego tekstu, por. оумерлъ для спасенїя (P.1771: 584), ale: оумеръ на крестѣ (P.1771: 484), воскреслъ (NP.1794: 7) ale: воскресъ (NP.1794: 90). Należy je jednak traktować jako problem ortograficzny, sama obecność zjawiska nie podlega kwestionowaniu. Przy okazji warto odnotować, że grupa -*dl- w formach participium praeteriti activi II niemal zawsze ulega uproszczeniu: не крали (SP.1722: 112v), (BN.1751: 135), (BN.1756: 106v), не кралы (POST.1745: 117), оукралъ (SS.1772: 344), (SP.1722: 24v), (POST.1745: 22v), (BN.1751: 23v), (BN.1756: 21), (SP.1722: 27), (POST.1745: 24v), (BN.1751: 25v), (BN.1756: 22v), привели (NP.1794: 20), впавъ (NP.1794: 217).

Rozpodobnienie grup spółgłoskowych

Rozpodobnienie artykulacji sąsiadujących ze sobą dwóch jednakowych lub podobnych głosek i zamianę jednej na inną, różną pod względem artykulacyjnym, w odniesieniu do języków wschodniosłowiańskich najjaskrawiej można zilustrować zmianami zaimków kto, čto, choć *Kniżyca dla gospodarstwa* poświadcza również rozpodobnienie w grupie *kьr > xr: навхрест (KG.1788: 36) od dawnego крьстъ.

W zabytkach bazyliańskich zapis zaimka кто i jego pochodnych w zasadzie nie oddaje zjawiska, co jest zapewne spowodowane praktyką zapisu języka cerkiewnosłowiańskiego wzmocnioną grafiką polską: кто (SP.1722: 100), (POST.1745: 99v), (BN.1751: 114v), (BN.1756: 90), (NP.1794: 102)+46, (P.1771: 135), ктожъ (NP.1794: 113), ктокол`векъ (NP.1794: 32), никтоже (NP.1794: 60) itp.

Wyjątkiem są kolejne wydania *Narodowiszczanija*, w których zaimek pojawia się w postaci хто (N.1768: 13), (N.1778: 13v), (N.1768: 18v), (N.1778: 18), (N.1768: 51v), (N.1778: 49), (N.1768: 87v), (N.1778: 82v), (N.1768: 99), (N.1778: 93v), (N.1768: 102v)x2, (N.1778: 97v)x2, (N.1768: 103v), (N.1778: 98v), (N.1768: 107v), (N.1778: 101v), нѣхто

(N.1768: 28), (N.1778: 27v). Jak we wszystkich wydaniach bazyliańskich, ortografia nie jest tu ustabilizowana, więc zapis хто nie ma reguły. Pobieżna analiza prowadzi do spostrzeżenia o pewnej tendencji – zdaje się, że zaimek w postaci кто (N.1768: 18v), (N.1778: 18), (N.1768: 28), (N.1778: 27v), (N.1768: 44), (N.1778: 41v), (N.1768: 51v), (N.1778: 49), (N.1768: 102v), (N.1778: 97v), (N.1768: 111v), (N.1778: 105) częściej występuje w pytaniach, zaś хто – w odpowiedziach. Co ciekawe, mimo widocznej recerkiewizacji tekstu kolejnych wydań *Narodowiszczanija* formy zaimka кто/хто redaktorzy kolejnych wydań pozostawiali bez zmian, zgodnie z zapisem w pierwszym wydaniu (oczywiście i tu widoczne są wyjątki, por.: хто (N.1768: 12v), ale кто (N.1778: 13), хто (N.1768: 12v), ale кто (N.1778: 13v).

Zaimek čto jest natomiast realizowany w dwojaki sposób, z różnym natężeniem w poszczególnych tekstach. W teologiach moralnych dominują zapisy typowe dla języka cerkiewnosłowiańskiego: что i tylko jednostkowo w wydaniach z roku 1722 i 1732 wynotowano użycie formy що (SP.1722: 95), (SP.1732: 82), która zresztą w późniejszych wydaniach została zastąpiona tradycyjną что (POST.1745: 94v), (BN.1751: 110), (BN.1756: 85), (BN.1787: 128). W innych wydaniach bazyliańskich redaktorzy odzwierciedlali dane zjawisko z większym przekonaniem, wykorzystując do tego grafem щ: що (PS.1770: 98), (PS.1770: 102), (SS.1772: 11), (SS.1772: 17), (SS.1781.2: 17), (SS.1772: 57), (SS.1781: 77), (SS.1781: 115), (NP.1794: 10)+74, (N.1768: 1)x97, (N.1778: 1)x97, що ся (Kn.1788: 72), нащожъ (NP.1794: 52), що колвекъ (N.1768: 4v), (N.1778: 4v), що хто умѣетъ (N.1768: 82v), (N.1778: 78), нещо (NP.1794: 34), щобысмо (NP.1794: 80), щожемъ (NP.1794: 28), щоденне (NP.1794: 105)+4, (N.1768: 80), (N.1778: 76), щоденной (NP.1794: 59)+2, щодінне (NP.1794: 45), щомъ (NP.1794: 15), що година (SS.1772: 29), щоденне (SS.1772: 29), що (P.1771: 1), щоколвекъ (P.1771: 4), (P.1771: 471) i in.

Równolegle występują tradycyjne zapisy: почто (N.1768: 1), (N.1778: 1), что (N.1768: 36v)x2, (N.1778: 35)x2, (N.1768: 48v), (N.1778: 46), (N.1768: 85), (N.1778: 80v), ничтоже (NP.1794: 175), почто (NP.1794: 51), что (NP.1794: 59), (SS.1772: 55), (SS.1772: 285) x3. Co więcej, zdarzają się przypadki redagowania kolejnych wydań, por. щося (N.1768: 33v) ale чтося (N.1778: 31v), що (SS.1772: 1), (SS.1772: 2)x3, что (SS.1781.2: 10), (SS.1781.2: 10v)x3.

Co ciekawe, forma що wystąpiła w wydaniu teologii moralnej na białoruskim obszarze gwarowym. Nie wdając się w genezę tej formy,

która zresztą jest kwestią sporną[87], należy stwierdzić, iż jest to postać zaimka typowa dla języka ukraińskiego. Współczesna białoruska forma *што* nie znalazła odzwierciedlenia w tekstach. Zapisy z literą щ w tej pozycji spotyka się jednak również w niektórych XVII-wiecznych zabytkach powstałych na terenie obecnej Białorusi, ale badacz ortografii zabytków białoruskich Uładzimir Aniszczenka uznał je za ukrainizmy[88]. Jeśli się jednak zastanowić, zapis zaimka w postaci що jest uniwersalny dla obu areałów językowych. Czytając literę щ (tzw. „sztę") zgodnie z tradycją, odbiorca białoruskojęzyczny otrzymywał tekst zgodny z jego wymową. Ludność posługująca się gwarami ukraińskimi mogła natomiast artykułować grafem zgodnie ze swoimi przyzwyczajeniami jako [šč]. Za taką artykulacją grafemu przemawia część tekstu *Kniżycy dla gospodarstwa* (Poczajów 1788) drukowana alfabetem łacińskim, w której zaimek ma postać szczo. O wymowie [šč] świadczą również cyrylickie zapisy polskich leksemów, np. въ щегульности (NP.1794: 191)+3.

Rozwój spółgłosek protetycznych

Niezależnie od nieregularnego odzwierciedlenia zjawiska, samo jego istnienie w języku redaktorów nie budzi wątpliwości. Brak konsekwentnego oznaczania protezy głosek jest spowodowany różnorodnością rozwoju tej cechy w dialektach białoruskich[89] i ukraińskich[90]. Jest to również wynik oddziaływania tradycji piśmienniczej. J. Karski zauważył, że w edukowanych kręgach unikano protezy jako cechy języka nieliterackiego[91].

Protetyczne [v] odzwierciedlono zaledwie parokrotnie: w tekstach *Sobranija* z lat 1722 i 1732 dwukrotnie użyto formy павукъ

[87] Istniejące teorie głoski sugerują powstanie tej formy drogą przekształceń fonetycznych, analogią do form innych przypadków czy kontaminacji dwóch innych form tego zaimka – *што* i *чо*. Por. Tadeusz Lehr-Spławiński, *Drobiazgi*..., op. cit., s. 395–398; Юрій Шевельов, *Історична фонологія української мови*..., op. cit., s. 618.

[88] Уладзімір Анічэнка, *Аб украінскай лексічнай варыянтнасці ў старабеларускай мове*, „Весці АН БССР" 5/1969, s. 102–110, s. 104.

[89] *Дыялекталагічны атлас беларускай мовы*, Аванесаў Р.І., Крапіва К.К., Мацкевіч Ю. (red.), Мінск 1963, mapa 47.

[90] *Атлас української мови*; t 1–3. Київ 1984–2002, t. 1, mapy 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, t. 2, mapy 124, 128. Por. też: Юрій Шевельов, *Історична фонологія української мови*…, op. cit., s. 570 i nast.

[91] Ефим Карский, *Белоруссы*…, op. cit., t. 1, s. 339.

(SP.1722: 28v), (SP.1732: 29), która w kolejnych wydaniach została zastąpiona formą bez protezy паукъ (POST.1745: 25v), (BN.1751: 26v), (BN.1756: 23v), (BN.1787:31), co potwierdza tezę o korekcie tekstów bazyliańskich w kierunku zgodności z normą cerkiewnosłowiańską. Brak skrępowania tradycją ortograficzną był zapewne przyczyną lepszego odzwierciedlenia zjawiska w poradniku dla gospodarzy, por. вужъ (KG.1788: 78), (KG.1788: 79), противо вужжам (KG.1788: 79), короста чи вѣспа (KG.1788: 66), вѣспу (KG.1788: 64). Formy z protezą są cechą obu języków ruskich. Zazwyczaj jednak – zwłaszcza w tekstach o charakterze religijnym – występują formy bez protezy: оужовъ (SP.1722: 128v), оусы (SP.1722: 57v), оуста (PS.1770: 91,93).

W *Naukach parafialnych* pojawiła się natomiast forma вѣвцѣ (NP.1794: 137), którą wobec artykulacji grafemu ѣ jako [i] należy uznać za ukraińską. Podobnie należy klasyfikować jednostkowe formy odzwierciedlające ukraiński przedrostek *vid-*: вѣдпускати (NP.1794: 58), вѣдпустили (NP.1794: 58). Sporadyczność ich użycia nie dziwi: prekursor literackiego języka ukraińskiego Iwan Kotlarewski przedrostek vid- odzwierciedlał rzadko, a *ukraiński wieszcz Taras Szewczenko używał jedynie od-*[92].

Protetyczne [n] jest dość konsekwentnie odzwierciedlone w wyrażeniach przyimkowych z zaimkiem 3. osoby. Geneza zjawiska ma charakter morfologiczny nie fonetyczny: nagłosowe *ń-*, powstało w wyniku dekompozycji dawnych przyimków (por. dawne *vъn*, *sъn*, także *kъn*)[93]. Warto podkreślić, że w literackim języku białoruskim w przypadkach zależnych nie ma form z *ń-*. Występowanie zaimków ze spółgłoską [ń] от него (SP.1722: 8v), (POST.1745: 7v), (BN.1751: 8), (BN.1756: 6v), (NP.1794: 3), з нихъ (SP.1722: 8), (POST.1745: 7v), (BN.1751: 8), (BN.1756: 6v), (NP.1794: 3) itp. jest więc spowodowane wpływem gwar ukraińskich, wzmocnionym dodatkowo (wobec częstego występowania protezy w *Sobraniju* 1722) wpływem polszczyzny.

Wpływem polszczyzny można też częściowo objaśniać jednostkowe pojawienie się formy z protetycznym [γ]: гїсторїя (NP.1794: 88), ale: исторїяхъ (NP.1794: 11). Jest ono znane także gwarom języków ru-

[92] Por. Michał Łesiów, *Elementy staroukraińskie w języku Kotlarewskiego*, „Slavia Orientalis" 2/1970, s. 197.

[93] Zdzisław Stieber, *Zarys gramatyki porównawczej języków słowiańskich*. Warszawa 1979, s. 156; Teresa Jasińska-Socha, *System fleksyjny starobiałoruskich zabytków II połowy XVI wieku (Opowieść o Trystanie, Opowieść o Bowie)*, „Monografie Slawistyczne", nr 41, 1979, s. 51.

skich (gwary z Wołynia i Polesia Zachodniego[94]) i występuje przed początkową nieakcentowaną samogłoską.

W zabytkach dość dobrze odzwierciedlone jest nowe [j], powstałe po zaniku jeru w prefiksach w wyrazach z rdzeniami **id-*, **jьm-*[95]: пріймутъ (SP.1722: 100v), (POST.1745: 100v), (BN.1751: 115), (BN.1756: 91), приймѣте (SP.1722: 19), (POST.1745: 18v), (BN.1751: 19), (BN.1756: 17), зашовши (SP.1722: 90v), зайшовшы (POST.1745: 76), (BN.1751: 78v), (BN.1756: 67), вышолъ (N.1768: 32), выйшолъ (N.1778: 31), выйшовши (SS.1772: 14), (SS.1781.2: 14v), до корчми прийшолъ (SS.1772: 48), найшолся (SS.1772: 100), прїишовши (SS.1772: 103), прейшлаго (SS.1772: 168), пойшолъ (SS.1772: 337), которїи зойшли (P.1771:29). Zjawisko jest bardzo dobrze odzwierciedlone w *Naukach parafialnych* z końca wieku XVIII wieku, gdzie występuje nawet w cytatach z Pisma Świętego: изыйде (NP.1794: 291)+1, обыйме (NP.1794: 269), прїйшли (178/7). Formy bez [j] stanowią zaledwie 14 proc. ogółu form[96].

Inne zjawiska językowe

Ze względu na przyjęte na początku analizy założenie, jej celem nie był całościowy opis, a jedynie uwypuklenie faktów związanych z historią rozwoju ruskiego areału językowego. Skupiono się przy tym na cechach fonetycznych, ponieważ najjaskrawiej odzwierciedlają one elementy badanych języków. Charakterystyka kolejnych cech wielokrotnie potwierdzała jedną tezę: redaktorzy bazyliańscy dążyli do wydawania tekstów w języku, który będzie zrozumiały dla ich odbiorców. Odbiorcami tymi byli unici, mieszkańcy wschodnich rubieży dawnej Rzeczypospolitej, Rusini, przodkowie dzisiejszych Białorusinów i Ukraińców. Ze względu na wielowiekowy wspólny rozwój, języki białoruski i ukraiński – w ramach większej grupy języków wschodniosłowiańskich – wyróż-

[94] Юрій Шевельов, *Історична фонологія української мови*…, op. cit., s. 581.

[95] Wiesław Witkowski, *Fonetyka Leksykonu Pamby Beryndy*, „Zeszyty Naukowe UJ" LXX. Prace Językoznawcze, zeszyt 7, Kraków 1964, s. 29; Michał Łesiów, *Właściwości fonetyczne ukraińskiego języka pisanego XVII i początku XVIII wieku*, „Slavia Orientalis" 3/1965, s. 347–362, s. 348.

[96] Joanna Getka, *Prosta mowa*…, op. cit., s. 120.

nia szereg cech wspólnych w opozycji do języka rosyjskiego. Właśnie te cechy znalazły pełne i jednoznaczne odzwierciedlenie w tekstach bazyliańskich.

Teksty te wyróżnia ponadto tendencja do uniwersalizacji języka, co paradoksalnie sprawia, iż wydanie supraskie lepiej odzwierciedla niektóre cechy języka ukraińskiego niż białoruskiego. Uniwersalizacja ta była zasługą wybitnych przedstawicieli Kościoła wschodniego, m.in. Leona Kiszki, wieloletniego biskupa włodzimiersko-brzeskiego (1711–28) i unickiego metropolity kijowskiego i halickiego (1714–28), a obeznanego tak z lokalnymi gwarami jak i ówczesną tradycją piśmienniczą.

Poza omówionymi, w tekstach pojawiają się również cechy z innych poziomów języka – morfologii, morfonologii, słowotwórstwa i leksyki, które stanowią doskonałe uzupełnienie analizowanych wyżej zjawisk fonetycznych. Są one typowe raczej dla ukraińskiego areału językowego, co nie dziwi, jeśli wziąć pod uwagę fakt, że wśród analizowanych tekstów tylko trzy (biorąc od uwagę tylko pełne teksty nie zaś fragmenty) pochodzą z Supraśla, reszta zaś (27) z Uniowa i Poczajowa. Dodatkowo, nie wolno zapominać, że ukraińskie cechy językowe notowane są również w poleskich gwarach białoruskich.

W tym kontekście warto wspomnieć o licznie występujących w tekstach formach czasownika *byti* i jego pochodnych w postaci: була (N.1768: 13), (N.1778: 13v), забувавъ (N.1768: 13), (N.1778: 13v), забувъ (N.1768: 13), (N.1778: 13v), жалую забувавъ (Cz.1776: 22v-23), было (N.1768: 40v), (N.1778: 37v), абы збути (N.1768: 99), (N.1778: 93v), жалувалибысмо (SS.1778: 50), грѣхъ бувъ, що з'ѣли (P.1771:20), небулижесте (P.1771:173), незабували (SS.1772: 11), добувати (SS.1778: 18), оказалися буты хрїстїанами (NP.1794: 135), були веселими (NP.1794: 222), були забитїи (NP.1794: 210), були запрошени (NP.1794: 108), (NP.1794: 66), булы (NP.1794: 22), (NP.1794: 17), (NP.1794: 24), (NP.1794: 124), (NP.1794: 195), (NP.1794: 72), булы загинили (NP.1794: 133), булы заховани (NP.1794: 22), булы зухвалими (NP.1794: 195), бути негоднымъ (NP.1794: 126), бысмо не були оуволненими (NP.1794: 96), дїаволи булы (NP.1794: 38), бѣле було як снѣгъ и мѣцне (KG.1788: 82). Sporadycznie, zjawisko rozciąga się na inne czasowniki: працювавъ (NP.1794: 73).

Powszechnym jest również użycie form czasownikowych 3 os. sing. i pl. czasu przeszłego oraz bezokolicznika z formantem -ov-, który od XV wieku wypierał sufiks -iv, obecny dziś w języku rosyj-

skim[97]. O powszechności użycia tego typu form, przekazujących cechę długotrwałą lub powtarzalną, świadczą dokumenty z Wołynia, Naddnieprza i Lewobrzeżnej Ukrainy z XVII–XVIII wieku, a później także utwory Iwana Niekraszewicza Iwana Kotarewskiego czy Tarasa Szewczenki[98]. W analizowanych tekstach przeważają formy z sufiksem -ov-: отправовати (SP.1722: 56v), сполковати (SP.1722: 13), (POST.1745: 12), (BN.1751: 12), (BN.1756: 11), оказовати (N.1768: wst.5), (N.1778: wst.5), оказовался (N.1768: 40v), (N.1778: 37v), оуслуговалъ (N.1768: 79v), (N.1778: 75v), оказовали (NP.1794: 80), (NP.1794: 111), (NP.1794: 143), (NP.1794: 211), оказовавъ (NP.1794: 183), (NP.1794: 200), оказовалися (NP.1794: 143), оказовати (NP.1794: 112), описовати (NP.1794: 293), оплаковала (NP.1794: 129), оплаковавъ (NP.1794: 5), виплачовалися (NP.1794: 201), показовавъ (NP.1794: 241), показовався (NP.1794: 191), (NP.1794: 22), оуслуговала (NP.1794: 243), оутримовали (NP.1794: 115), заслуговалибы (NP.1794: 16), заслуговуютъ (NP.1794: 159), (NP.1794: 160), заслуговующимъ (NP.1794: 160), (NP.1794: 159), (NP.1794: 160), (NP.1794: 159), (NP.1794: 160/2), (NP.1794: 159), заслуговати (NP.1794: 147), вислуговалися (NP.1794: 112), i in. W pozycji nieakcentowanej przyjmuje on w języku ukraińskim formę -uv-, co jest również poświadczone w zabytkach: шанувати повинен (PS.1770: 93), примушувати (PS.1770: 96), незабували (SS.1772: 11), добувати (SS.1772: 18). Przewagę form z sufiksem -ov- można tłumaczyć jego zachowaniem w gwarach ukraińskich i białoruskich.

Analizowane teksty ruskojęzyczne dostarczają ponadto licznych przykładów leksyki XVIII-wiecznego języka prostego. Znakomitym źródłem do jej badań są kolejne wydania *Siemienia słowa Bożego* W redakcji tego tekstu z roku 1781 tendencja do recerkiewizacji znalazła jaskrawy wyraz w postaci zmiany poszczególnych leksemów. Na jej tle redakcję z roku 1772 wyróżnia żywa leksyka, używana na co dzień, a sama edycja sprawia wrażenie spisanej biesiady z wiernymi. Spostrzeżenie to dotyczy również kolejnych wydań teologii moralnych czy *Narodowiszczanija*. Słowa, kojarzone przez redaktorów jako ruskie, kolokwialne bądź polonizmy były zastępowane przez cerkiewnosłowiańskie

[97] Іван Огієнко (Митропоаит Іларіон), *Наша літературна мова*. Упорядник, автор передмови і коментарів Микола Тимошик, Київ 2011, s. 279.

[98] Галина Петровна Стрельчук, *Система словоизменения в украинских интермедиях XVII–XVIII вв.*: автореферат дис... кандидата филологических наук: 10.02.02, Киев. гос. ун-т им. Т. Г. Шевченко, Киев 1990, s. 17.

(w odczuciu redaktorów) odpowiedniki. Zestawienia wybranych leksemów ilustrujących dane zagadnienia przedstawiono w tabeli poniżej:

Tabela 13. Zmiany w zakresie leksyki w kolejnych wydaniach wybranych tekstów o charakterze religijnym (wybrane przykłady)

przed redakcją	po redakcji
лѣпшъ (SP.1722: 45v), (SP.1732: 47)	лучше (POST.1745: 45), (BN.1751: 47), (BN.1756: 39v)
бавячїися блазнованемъ (SP.1722: 53v), (SP.1732: 57)	бавячїися смѣхотворенїемъ (POST.1745: 52v), (BN.1751: 55), (BN.1756: 48v)
забобоны (SP.1722: 104v)	идолопоклоненїе (POST.1745: 106v), (BN.1751: 122v), (BN.1756: 96)
досвѣдчанїе непортебное (SP.1722: 104v)	суетное постереганїе (POST.1745: 106v), (BN.1751: 122v), (BN.1756: 96)
Всѣхъ станов капланства (SP.1732: 69v), (BN.1756: 55v)	Всѣхъ степеней капланства (BN.1787: 80v)
на оутѣканю до ней (N.1768: 76)	на притеканїи къ ней (N.1778: 73)
Оурочистость (SS.1772: 158)	Торжество (SS.1781: 1)
Оумерли есмы (SS.1772: 160)	Мертвы есмы (SS.1781: 1v)
Идущїй (SS.1772: 132)	Идущь (SS.1781: 119)
коротен’ко росповѣсти (SS.1772: 1)	вкратцѣ росповѣсти (SS.1781.2: 10)
бо (SS.1772: 1)	ибо (SS.1781.2: 10)
народъ людскїй (SS.1772: 13), (SS.1772: 14)	родъ человѣческїй (SS.1781.2: 14), (SS.1781.2: 14v)
трїумфъ (SS.1772: 168) трїумфу (SS.1772: 168)	торжество (SS.1781.1: 1) торжества (SS.1781.1: 1)
оучнямъ (SS.1772: 170)	оученикомъ (SS.1781.1: 2v)
съ початку... намѣнилемъ (SS.1772: 172)	въ началѣ... Рекохъ (SS.1781.1: 4)
правда (SS.1772: 191)	истина (SS.1781.1: 15v)
з неба приходящаго (SS.1772: 1)	от небесъ приходящаго (SS.1781.2: 10),
тылко (SP.1722: 16)x2, тилко (POST.1745: 15v), (BN.1751: 16), (BN.1756: 14v), не тылко (SP.1722: 37v), (SP.1722: 34v)	токмо (POST.1745: 15)x2, (BN.1751: 15v), (BN.1756: 14), (POST.1745: 17), (BN.1751: 17v), (BN.1756: 15v), не токмо (POST.1745: 33), (BN.1751: 34v), (BN.1756: 30)
коли (SP.1722: 6v), колѣ (SP.1722: 24), колибы (SP.1722: 3v), (SP.1722:4), колѣбъ (SP.1722: 44)	когда (POST.1745: 6), (BN.1751: 6), (BN.1756: 6v), когда бы (POST.1745: 4), (BN.1751: 3), (BN.1756: 3v)

Na koniec warto jeszcze wspomnieć o pojedynczych słowach z leksykonu prostej mowy czy nawet całych zwrotach, które w różnym natężeniu pojawiają się w tekstach, pisanych w języku cerkiewnosłowiańskim: слюсаръ (GP.1772: 9), кравецъ (GP.1772: 26), пекарка (GP.1772: 110), огнь … всю стѣну паркана подъ самъ дахъ на оуглїе испали (GP.1772: 88). Na obecność leksyki z języka prostego wpływał zapewne kontekst: aby dobrze oddać realia pisarze używali słów powszechnie stosowanych. Choć tego rodzaju leksemy nie były elementem rozważań podjętych w ramach niniejszej monografii (analizowano teksty ruskojęzyczne i zwarte fragmenty ruskojęzyczne w tekstach w innym języku), to znakomicie uzupełniają one podstawową tezę niniejszej analizy: prosta mowa była podstawowym narzędziem komunikacji na wschodnich rubieżach dawnej Rzeczypospolitej, a język cerkiewnosłowiański nie zaspokajał potrzeb komunikacyjnych mieszkańców tych ziem. Utorowało to w konsekwencji drogę do powstania pisemnych wersji języka prostego, a tym samym przyczyniło się do rozwoju tożsamości kulturowej mieszkańców współczesnej Białorusi i Ukrainy.

Zakończenie

Wiek XVIII jest powszechnie uważany za czas zastoju kultury i okres jałowy pod względem rozwoju języka i literatury ziem białoruskich i ukraińskich. Tymczasem, działalność uważanych za prekursorów odrodzenia ukraińskiego w Galicji autorów skupionych w „Ruskiej Trójcy", a także twórczość „budzicieli" białoruskiej świadomości narodowej Jana Barszczewskiego czy Kastusia Kalinouskaha nie wzięła się „z próżni". Różne przejawy modernizacji społeczeństwa, budzącej się świadomości narodowej i „pracy u podstaw" nad jej rozwojem uwidoczniły się na ziemiach ukraińskich i białoruskich w XVIII wieku, co unaocznia analiza działalności bazylianów, zwłaszcza w zakresie drukarstwa.

Ruskojęzyczne wydania bazyliańskie odegrały w tych procesach rolę, którą trudno przecenić. Druk książek w języku ruskim nie był równie spektakularny jak XIX-wieczne próby wprowadzenia żywego języka do literatury, ale miał ten sam cel – podniesienie rangi języka używanego na co dzień, a traktowanego na równi z cerkiewszczyzną i polszczyzną. Zasługą bazylianów było rozszerzenie jego funkcji. Ich działalność była zorganizowana i metodyczna, stąd też ich poczesne miejsce w rozwoju ukraińskiego i (choć w mniejszym stopniu) białoruskiego języka literackiego.

Unici, działający na specyficznym terenie rozumieli złożoność swojego zadania. Wielojęzyczność druków typografii przyczyniła się do zbliżenia i wzajemnego przenikania kultury narodów ruskich z kulturami polską i zachodnioeuropejską. Dodatkowo, oryginalne i tłumaczone dzieła w języku ruskim, zbliżonym do ówczesnego języka mówionego, podnosiły prestiż i potwierdzały adekwatność tego języka dla potrzeb literatury.

Bazyliańskie druki nie niwelowały różnic językowych między czytelnikami. Przeciwnie, dzięki zróżnicowanej ofercie wychodziły naprzeciw ich oczekiwaniom. Zarysowana wyżej teza badawcza pojawiła się już podczas analizy polskojęzycznych tekstów drukarni bazyliańskich[1], badanie druków ruskojęzycznych potwierdza tę tezę. Z uwagi na status prostej mowy i stopień jej kodyfikacji (a właściwie jego brak) trudno jednak oczekiwać analogii w polsko- i ruskojęzycznej ofercie wydawniczej, zarówno pod względem ilościowym jak i jakościowym.

W języku ruskim wyszło minimum 32 pełne wydania: są to przede wszystkim teksty religijne, niepoddające się jednoznacznej klasyfikacji gatunkowej. Najogólniej można je scharakteryzować jako moralizatorsko-kaznodziejskie, służyły bowiem jako pomoc podczas działalności misyjnej zakonników. Poza treściami religijnymi przynoszą one wiele wskazówek odnośnie życia społecznego. Socjalizacja mieszkańców wschodnich obszarów Rzeczypospolitej była nienachalna, promowała ponadto wartości uznawane w świecie kultury zachodniej za podstawowe: szacunek wobec innych niezależnie od pochodzenia, uczciwość w kontaktach między ludźmi różnych stanów, szacunek wobec prawa.

Teksty o charakterze religijnym nie były jedynymi przedsięwzięciami wydawniczymi w języku ruskim. Bazylianie wydali dwa poradniki o charakterze świeckim. Ich celem była z jednej strony promocja języka ruskiego (miały jednocześnie służyć jako elementarze do nauki czytania), z drugiej zaś, włączenie ludności ruskojęzycznej do społeczeństwa Rzeczypospolitej, poprzez podniesienie jej poziomu wykształcenia. Drukowane w ramach większych wydań albo w osobnych zbiorach pieśni i wiersze stanowiły próby literackie w języku ruskim. Dało to podstawy do odbudowy świetności i dalszego rozwoju tego języka jako języka tekstów literackich na tematy abstrakcyjne.

Język ruski pojawiał się też w tekstach pisanych z założenia w języku cerkiewnosłowiańskim, polskim bądź po łacinie, co świadczy

[1] Joanna Getka, *Polskojęzyczne druki bazyliańskie*…, op. cit.

o obecności tego języka zarówno w cerkwi, jak i urzędach, mimo iż zgodnie z postanowieniem Sejmu Warszawskiego z roku 1696, ruszczyzna straciła status języka urzędowego.

Zaproponowana próba syntetycznego opisu wkładu bazylianów w rozwój języka, kultury i literatury ruskiej (której spadkobiercami są dzisiejsi Białorusini i Ukraińcy) jest zarazem próbą zobiektywizowania oceny działalności zakonu i jego roli kulturotwórczej. Do jej podjęcia skłania przekonanie, że zasługuje ona na więcej uwagi, a w każdym razie wyjście poza ramy stereotypowych opinii formułowanych w kontekście zmagań obrońców prawosławia i zwolenników unii z Rzymem. Weryfikacja tych opinii umożliwia usytuowanie dorobku zakonników w szerszym kontekście kulturotwórczym. Bazyliański dorobek wydawniczy ma bez wątpienia wymiar cywilizacyjny. Przeczy to utartym opiniom o negatywnej roli bazylianów w rozwoju kultury ruskiej na wschodnich ziemiach dawnej Rzeczypospolitej. Powielana do dziś teza o latynizacji czy wręcz polonizacji prowadzonej przez zakonników nie uwzględnia złożoności historycznych realiów, w tym zwłaszcza skomplikowanej sytuacji religijnej po Unii Brzeskiej i współfunkcjonowania dwóch Kościołów wschodnich na terenie dawnej Rzeczypospolitej – unickiego i prawosławnego. Uniccy bazylianie działający na pograniczu dwóch cywilizacji niewątpliwie stanowili wyzwanie dla Moskwy, która – w konfrontacji z Zachodem – zdefiniowała się jako „trzeci Rzym". Bazylianie z jednej strony odwoływali się do wschodnich tradycji religijnych, z drugiej zaś – propagowali wartości cywilizacji zachodniej (łacińskiej) na wschodnich ziemiach dawnej Rzeczypospolitej. Nie była to jednak działalność natarczywa. Tezę tę potwierdza choćby spuścizna typografii uniowskiej i lwowskiej, w której brak jest druków wydanych alfabetem łacińskim (w języku polskim lub innym nowożytnym czy łacinie).

Związani z Kościołem katolickim bazylianie promowali wartości kultury zachodniej, zachowując jednocześnie odrębną wielowiekową kulturę własną. Prowadziło to w efekcie do wytworzenia swoistej kultury „środka", co też nastąpiło. Bardziej niszczący w tym kontekście był wpływ rosyjsko-prawosławny, który w sposób niezauważalny przejmował elementy kultury rodzimej, narzucając stopniowo zunifikowany wzorzec rozwoju cywilizacyjnego.

Drukarstwo bazyliańskie odpowiadało na zapotrzebowanie miejscowe. Dlatego inny profil wydawniczy i językowy ma drukarnia supraska i wileńska, których druki rozchodziły się na terenie dawnego

Wielkiego Księstwa Litewskiego. Wraz ze znacznym stopniem polonizacji tych ziem, oczekiwano (a wiele druków bazyliańskich powstało na zamówienie) tekstów w języku polskim. Inaczej przedstawiała się sytuacja na wschodnich ziemiach dawnej Korony, gdzie językiem komunikacji, w tym także w domach szlacheckich, pozostawała ruszczyzna. Warunkowało to różnorodność i brak odpowiedniości treściowej między drukami rusko- i polskojęzycznymi, wśród których, oprócz tekstów o charakterze religijnym pojawiają się liczne teksty o charakterze świeckim, w tym wielkie XVIII-wieczne zachodnie dzieła literackie, które w języku polskim wyszły po raz pierwszy właśnie spod pras bazyliańskich.

W języku ruskim wychodziły przede wszystkim teksty o charakterze religijnym, poradniki gospodarcze i z zakresu dobrego wychowania. Taki dobór tekstów miał swoje przyczyny: miały trafić do nieoświeconego ludu, by wprowadzić go do grona ludzi zorientowanych w tendencjach rolniczo-gospodarskich z jednej strony, z drugiej zaś – obytych w towarzystwie, co w środowisku przywiązanej do konwenansów XVIII-wiecznej szlachty było szczególnie istotne.

Język ruski miał być nie tylko środkiem, ale i celem misji bazyliańskiej. Świadczą o tym przedmowy do druków, w których sugerowano, by wykorzystywać je jako elementarze do nauki języka, na wzór katechizmów służących do nauki cerkiewszczyzny czy polszczyzny. Pytanie o funkcję języka ruskiego jest więc w istocie pytaniem o jego rolę kulturotwórczą.

Poza oczywistą tematyką religijno-dogmatyczną, teksty ruskojęzyczne dają informacje o charakterze światopoglądowym, na temat otaczającego świata, stosunków społecznych, roli poszczególnych stanów. Pojawiają się one jako pretekst do rozważań, jako pozytywne bądź negatywne przykłady w odpowiedziach na pytania teologiczno-moralne (dotyczące np. skutków wiary w przesądy, czarów itp.). Przy okazji rozważań o prawach boskich, charakteryzowano podstawowe pojęcia prawa naturalnego, jak np. znaczenie umowy społecznej. W świetle wydań bazyliańskich taką umową był zarówno sakrament małżeństwa, jak i pożyczki, testamenty i in. Odwołując się do Dekalogu, kładziono nacisk nie tylko na konieczność poszanowania cudzej wartości („nie kradnij") czy przestrzegania prawa w ramach umów międzyludzkich, ale również na wynikającą z nich konieczność sprawiedliwego przebiegu sądów. W efekcie, książki te poruszają różnego rodzaju kwestie prawno-ekonomiczne (zawieranie umów, kwestie lichwy, podatków,

funkcjonowania sądów, spraw spadkowych) oraz społeczno-kulturowe (kwestie szacunku dla starszych, relacje między stanami, między małżonkami), co sprzyjało promocji zachodnich wartości społecznych i kulturowych. Inną drogę rozwoju społeczeństw wyznaczały natomiast etyki prawosławne, stawiające na posłuszeństwo obywatelskie wobec państwa, suwerena i jego aparatu władzy.

Język ruskojęzycznych druków bazyliańskich nie jest jednolity. Mimo pewnych tendencji do uniwersalizacji, w tekstach widoczne są elementy języka konkretnego autora, redaktora czy korektora. Jest to spowodowane brakiem jednego systemu zapisu, czy szerzej – kodyfikacji języka prostego. Różnorodność języka tekstów jest również uwarunkowana ich przeznaczeniem: inne zasady są przyjęte w tekstach o charakterze religijnym, inne zaś w tekstach o charakterze świeckim (*Kniżyca o gospodarstwie* i *Polityka świecka*), gdzie wpływ cerkiewszczyzny był zdecydowanie słabszy. W obrębie piśmiennictwa religijnego, które reprezentuje więcej tytułów, również widoczne jest zróżnicowanie pod względem natężenia cech żywej wymowy, np. w zależności daty i miejsca wydania, co było spowodowane dążeniem do recerkiewizacji tekstów.

W efekcie, można pokusić się o próbę dorzucenia kolejnego głosu do dyskusji na temat prostej mowy, która – co było pokazane wyżej – była określana na różne sposoby w zależności od definiujących ją autorów. Analiza druków bazyliańskich powstałych na terenie ziem wschodnich dawnej Rzeczypospolitej prowadzi do następujących wniosków dotyczących prostej mowy w XVIII wieku:

a) był to język przodków dzisiejszych Białorusinów i Ukraińców, występujący w formie ustnej i pisanej. Forma pisana – co jest typową cechą języka literackiego – była bardziej opracowana, w związku z czym może sprawiać wrażenie pewnej sztuczności. Było to spowodowane dążeniem do uniwersalizacji zapisu przy świadomości różnic dialektalnych prostej mowy na ogromnym obszarze z jednej strony, z drugiej zaś – brakiem norm/kodyfikacji tego języka. Kolejni redaktorzy musieli więc zdawać się na własne wyczucie językowe (fonetyczne), każdorazowo (w oparciu o istniejącą tradycję/wydane wcześniej teksty) tworząc normę zapisu konkretnego tekstu;

b) był to język, który posiadał pewne wyznaczniki języka literackiego – różnorodność stylistyczną (w rozumieniu ówczesnej nauki) i rodzajową (poezja, proza, elementy dramaturgii, jeśli przyjąć, że pewnym sposobem inscenizacji obrzędu były wytyczne dotyczące przeprowadzania określonych ceremonii (dialogowa forma między wiernym

i kapłanem oraz swoiste didaskalia w postaci wskazówek, w co ma być ubrany kapłan, w co ma być wyposażony i jakie czynić gesty);

c) prosta mowa XVIII wieku stanowi kolejny etap rozwoju języka ruskiego, przy czym określenia prosta mowa i język ruski można i należy (choćby za dawnymi autorami) traktować synonimicznie. Różnice pojawiające się podczas analizy tekstów można uzasadnić nie tylko względami leksykalno-stylistycznymi (innej leksyki wymagają teksty o charakterze religijnym, innej poradniki dotyczące spraw gospodarskich, inaczej formułuje się opinie w odniesieniu do spraw przyziemnych/codziennych, inaczej w kontekście absolutu). Wynikają one przede wszystkim z chęci i potrzeby odzwierciedlenia cech lokalnego żywego języka, co miało być jednym z argumentów za przystąpieniem wiernych do Unii;

d) prosta mowa XVIII wieku stanowi element łączący tradycję dawną i współczesną i jest argumentem za ewolucyjnym rozwojem literackich języków białoruskiego i ukraińskiego. Nie przeczy temu faktowi czynnik podłoża dialektalnego, który legł u podstaw współczesnych języków literackich. Nie stanowi to bowiem zaprzeczenia tradycji (nie można bowiem, co było powiedziane wyżej określić jednoznacznego podłoża dialektalnego prostej mowy), ale jej swoiste uściślenie, skanalizowanie, zawężenie.

Warto na zakończenie jeszcze raz podkreślić, że znaczenie ruskojęzycznego drukarstwa bazyliańskiego polegało nie tylko na ujednoliceniu sprawowania posługi duchowej dla wiernych obrządku greckokatolickiego, ale również na kształtowaniu ich postawy moralnej, obywatelskiej. Dzięki posługiwaniu się kodem językowym zrozumiałym przez wiernych oraz symbolami do nich trafiającymi (przestroga przeciw potępieniu wiecznemu) i – w końcu – odwoływaniu się do prawa naturalnego, jako silnie związanego z prawem Dekalogu, druki te kształtowały podstawy późniejszego społeczeństwa obywatelskiego. Fakt, że były to teksty ruskojęzyczne, podnosił dodatkowo prestiż języka używanego na co dzień.

Podjęte przez bazylianów próby wprowadzenia do literatury języka ludowego, narodowego urzeczywistnili ich następcy. Uzasadnionym jest jednak twierdzenie, że XVIII-wieczną działalność zakonu bazylianów należałoby na trwałe wpisać do kursu historii języka literackiego i kultury Ukrainy i Białorusi.

Skróty przyjęte w bibliograficznym wyliczeniu ruskojęzycznych wydań bazyliańskich

(ASD)	*Археографический сборникъ документоъв относящихся къ исторіи Северо-западной Руси, издаваемый при управленіии виленскаго учебнагро округа*, t. 9, Вильна 1870.
(Buła)	Buła Janina, *Katalog kalendarzy polskich od XVI do XVIII wieku w zbiorach Biblioteki Czartoryskich*, Kraków 1994.
(Byczkov)	Бычков А. Ф., *Дополнение к «Очерку библиографии» В. Ундольского, составленное по экземплярам церковно-печатных изданий, находящихся в Императорской Публичной библиотеке,* [w:] Ундольский В. М., *Очерк славяно-русской библиографии*, Москва 1871, вып. 1.
(C-L)	Cubrzyńska-Leonarczyk Maria, *Katalog druków supraskich*, Warszawa 1996.
(Czern.)	Чернышева Н. Ф., *Каталог русских книг кириллов-ской печати XVI–XVIII вв.* [Государственная публичная историческая библиотека], Москва 1972.

(E) Estreicher Karol, *Bibliografia polska XV–XVIII w*., t. XX, Kraków 1897–1951.

(Giżycki) Giżycki Jan Marek, *Bazylianie we Włodzimierzu i Tryhorach*, Kraków 1912.

(Gołov.) Головацкий Я. Ф., *Дополнение к «Очерку славяно-русской библиографии» В. М. Ундольского, содержащее книги и статьи, пропущенные в первом выпуске «Хронологического указателя...», в особенности же перечень галицко-русских изданий церковной печати*, Санкт Петербург 1874.

(Guseva I) Гусева Ольга, Комиссарова Елена, *Собрание польских старопечатных книг в славянском фонде БАН. Несвижская ординатская библиотека Радзивиллов*. Вып. 1, Санкт-Петербург 2005.

(Guseva II) Гусева Ольга, *Собрание польских старопечатных книг в славянском фонде БАН. Несвижская ординатская библиотека Радзивиллов*. Вып. 2, Санкт-Петербург 2005.

(Katalogi) Rudnicka Janina, *Bibliografia katalogów księgarskich wydanych w Polsce do końca XVIII wieku*, Warszawa 1975.

(KB) *Кніга Беларусі, 1517–1917: зводны каталог*, Галенчанка, Г. Я. [складальнікі Г.Я. Галенчанка, Т.В. Непарозгная, Т.К. Радзевіч], Мінск 1986.

(Kurkowa) Kurkowa E., *Uzupełnienie cz. III Estreichera. Z zasobów Ossolineum*, „Lwowskie Studia Biblioteczne", 1932, t. 1. s. 121–132.

(Łab.) Лабынцев Юрий, *Кирилловские издания Супрасльской типографии: В помощь составителям Сводного каталога старопечатных изданий кирилловского и глаголического шрифтов. Методический указатель*, Москва 1978, вып. 3.

(Maks.) Максименко Федір, *Кириличні стародруки українських друкарень, що зберігаються у Львівських збірках 1574–1800*, Львів 1984.

(Oprawko, Seifert- Oprawko Henryk, Seifert-Mechowa Jadwiga, *Materiały bibliograficzne XVII i XVIII wieku ze zbioru poloników*

-Mechowa)	*Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich,* cz. I–II, „Roczniki Biblioteczne" 4/1960, 8/1964.
(P-B-Z)	Петров С.О., Бурюк Я.Д., Золотарь Т.П., *Славянские книги кириллической печати XV–XVIII вв.,* Киев 1959.
(Petr.)	Петрушевич Антоний, *Хронологическая роспись церковных и мирских книг, напечатанных кирилловскими буквами в городе Львове с. 1574 до 1880 года*, „Временник Ставропигийского института на 1885 год", Львів 1884.
(Petrov)	Петров Николай, *Очерк истории Базилианского ордена в бывшей Польше*, „Труды Киевской духовной академии", 1870, май.
(Pidłypczak)	Pidłypczak Maria, *Nieznane Estreicherom druki bazyliańskie w zbiorach Ossolineum*, „Roczniki Biblioteczne" 1979, r. 23, z. 2, s. 305–313.
(P-M)	Pidłypczak-Majerowicz Maria, *Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i Książki w działalności zakonu*, „Acta Universitatis Wratislaviensis", nr 779, Warszawa–Wrocław 1986.
(Rudnicka)	Rudnicka Janina, *Bibliografia powieści polskiej 1601–1800*, Wrocław 1964.
(Sven.)	Свенцицкий Илларион Семёнович, *Каталог книг церковно-славянскої печати*, Жовква 1908.
(Taksa ksiąg)	*Taxa ksiąg łacińskich i polskich w drukarni I.K.M. Poczajowskiey W.W.O.O. Basilianów*, Poczajów 1760.
(Und.)	Ундольский Вукол, *Очерк славяно-русской библиографии*, Москва 1871, вып. 1.
(Zbiór poczajowski)	*Почаевский сборник*, отв. ред. Н.В. Колпакова, Санкт Петербург 2007.
(Z-I)	Запаско Якім, Ісаєвич Ярослав, *Пам'ятки книжного мистецтва, каталог стародруків виданих на Україні*. кн. 1, 2, Львів 1984.

Aneks

W celu uzyskania możliwie najpełniejszego obrazu ruskojęzycznego drukarstwa bazyliańskiego, wszystkie teksty bazyliańskie w języku ruskim zaprezentowano w poniższych tabelach zbiorczych.

Aneks I. Ruskojęzyczne druki bazyliańskie

Miejsce	Druki zwarte		
	Rok wydania	Tytuł	Informacje bibliograficzne
Supraśl	1722	Собранїе прыпадковъ краткое и дух[о]внымъ особамъ потребное имѣщее въ себѣ науку о сакраментахъ, о десати Б[о]жїихъ приказаняхъ о приказаняхъ церковныхъ и о науци хрїстїанской съ выкладомъ молитвы Отче нашъ и В[о](г)[о]родыце Дѣво илы исповѣданыя Вѣри православнія католичискїя...	E.28.378, Łab.6, KB.204, CL.52
	1759	Краткое сословіе науки хрістіанскія катофическому человеку многополезное и потребное…	Łab.Prił.I.6, KB.234, CL.187
	1788	Общих и естественных поучений христианского благочестия ч.I ко употреблению русским училищам – Naypospolitsze y naystotnieysze nauki chrześcijańsko-katolickiej religii do używania szkołom ruskim cz. I Собранїе великого Катехїзму безъ питнаїй. Зъ доводящими словами писма святоаго. часть вторая - Krótkie zebranie Wilekiego Katechizmu. Bez pytań z Dowodzącymi Textami Pisma Świętego, część II.	Und.2908, Łab.50, KB.304, CL.328
Poczajów	1751	Богословіа нравоучителная, содержащая в себѣ собраное вкратцѣ поученіе о святыхъ тайнахъ, о добродѣтеляхъ богословскихъ, о заповѣдехъ Божїихъ, о заповѣдехъ церковныхъ, о грѣхахъ, о казнехъ и карахъ церковныхъ съ приложеніемъ обычныя науки о догматахъ веры кафолическія, и нѣкоторыхъ вѣдомостей, особамъ духовным, наипаче пресвѵтеромъ парохїалнымъ благопотребное, в монастире Почаевском Чина Святаго Васілія Великаго Року от воплощенїя Христова 1751	ZI.1738, E.13.232, PM.771

Poczajów	1756	Богословіа нравоучителная, содержащая в себѣ собраное вкратцѣ поученіе о святыхъ тайнахъ, о добродѣтеляхъ богословскихъ, о заповѣдехъ Божїихъ, о заповѣдехъ церковныхъ, о грѣхахъ, о казнехъ и карахъ церковныхъ съ приложеніемъ обычныя науки о догматахъ веры кафолическія, и нѣкоторыхъ вѣдомостей, особамъ духовным, наипаче пресвѵтеромъ парохїалнымъ благопотребное, в монастире Почаевском Чина Святаго Василіа Великаго Року от воплощенїя Христова 1756 типомъ изданая	ZI.1956, E.12.232, PM.781
	1756	Образъ примиренія грѣшнаго человѣка с Богомъ чрезъ десятидневное и навсякдень по трикраты с нимже и самимъ собою безпамятнымъ о себѣ грѣшникомъ разглаголствїе съ размышленіемъ благодіяніи Божіихъ, злобы грѣха, нуждъ житїя человѣческаго... смерти, суда, геены и блаженства вѣчнаго... рукописенъ недостойнымъ в іереехъ Іосифомъ Т. Торжевскимъ... war. 1.	ZI.1970, Und.2251, Sven.374, PBZ.718, Maks.474
	1756	Образъ примиренія грѣшнаго человѣка с Богомъ чрезъ десятидневное и навсякдень по трикраты с нимже и самимъ собою безпамятнымъ о себѣ грѣшникомъ разглаголствїе съ размышленіемъ благодіяніи Божіихъ, злобы грѣха, нуждъ житїя человѣческаго... смерти, суда, геены и блаженства вѣчнаго... рукописенъ недостойнымъ в іереехъ Іосифомъ Т. Торжевскимъ...,war. 2	ZI.1971, PBZ.719, ZI.1970, PBZ.718, E.31.261, E.31.261
	1765	Слово къ народу кафолическому чрезъ монаховъ чина св.Василія Великого в провінціи Полской званію катихистічному прилежающихъ въ повѣтѣ Кременецкомъ року... 1756 проповѣданое	ZI.2369, Gołov. 105, PBZ.845, Maks.506, E.28.273, PM.838
	1760	Такса книг в типографїи св. обители Почаевскія обретающихся.	ZI.2145, Maks. 484, Byczkov.54, PM.813
	ok.1762	[Zbiór pieśni z nutami o Bogurodzicy w Cudownej Ikonie Poczajowskiej i innych; około 1762].	ZI.2243, Sven.211, Maks.499
	1768	Народовѣщаніе или слово к народу кафолическому чрезъ монаховъ чина святаго Василїа Великаго в провинцїи Полской званїю катихистичному прилежащихъ в повѣтѣ Кременецкомъ, 1756 года проповеданое. Второе се, съ прилежнѣйшемъ во исправленїи опаснствомъ, еще же и пространнымъ о обрядехъ христианскїхъ, от достоверныхъ писателей собраннымъ новоприложенїемъ. Повеленїемъ и благословенїемъ его преосвященства кѵр Сѵлвестра Лубїеніецкаго Рудницкаго екзарха всѣя Россїи, Луцкаго и Острогскаго епископа. Тщанїемъ и иждивенїемъ монаховъ святыя чудотворныя лавры Почаевскїя, в тоейжде типом издадеся лета от сотворенїя мира, по греческимъ хронографов (!) 7276 от Рождества же Христова 1768	ZI.2496, Und.2531, Sven.549, PBZ.928, Maks.513, Українські письменники, 484, E.22.41, PM.854

Poczajów	1770	Начатки догмато-нравоучительнаго богословія образом народовѣщанія.	ZI.2573
	1770	Полѣтика свѣцкая от иностранныхъ ауторовъ вкратцѣ собранная, младымъ приличная всѣмъ же обще благопотребная.	ZI. 2574, Maks.520, Українські письменники, 485, PM.860
	1771	[Басарабський Федір]. Писмена си есть начатки догматонравоучителныя богословіи Високоповелителнымъ настоянїемъ его преосвященства кvр Сvлвестра Лубіеніецкаго Рудницкаго е҃арха митрополїи Кїевскїя, Галицкїя и всѣя Россїи, Луцкаго и Острогскаго епископа. Яко прчїихъ оученїй, сице наипаче Б[о]жественнаго, еже есть Богословїя (в' своей Епархіи).	ZI.2603, Byczkov.65, PBZ.957, Maks.523, E.23.330, PM.877
	1771	Народовѣщаніе (?)	E.9.396, PM.876
	1772	Сѣмя слова Божія на нивѣ сердецъ человѣческих сѣяного, си есть на недѣли... і праздники... поученія от іноковъ Почаевськаго монастиря из различнихъ авторовъ давнѣйшихъ же і настоящо проповѣдовавшихъ... простымъ язикомъ простѣйшаго ради іже по весехъ народа сложенная.	ZI.2649, Gołov. 121, Sven.429, PBZ.966, Maks.533, PM.886
	1776	Чинъ Іерейскаго наставленїя в пути вѣчныя жизни болѣзнующихъ, с приложенїемъ подробнаго по всѣмъ заповедемъ о грѣсехъ испытанїя. Вкупѣ же образъ наставленїя осужденыхъ на смерть оузниковъ, въ оудобнѣйшее употребленїе по желанїю многихъ напечатанъ, по соизволению настоящихъ, в святой чудотворной Лавре Почаевской, Чина Святаго В. В.	ZI.2817, E.14.585, Und.2637, Sven.293, PBZ.1008, Maks. 552, PM.935
	1778	Народовѣщаніе или слово к народу кафолическому чрезъ монаховъ чина святаго Василїа Великаго в провинцїи Полской званїю катихистичному прилежащихъ в повѣтѣ Кременецкомъ, 1756 года проповеданое. Третие се, съ прилежнѣйшемъ во исправленїи опаснствомъ, еще же и пространнымъ о обрядехъ христианскїхъ, от достоверныхъ писателей собраннымъ новоприложенїемъ. Повеленїемъ и благословенїемъ его преосвященства кvр Сvлвестра Лубїеніецкаго Рудницкаго екзарха всѣя Россїи, Луцкаго и Острогскаго епископа. Тщанїемъ и иждивенїемъ монаховъ святыя чудотворныя лавры Почаевскїя, в тоейжде типом издадеся лета от сотворенїя мира, по греческимъ хронографов (!) 7286 от Рождества же Христова 1778	ZI.2910, Byczkov. 83, Sven.550, PBZ.1024, Maks.558, Українські письменники, 484, PM.968
	1779	Поученїе о обрядахъ христїанскихъ первїе в книзѣ Народовѣщанія, или Слово к народу кафоліческому зовомой... издаваемо. Ныне же от тояже книги изятое, и особь по желанїю нѣкоторихъ напечатано	ZI.2967, Und.2690, Sven.551, PBZ.1040, Maks. 564, PM.977

Poczajów	1781	Сѣмя слова Божія на нивѣ сердецъ человѣческих сѣяного, си есть на недѣли... і праздники... поученія от іноковъ Почаевськаго монастиря из различнихъ авторовъ давнѣйшихъ же і настоящо проповѣдовавшихъ... прежде собранная, нынѣ же съ приложенїемъ и на праздники об новленная по благословенїю его преосвященства Кир Кирриана Стецкаго, екзарха митрополии Кїевския, Галицкїя, и всѣя Россїи, Луцкаго и Острогскаго Епископа, таже в душеспасителную чтущымъ и послушающымъ ползу типом изданная в тип. Почаевской Ч.С.В.В.	ZI.3072, Byczkov. 88, Sven.430, PBZ.1062, Maks.570, E.28.24, PM.990
	1787	Богословїя нравоучителная, содержащая в себѣ собраное вкратцѣ поученіе о святыхъ тайнахъ, о добродѣтелехъ богословскихъ, о заповѣдехъ Божїихъ, о заповѣдехъ церковныхъ, о грѣхахъ, о казнехъ сирѣчь карахъ церковныхъ, с приложенїемъ обычныя науки о догматахъ вѣры кафоліческїя и нѣкоторыхъ вѣдомостей особамъ духовнымъ, найпаче же пресвитеромъ парохїалнымъ благопотребное.	ZI.3375, Und.2884, Sven.543, PBZ.1117, Maks.580, E.13.173, PM.1027
	1788	[Ленкевич І]. Книжиця для господарства, указующая, як ратовати в хоробахъ всякую скотину, то есть конѣ, воли, вѣвцѣ, козы, свинѣ, як бѣлити полотно, як боронити пашнѣ от саранчи, як ратоватися от джумы, як губыти гуселницю от капусты, як ловиты рыбу, як губыти миши і щурѣ, як ратовати людей, котрихъ собаки скаженіи по кусали, як ратовати человѣка, который не в давном времени з ума зыйдетъ. Książka lekarstw końskich oraz sposoby ratowania w chorobach bydła, owiec...,,	ZI.3435, Gołov.163, Українські письменники, 398–399, PBZ.1137, Maks.582
	1790 (1791)	Богогласникъ. Пѣснѣ благовѣйныя праздником господскимъ, богородичнымъ и нарочитыхъ святыхъ чрезъ весь год приключающимся... Собранъ, по силѣ исправленъ, четырми частми опредѣленъ, типом и чертами мусикѣйскими напечатан и изобразися.	ZI.3510, PBZ.1156, Gołov.169, 209; Українські письменники, 247–250, Maks.587, PM.1051
	1792	Науки парохіалнїя на недѣли и свята урочистыя цѣлого року ... зъ приданїемъ при концѣ науки при шлюбѣ, двохъ наукъ при погребенїи... з славенско-рускаго на простый и посполитый языкъ рускій преложеннія	ZI.3628, PBZ.1178, Maks.592, PM.1072
	1794	Науки парохіалнїя на недѣли и свята урочистыя цѣлого року ... зъ приданїемъ при концѣ науки при шлюбѣ, двохъ наукъ при погребенїи... з славенско-рускаго на простый и посполитый языкъ рускій преложеннія	ZI.3738, Byczkov. 120, Sven.431, PBZ.1213, E.9.677 Maks.608, PM.1103
	1797	Науки парохіалнїя на недѣли и свята урочистыя цѣлого року ... зъ приданїемъ при концѣ науки при шлюбѣ, двохъ наукъ при погребенїи... з славенско-рускаго на простый и посполитый языкъ рускій преложеннія	E.15.266, PM.1107

Uniów	1732	Собранїе прыпадковъ краткое и дух[о]внымъ особамъ потребное. Имѣщее въ себѣ науку о сакраментахъ, о десати Б[о]жїихъ приказаняхъо приказанїяхъ церковныхъ и о науцѣ хрїстїанской съ выкладомъ симбола или исповѣданїя вѣри православнія кафоліческія, молитвы Отче нашъ и Б[о](г)[о]родице Дѣво. Такожде науку како подобает наставляти малых или невѣжов в вѣры православной содержащее.	ZI.1201, Und. 1807, Sven.39, Maks.648, E.28.378, PM.300
	1745	Поученїе о с[вя]тихъ тайнахъ, о добродѣтелехъ б[о]гословскихъ, о заповѣдехъ Б[о]жїхъ,о заповѣдехъ церковніхъ, о грѣхахъ, о казнехъ и карахъ ц[е]рковніхъ: С пріложеніемъ обичной наукы о догматахъ вѣры кафолической въ кратцѣ собранное: Особомъ д[у]овнїмъ, найпаче же презвитеромъ парохїалнїмъ благопотребное.	ZI.1513, Und. 2036, Sven.508, PBZ.629, Maks.658, E.25.183, PM.314
	1762	[Dokumenty biskupa Leona Szeptyckiego, związane z nadaniem parafii].	ZI.2242, Sven.597, ЛМУМ
	1788	Оглашеніе си есть Катехизмъ мѣссѣонарскїй Монаховъ Чина С(т): Василїя велікаго вкратцѣ собранъ, Въ пользу чтущимъ и послушающимъ, въ славу же и хвалу самого Б[о]га за Позволенїемъ и благословленїемъ на то власть имущихъ, типомъ изданъ 1788 года въ Обители Почаевской Ч.СВВ	ZI. brak, E.12.401, PM.1041

Aneks II. Fragmenty ruskojęzyczne w tekstach w innych językach

Miejsce	Fragmenty ruskojęzyczne w tekstach w innych językach			
	Rok wydania	Tytuł wydania	Fragment w języku ruskim (w nawiasie podano kartę, na której znajduje się dany fragment)	Informacje bibliograficzne o tytule wydania
Supraśl	1736	Евхологион сиесть требник	1) Tekst zapowiedzi (36); 2) Akt woli podczas ślubu (48–50); 3) Tekst przysięgi małżeńskiej (56–59); 4) Tekst prowadzącego uroczystość do zgromadzonych o wzięciu ich na świadków ceremonii (59)	Und.1840, Petrov.552, Łab.14, KB.213, CL.99
	1736	Требник	Hipotetycznie*	KB.213
	1760	Требник	Hipotetycznie	Łab.Prił.I.7, CL.194
	1741	Молитвослов си есть Требник	1) Tekst zapowiedzi (35v); 2) Tekst aktu woli podczas ślubu (36v–37); 3) Tekst przysięgi ślubnej (40v–41); 4) Tekst aktu woli podczas drugiego ślubu (48v–49); 5) Tekst przysięgi ślubnej podczas drugiego ślubu (49v)	ZI.1399. E.26.519, PM.743
	1741	Требник	1) Tekst aktu woli podczas ślubu (44–45); 2) Tekst przysięgi ślubnej (47); 3) Tekst aktu woli podczas drugiego ślubu (51)	PM.746, BN.Cyr.31
	1750	Послѣдованіе постригу двою: В искус, си есть в малый иноческий образ, и в великий чина иже въ сѓых Оц҃а нш҃его Василія Великаго совершенный образъ, Еже есть къ обѣтомъ иноческим, нищетѣ, послушанїю, чистотѣ самоволное оусердїе.	1) Wstęp co cytatu z Ewangelii; 2) Przemowa skierowana do nowicjusza (2–3); 3) Tekst przysięgi nowicjusza przy wstąpieniu do zakonu (11–12)	ZI.1704, PBZ.666, PM.766
	1752	Требник малий.	Hipotetycznie	ZI.1795
	1755	Молитвослов. в᾽ немъ же чинъ Часовъ Ц[е]кровныхъ...	Wiersz Анна Iwana Wieliczkowskiego (270)	ZI.1913, Und.2228, Maks.469, PM.777

Poczajów	1756	Акафісты различныи с’ прочїим(и) д[у]шеполе(з)нім(и) моленїи	1) W rozdziale „Молитвы и поученіе готовящымся до с[вя]той исповѣди”: - część wstępna (837–838), - о розбираню сумлѣня (838–841), - Короткое розбиран’е сумлѣня иле з’ стороны Б[о]га: яко и чимъ члвѣкъ противко тому виступае(т), ал’бо виступити можетъ (844–855), - Жаль доброволбный и скруха за грѣхи якая быти маетъ (859–861), - Способъ сповѣди (861–867), - О пре(д)сявзят’ю и о сродкахъ до поправы живота (870–873), 2) W rozdziale „Семъ ѱалмовъ покутныхъ” (874–899): krótkie rekomendacje dotyczące charakteru i porządku czytania modlitw, które poprzedzają poszczególne modlitwy	ZI.1954, Und.2236, Maks.470, E.12.86, PM.779
	1760	Требник	Hipotetycznie	ZI.2146
	1767	Bullae et Brevia Summorum Pontificum Sacrarum Congregationum Decreta nec non Serenissimorum Poloniae Regum diplomata. Congregationem Ruthenorum. O[rdinis]. S[ancti] B[asilii] M[agni] concernentia, vel Eidem oppotruna, jussu Generalis Consultationis, cum interventu Provincialium Officiorum, sub annum millesimum septingentesimum sexagesimum quartum celebratae	1) Odnowienie Iedności z S. Kościołem Rzymskim, y posłusseństwa S. Stolicy Apostolskiey w Brześciu na Synodzie, przy Obecności Posłow Papiezskich y Krolewskich przez Duchowieństwo Ruskie uczynione. Z Xsiąg Lwowskich. (8 kart, k. 17–24 ostatniego rachunku B2–B5)	Petrov.429, 435–436, ZI.2467, PM.845
	1771	Евхологіон, сіесть Молитвослов, или Требник: Имѣяй в себѣ различная таин же святых и прочих благословеній церковных послѣдованія іереемъ подобающая, от святых апостол и богоносных отец в различных временах преданная	1) Tekst zapowiedzi (78–79); 2) Tekst aktu woli podczas zaręczyn (80); 3) Tekst aktu woli podczas ślubu (83); 4) Tekst przysięgi ślubnej (88); 5) Rozmowa parocha z ciężko chorym (156–158); 6) Odpowiedź umierającego (159)	ZI.2607, Sven.264, PBZ.950, Maks.526, E.16.24, PM.869
	1776	Требник	Hipotetycznie	ZI.2815

Poczajów	1778	Требник малый от великаго Евхологіона собран и удобнаго рады в нужнѣйших іереемъ употребленія типом издан	1) Tekst aktu woli podczas zaręczyn (46–47); 2) Tekst aktu woli podczas ślubu (52–534v); 3) Tekst przysięgi małżeńskiej (59); 4) Tekst aktu woli podczas drugiego ślubu (w trakcie ukoronowania) (69); 5) Tekst przysięgi ślubnej podczas drugiego ślubu (70)	ZI.2914, Gołov.143, Petr.72, Maks.359, PBZ.1029, PM.971
	1786	Trebnik	Hipotetycznie	Petr.175, PM.1024
	1790	Поученіе христианское, си есть катехизм вкратцѣ собранный...	1) Tekst dziesięciu przykazań biblijnych (13); 2) Tekst 5 przykazań kościelnych (13); 3) Siedem tajemnic (13); 4) Siedem grzechów głównych (16); 5) Siedem darów Ducha Świętego (1); 6) Siedem pieśni katechetycznych (27–38)	ZI.3522, PBZ.1161, E.25.182, PM.1057
	1792	Требник малый от великаго Евхологіона собран и удобнаго ради в нужнѣйшихъ іереемъ употребления типом изданъ.	1) Tekst aktu woli podczas zaręczyn (41); 2) Tekst aktu woli podczas ślubu (45–46); 3) Tekst przysięgi ślubnej (52); 4) Tekst aktu woli podczas drugiego ślubu (60); 5) Tekst przysięgi ślubnej podczas drugiego ślubu (61–62)	ZI.3636, Byczkov.109, Petr.103, PBZ.1183, Maks.594, PM.1075
	1793	Послѣдованїе постригу двою в искус, си есть в малый иноческий образъ и великий чина иже святыхъ Отца нашего Васїлїя Великаго совершенній образъ Еже есть къ обѣтомъ иноческим, нищетѣ, послушанїю, чистотѣ самоволное оусердїе. Въ Обители Почаевской	1) Przemowa skierowana do nowicjusza (1); 2) Tekst przysięgi nowicjusza przy wstąpieniu do zakonu (5)	ZI.3696, PBZ.1198, PM.1092

Uniów	1734	Требник... Дан в Архімандріи Оуневской	Hipotetycznie	Brak. LMLiM CT.II.2228
	1736	Требник	Hipotetycznie	ZI.1253, Gołov. 60, Maks. 650, PM.304
	1739	Евхологіон си есть Требник языкословенскій к исправленію тайн святых и иных священнодѣйствій или обрядов церковніх...	1) Tekst zapowiedzi (34v); 2) Tekst aktu woli podczas ślubu (36–36v); 3) Informacja o tekście przysięgi małżeńskiej (39v–40); 4) Informacja o tekście aktu woli i przysięgi ślubnej przy drugim ślubie (46v)	ZI.1334, Gołov.63, Sven.261, PBZ.569, Maks.652, PM.307
	1744	Евхолоіон си есть Требник	1) Tekst zapowiedzi (36); 2) Tekst aktu woli podczas ślubu (37–37v); 3) Informacja o tekście przysięgi małżeńskiej (40v-41); 4) Informacja o tekście aktu woli i przysięgi ślubnej przy drugim ślubie (49)	ZI.1474, Sven.262, PBZ.612, Maks.656, E.16.124, PM.313

* Określenie „hipotetycznie" zostało zastosowane przy tekstach trebników, do których nie udało się dotrzeć, mimo wzmianek w bibliografiach naukowych.

Aneks III. Pieśni w drukach bazyliańskich

Pieśni w drukach bazyliańskich	
Tytuł pieśni	Odnośnik do wydania bazyliańskiego
Пѣснь о святой великомученицѣ Варварѣ, pieśń dziękczynna za wstawiennictwo świętej w czasie epidemii na Podolu w roku 1714	(PB.1773: 8)
Пѣснь, о притчи евангегской о богатомъ и Лазарѣ	(PB.1773: 11v)
Пѣснь, въ бѣдахъ сущему: *Возопихъ въ печали моей*	(PB.1773: 13v)
О Пре[чи]стѣй Д[е]вѣ Б[огороди]цѣ въ Іконѣ Почаевской: *Нынѣ прославися Почаевска скала*	(PB.1773: 1)
О Пре[чи]стѣй Д[е]вѣ Б[огороди]цѣ въ Іконѣ Почаевской: *Вселенная вся страны земляне*	(PB.1773: 3v)
Pieśń o cudowym zwycięstwie nad Turkami: *Весело спѣвайте, челомъ оударяйте*	(GP.1742: 41), (GP.1757: 32), (GP.1772), (GP.1793: 97v–98v)
Хотяй спастися, маетъ вѣровати	(KM.1788: 16nlb), (PC.1790: 29 nlb)
Пѣснь о святомъ Онуфрїи	(KM.1788: 23 nlb)
Пѣснь Благодарственная, иже во святыхъ Отца нашего Амвросїя Епископа Медїоланскаго,	(KM.1788: 24 nlb)
Cvмволъ Святаго Афанасїа, Архїепископа Алеѯандрдрѣйскаго	(KM.1788: 25 nlb)
Пѣснь катехизмова: *Тр(о)йца, Б[о]гъ О[те]цъ, Б[о]гъ С[ы]нъ, Б[о]гъ Д[у]хъ С[вя]тый*	(MP.1772: 104–106), (N.1765: 261), (N.1768: 264v[324v]), (N.1772: 300), (KM.1788: 13vnlb), (PC.1790: 27nlb)
О смерти, судѣ, пеклѣ, и Царствїи Небѣсномъ: *Прiйдетъ година, для всѣхъ едина*	(MP.1772: 106–107), (KM.1788: 20 nlb), (PC.1790: 33v nlb)
О смерти, судѣ, пеклѣ, и Небѣ: *Помысли человѣче прегорккiй часъ смерти*	(PB.1773: 15v), (B.1791: 277, nr 232)
Пѣснь катехизмова: *Гди въ животъ мой воззрю глубоко,*	(MP.1772: 107–108), (KM.1788: 19v nlb), (PC.1790: 31v nlb)
Низкiй поклонъ Б[о]же мой отдаю, *Душею, тѣломъ, всѣмъ що въ себѣ маю*	(MP.1772: 108-109), (KM.1788: 39 nlb), (PC.1790: 32v nlb)
О всепѣтая Мати! *ѓди на судъ кажутъ стати...*	(MP.1772: 110), (KM.1788: 22v nlb), (PC.1790: 35 nlb)
О Пре[чи]стѣй Д[е]вѣ Б[огороди]цѣ въ Іконѣ Почаевской: *Пре[чи]стая Д[е]во М[а]ти Рускаго Краю*	(MP.1772: 112–113), (GP.1772:), (PB.1773: 5), (GP.1793: 98v–100), (B.1791: 140, nr115) Молитвослов. в' немъ же чинъ Часовъ Ц[е]кровныхъ... Почаïв, 1755, 1–3

Пѣснь катехизмова: *О вѣрѣ, Надеждѣ, и Любви, на той по(д): Горе мнѣ гѣ:*	(N.1765: 263)
О Пре[чи]стѣй Д[е]вѣ Б[огороди]цѣ, *Пасли Пастыры овцы на горѣ…*	BN, Cyr. 64
О Пре[чи]стѣй Д[е]вѣ Б[огороди]цѣ въ Іконѣ Почаевской: *К тебѣ Божїя Мати прибѣгаемъ*	(PB.1773: 6), (B.1791: 139, nr 114)

Bibliografia

Teksty źródłowe

Apteka domowa dla poratowania zdrowia potrzebna z autorów różnych zebrana, tak też lekarstwa dla koni, bydła i innego drobiu. Z przydatkiem ciekawych wiadomości za pozwoleniem zwierzchności do druku podana, Poczajów 1788.

[de La Guenserie Charlotte-Marie-Anne Charbonnier], *Kalwinka na pustyni wychowana albo pamiętnik Miledy B.*, t. I–II, Supraśl 1788.

[Fielding H.], *Xiądz wikary i przyjaciel iego..., nakładem Józefa Rogowskiego bibliopoli wileńskiego...*, t. I–II. Lipsk [Supraśl] 1787.

[Franciszek Stanisław Kostka Czapski], *Myśl szczera jak bydź dobrym mężem y oycem, każdemu z powołania swego przystoi*, Supraśl 1787.

[Sheridan F.], *Nurzahad człowiek nieśmiertelny, historya wschodnia napisana w języku angielskim*, Supraśl 1784.

[Sroczyński Cornelius]. *Methodus Peragendi Missiones apostolićas in Provincia Rutena...*, Poczajów 1772.

Biretowski Paweł Jan, *Wiadomość ciekawa każdemu wielce pożyteczna o skutkach y mocy zbož wszelakich, jarzyn i ziol różnych... ku zdrowiu ludzkiemu wielce służąca... z poważnych autorów zebrana... Teraz zaś przedrukowana,* Supraśl 1774, 1779, 1797.

Borysławski M., *Kazanie na summie pogrzebowey przed złożeniem do grobu ciała ś. p. JW. Jana Mikołaja Hrabi Chodkiewicza… miane*, Supraśl 1781.

Bullae et Brevia Summorum Pontificum Sacrarum Congregationum Decreta nec non Serenissimorum Poloniae Regum diplomata. Congregationem Ruthenorum. O[rdinis]. S[ancti] B[asilii] M[agni] concernentia, vel Eidem oppotruna, jussu Generalis Consultationis, cum interventu Provincialium Officiorum, sub annum millesimum septingentesimum sexagesimum quartum celebratae, Poczajów 1767.

Cicero M.T., *Mowy przeciwko Katylinie i za Markiem Marcellem... drukowane*, Poczajów 1771.

Gora Poczajowska słodką cudownie z niey wypływającą wodę i obraz cudowny Maryi Panny... Maryi Panny..., Poczajów 1767.

Jerlicz J., *Arka Przymierza między Bogiem a narodami Chrześciańskiemi Nayśw. Marya Panna na Jasney Górze Poczajowskiey... okazana*, Poczajów 1773.

Kalendarz polski y ruski na rok 1790 pod znakiem księżyca. Wyrażaiący Święta rzymskie i ruskie, tudzież aspekty wybory, bieg planet odmiany powietrza czas siania, szczepienia, lekarstw używania, dni feralne, wschód y zachód słońca, zaćmienia y inne ciekawe obserwacye. Supraśl 1789.

Kalendarz polski y ruski na rok 1796 pod znakiem księżyca. Wyrażaiący Święta rzymskie i ruskie, tudzież aspekty wybory, bieg planet odmiany powietrza czas siania, szczepienia, lekarstw używania, dni feralne, wschód y zachód słońca, zaćmienia y inne ciekawe obserwacye. Supraśl 1795.

Koronczewski A., *Theologia moralna dla sposobiących się do stanu Kapłańskiego y owszem wszystkich duchownych staranie dusz ludzkich maiących... w swych traktatach zebrana przez... archiprezbitera kathedralnego i officjała brzeskiego, archidiakona włodzimirskiego,* cz. I, II, Supraśl 1779.

Książka lekarstw końskich oraz sposoby. ratowania w Chorobach, Bydła, Owiec, & c. w Typografii WW. OO. Bazylianow za Przywileiem J. K. Mci. 1788 R. w Pocziowie // Книжиця для господарства, указующая, якъ ратовати въ хоробахъ всякую скотину, то есть: конѣ, воли, вѣвцѣ, козы, свинѣ, якъ бѣлити полотно, якъ бороними пашнѣот саранчи, як ратовати ся от джуми, якъ губити гуселницю от капусти, якъ ловити рибу, якъ губити мыши и щурѣ, якъ ратовати скажени собаки, якъ ратовати людій, которихъ собаки скаженіи покусали, якъ ратовати человѣка, который не въ давномъ времени зъ ума зыйдетъ, Poczajów 1788.

Kulczycki P., *Treść Teologiczney nauki obyczainey Z Autorow Klassycznych Antoine i innych łacińskich przez rozmowy na kształt katechizmu dla łatwiejszego uczenia się i poięcia osobom duchownym...*, Poczajów 1787.

Kulczycki P., *Treść Teologiczney nauki obyczainey z autorow Klassycznych Antoine i innych łacińskich przez rozmowy na kształt katechizmu*

dla łatwiejszego uczenia się i poięcia osobom duchownym... Niegdyś od S.P.J.X. Kulczyckiego.... wybrana, a teraz odnowiona..., Poczajów 1792.

Kyriatt A., *Theologia dogmatyczna z autorów w tey o Bogu y rzeczach boskich umieiętności dobrze zasłużonych wyjęta przez X. Ambrożego Kyriatta Z.S.B. W. Kapłana w Semin. Brzeskim na polskim dyalekcie dawana...*, Wilno 1799.

Narolski J., *Teologia moralna albo do obyczaiów sciągaiąca się przez pewnego Bazyliana Kapłana Prow. Litew. Zebrana na dwie części podzielona...*, Wilno 1777.

Narolski J., *Teologia moralna albo do obyczaiów sciągaiąca się przez X. Z.S. Bazylego W.S.Th.D. I jej niegdyś profesora zebrana, na dwie części podzielona, a teraz potrzebnemi w wielu mieyscach do pierwszey części przydatkami od autora pomnożona...*, Wilno 1791.

Opisanie historyczne obrazu... N.M.P., Poczajów 1778.

Poczajowska Góra Przesławna..., Poczajów 1788.

Przesławna dawnością cudów Przenayczystszey jaśniejąca góra poczajowska..., Poczajów 1778.

Sienicki Walerjan, Bazylianin. *Kazania na Święta Całego Roku, które Święta Wschodnia Cerkiew, Uroczystym święci obchodem, i Uroczystym upoważa Nabożeństwem. Napisane i Miewane przez Xiędza Waleriana Sienickiego, Zakonu Swiętego Bazylego Wielkiego na Dwie Xiążki rozdzielone, a teraz za zezwoleniem Władzy i Zwierzchności do druku podane. (Tom 1–2).* Poczajów 1793.

Swift J., *Podróże kapitana Gulliwera w Różne kraie dalekie,* t. I–II, Supraśl 1784.

Synod Prowincialny Ruski w mieście Zamościu 1720 odprawiony a w R. 1724 za Rozkazem S. K. de. Propag. Łacińskim Językiem w Rzymie z Druku wydany po tym wkrótce z zalecenia J. W. J. X. Leona Kiszki metropolity całey Rusi na Polski przez J. X. Polikarpa Filipowicza Z. S. Bazylego W. Opata Pińskiego na Leszczu przewiedziony, w tymże Języku dopiero z słów istnością i sposobem pisania tamtych lat Pisarza i z krótkim od tegoż dla spowiedników Pamiętnikiem przedrukowany. W Wilnie w Drukarni XX. Bazylianów, 1785.

Umiastowski T., *Sądowy proces Czyli Sposób Prawowania się w Trybunale Y Wszystkich Subselliach W.X.L. Poprawiony i znacznie pomnożony Przydatkiem Suplementu w któym się zawiera Zbiór Konst: Nouvelle Legis od początku panowania Nayasnieyszego Stanisława Augusta. Do ostatniego Seymu 1784. Tudzież Series Marszałków W. Trybunału G W.X.L. z wyrażeniem zacniejszych niektórych przypadków do Trybunału stosujących się. Edycja siódma powiększona Summaryuszem Konstytucyi na Seymie Wolnym Grodzieńskim w Roku 1784*, Supraśl 1786.

Umiastowski T., *Supplement do sądowego procesu Tak dla Korony iako i Litwy. z Konstytucyi teraźniejszego Seymu Grodzieńskiego 1784 tyczących się Sądowego Processu uformowany. Zawiera w sobie Konstytucye Decreta Executionis, Warunek dla Wielkiego X.Litt.: Przystosowanie resztuiącey Ustawy do Decretów Executionis. Proces Litewski, Skasowanie Rezolucyi z Razy. Konsyliarze Rady na Departamenta podzieleni. Komissarze Komissyi Skar: Oboyga Narodów*, Supraśl 1784.

Victor coronatus... Vladislavus III Poloniae Hungarie rex, in publicum spectaculum... Martino... Szczuka Vavelnicensi…, Supraśl 1722.

Акафист святой Великомученицѣ Варварѣ…, Poczajów 1783.

Акафист Честному и животворящему Кресту, Спаса нашего Іисуса Христа…, Poczajów 1776.

Акафисти, Uniów 1685.

Акафисти, Uniów, 25.V 1660.

Акафисты различныи по подобію первобразнаго преславнаго в Восточней Церквѣ Акафиста си есть неседалнаго пенїя Благовещенїю Пресвятыя Богородицы, различними врѣменми сложени, с прочими душеполезными моленїи, благославенїемъ его преосвященства кир Силвестра Лубіеніецкаго Рудницкаго екзарха всѣя Россїи. Луцкаго и Острогскаго епископа, ордина святаго Станислава, кавалера, второе с некіим исправленїемъ…, Poczajów 1776.

Акафіст і молебен…, Poczajów 1767.

Акафисты различныи по подобію первобразнаго преславнаго в Восточней Церкв Акафиста си есть Акафіст і молебен Богородицѣ, воскресний канонъ. Uniów 1673.

Акафіст непорочному зачатїю..., Poczajów 1769(?).

Акафіст Покрову Пресвятыя Богородицы…, Poczajów [po 1786].

Акафіст святому Архістратигу Мїхаилу и Гаврїилу, и прочїим, Poczajów [po 1786].

Акафісты от великихъ акафістовъ изятыя на вся седмичныя дни расположеннїя, оугодяже ради б[г]омолїе любящихъ..., Poczajów 1793.

Акафісты различные по подобїю первообразного преславного в Восточнѣй церкви... Третїе с нѣкїем исправленїемъ... Poczajów 1793.

Акафісты различныи с' прочїим(и) д[у]шеполе(з)нім(и) моленїи..., Poczajów 18.III 1756.

Акафісты различныи..., Poczajów 1798.

Акафісты…, Poczajów 1758.

Акафісты…, Uniów k.17w.

Басарабскїй Ѳ., *Писмена си єсть Начатки догмато-нравоучителныя богословіи*, Poczajów 1771.

Бесѣды парохіалнія на недѣли и нарочитїи свята всего лѣта, от Євангелій по обряду греческому расположенныхъ, с приложеїемъ при концѣ бесѣды при шлюбѣ, такожде на пятки великаго Поста, о страстехъ Христовыхъ: Первіе Полскимъ діалектомъ в градѣ Вилнѣ печатаннія: Днесь же... на славенско-рускій языкъ, удобнѣйшаго ради парохомъ рускимъ употребленія, претолкованнія. Poczajów 1789.

Богословіа нравоучителная, содержащая в себѣ Поученіе о святыхъ тайнахъ, о добродѣтелехъ богословскихъ, о заповѣдехъ Божїихъ и церковныхъ, о грѣхахъ, о казнехъ и карахъ церковныхъ въ кратцѣ собранное, особомъ духовнымъ, наипаче же Пресвитерамъ парохїалнымъ и до сана Іерейскаго готовящімся благопотребное…, Львів 1752.

Богословіа нравоучителная, содержащая в себѣ собраное вкратцѣ поученіе о святыхъ тайнахъ, о добродѣтеляхъ богословскихъ, о заповѣдехъ Божїихъ, о заповѣдехъ церковныхъ, о грѣхахъ, о казнехъ и карахъ церковныхъ съ приложеніемъ обычныя науки о догматахъ веры кафолическія, и леѯікона славенско-полскаго..., Poczajów 1751.

Богословіа нравоучителная, содержащая в себѣ собраное вкратцѣ поученіе о святыхъ тайнахъ, о добродѣтеляхъ богословскихъ, о заповѣдехъ Божїихъ, о заповѣдехъ церковныхъ, о грѣхахъ, о казнехъ и карахъ церковныхъ съ приложеніемъ обычныя науки о догматахъ веры кафолическія, и леѯікона славенско-полскаго, особамъ духовным, наипаче пресвитеромъ парохїалнымъ благопотребное, в монастире Почаевском Чина Святаго Василіа Великаго Року от воплощения Христова 1756 типом изданая. Poczajów 1756.

Богословія нравоучителная, содержащая в себе собраное в' кратцѣ поученіе о с[вя]тых тайнах, о добродѣтелех б[о]гословских, о заповѣдех божїихъ, о заповѣдехъ церковныхъ, о грѣхахъ, о казнехъ сирѣчь карахъ церковныхъ, съ приложеніемъ обычныя науки о догматахъ вѣры кафолическїя и нѣкоторыхъ вѣдомостей особамъ духовнымъ, наипаче же пресвитеромъ парохїалнымъ благопотребное, Poczajów 1787.

Богословіе нравоучителное з богословія Антоіне, Турнели и Реіффенстуель пространно римскимъ діалектомъ о тайнахъ... на рускій діалектъ вкратцѣ... преведеное..., Poczajów 1793.

Возглас на вопль, рыданїе и стенаніе сі есть акафіст къ пречистымъ страстемъ Христовимъ..., Uniów, 8.II 1761.

Гавриїл А. П., *Богословіе нравоучителное повсемственное, честнымъ отцемъ Павломъ Гаврїиломъ Антоіне Пресвитеромъ и оучителемъ ст. Богословія; перве латинскимъ диалектомъ потон-*

ку исписанное, Многажды в ползу Парохомъ и Духовникомъ Тѵпомъ издаваемое, Ново монахами чина святаго Васіліа Великаго на русскій діалектъ преведеное и во оудобное наставитися от него хотящимъ оупотребленїе, по засвидѣтелствованїю Богослововъ, и произволенхю Начальствующихъ Таже по Благословленїю его преосщенства Кѵръ Сѵлвестра Лубіеніецкаго Руднѣцкаго, Еѯарха всѣя Россїи, Луцкаго, и Острогскаго Епископа Ордѵна С(вя)таго Станїслава Кавалера напечатаное, Том а, заключающ' в' себѣ Разглаголствїя д҃: а. о совести, б. о законахъ, г. о грехахъ, д. о добродетелехъ Богословскихъ, Poczajów 1776.

Гавриіл А. П., *Богословіе нравоучителное из богословія Антоіне, Турнели и Реиффенстуель, пространно римскимъ дїалектомъ о таинахъ и ценсурахъ сирѣчь казнехъ либо надзиранїахъ церковныхъ написаннаго на русскїй діалектъ вкратцѣ по благоволенїю и благословенїю его преосвященства Кѵр Кѵприана Стецкаго еѯарха всѣя Россїи, Луцкаго и Острогскаго епископа преведеное, таже в ползу требующымъ о сихъ наставленїя типомъ по повеленїю того же изданое в святой и чудотворной обители Почаевской, Чина Святаго Василиа Великаго*, Poczajów 1779.

Гавриіл А. П., *Краткое на краткія вопросы и отвѣти способомъ катихісма, богословія нравоучителнаго… собраніе из книги Антоіне пространно в ней и схоластіческимъ художествомъ написаннаго во удобное всякому того поразумѣніе…*, Poczajów 1776.

Гора Почаевская стопою чудеснѣ из нея истѣкающую чудодѣйственную воду имущею и іконою чудотворною Пресвятыя Д[е]вы Матере Б[о]жія Марій почтена всему мѣру ясна и явна…, Poczajów 1742.

Гора Почаевская стопою чудеснѣ из нея истѣкающую чудодѣйственную воду имущею и іконою чудотворною Пресвятыя Д[е]вы Матере Б[о]жія Марій почтена всему мѣру ясна и явна..., Poczajów 1757.

Гора Почаевская стопою чудеснѣ из нея истѣкающую чудодѣйственную воду имущею и іконою чудотворною Пресвятыя Д[е]вы Матере Б[о]жія Марій почтена всему мѣру ясна и явна…, Poczajów 1772.

Гора Почаевская стопою чудеснѣ из нея истѣкающую чудодѣйственную воду имущею и іконою чудотворною Пресвятыя Д[е]вы Матере Б[о]жія Марій почтена всему міру ясна и явна..., Poczajów 1793.

Евхологіон, альбо Молитвослов или Требник, Київ 1646.

*Краткое сословіе науки хрістіанскія катофическому человеку многополезное и потребно*е, Supraśl 1756.

Кроковский И., *Акафист святой Великомученицѣ Варварѣ... С приложеніем Жития Ея*…, Poczajów 1773.

Кроковський И., *Акафіст святѣй великомученици Варварі*..., Poczajów [po 1788].

Молитвослов си есть Требник..., Poczajów 1741.

Молитвослов. В' немъ же чинъ Часовъ Ц[е]кровныхъ... Poczajów 1755.

Молитвословъ и акафістникъ…, Uniów 1738.

Народовѣщаніе или слово к народу кафолическому чрезъ монаховъ чина св. Василія Великого... в повѣтѣ Кременецкомъ 1756 года проповѣданное...,Poczajów 1768.

Народовѣщаніе или слово к народу кафолическому чрезъ монаховъ чина св. Василія Великого... в повѣтѣ Кременецкомъ 1756 года проповѣданное, Poczajów 1778.

Науки парохіальнія на недѣли и свята урочистия цѣлого року ... З славенско-рускаго на простый и посполитий язык рускій преложенія, Poczajów 1792.

Науки парохіалнія на недѣли и свята урочистыя цѣлого року ... зъ приданїемъ при концѣ науки при шлюбѣ, двохъ наукъ при погребенїи... з славенско-рускаго на простый и посполитый языкъ рускій преложеннія, Poczajów 1794.

Оглашеніе си есть катехизмъ мѣсѣонарскїй Монаховъ Чина ст. Василїя великаго вкратцѣ собранъ…, Poczajów 1788.

Полѣтика свѣцкая со Иностранныхъ Авторовъ вкратцѣ собранная, младымъ приличная всѣмъ же обще благопотребная…, Poczajów 1770.

Послѣдованїе постригу двою в искус, си есть в малый иноческий образъ и великий чина иже святыхъ Отца нашего Васїлїя Великаго совершенній образъ..., 1793.

Послѣдованіе постригу двою: В искус, си есть в малый иноческий образ, и в великий чина иже въ святыхъ Отца нашего Васїлїя Великаго совершенный образъ, Еже есть къ обѣтомъ иноческим, нищетѣ, послушанїю, чистотѣ самоволное оусердїе. Въ Обители Почаевской..., 1750.

Поученїе о с[вя]тихъ тайнахъ, о добродѣтелехъ б[о]гословскихъ, о заповѣдехъ Б[о]жїхъ, о заповѣдехъ церковніхъ, о грѣхахъ, о казнехъ и карахъ ц[е]рковніхъ: С пріложеніемъ обичной наукы о догматахъ вѣры кафолической въ кратцѣ собранное: Особомъ д[у]овнїмъ, найпаче же презвитеромъ парохїалнїмъ благопотребное, Uniów 1745.

Пречестныи акафисты и прочаа спасителная молбы, Uniów [1678].

Пречестный акафисты и прочія спасителная молбы, Uniów 1683.

Слово къ народу кафолическому чрезъ монаховъ чина св. Василія Великого в провінціи Полской званію катихистічному прилежа-

ющихъ въ повѣтѣ Кременецкомъ року... 1756 проповѣданое, Poczajów 1765.

Собранїе прыпадковъ краткое и дух[о]внымъ особамъ потребное имѣщее въ себѣ науку о сакраментахъ, о десати Б[о]жїихъ приказаняхъ, о приказаняхъ церковныхъ и о науцѣ хрїстїанской съ выкладомъ молитвы Отче нашъ и В[о](г)[о]родыце Дѣво илы исповѣданыя Вирѣ православнія католичискїя..., Supraśl 1722.

Собранїе прыпадковъ краткое и дух[о]внымъ особамъ потребное. Имѣщее въ себѣ науку о сакраментахъ, о десати Б[о]жїихъ приказаняхъо приказанїяхъ церковныхъ и о науцѣ хрїстїанской съ выкладомъ символа или исповѣданїя вѣри православнія кафоліческія, молитвы Отче нашъ и Б[о](г)[о]родице Дѣво. Такожде науку како подобает наставляти малых или невѣжов в вѣры православной содержащее., Uniów 1732.

Сѣмя слова Божія на нивѣ сердецъ человѣческих сѣяного, си есть на недѣли... і праздники... поученія от іноковъ Почаевськаго монастиря из различнихъ авторовъ давнѣйшихъ же і настоящо проповѣдовавшихъ... простымъ язикомъ простѣйшаго ради іже по весехъ народа сложенная. Poczajów 1772.

Сѣмя слова Божія на нивѣ сердецъ человѣческих сѣяного, си есть на недѣли... і праздники... поученія от іноковъ Почаевскаго монастиря из различнихъ авторовъ давнѣйшихъ же и настоящо проповѣдовавшихъ, прежде собранная, нынѣ же с приложеніемъ и на праздники обновленная по благословению его преосвященства Кир Кириана Стецкаго, е҃арха митрополїи Киевскїя, Галицкїя, и всея Россїи, Луцкаго и Острогскаго Епископа, таже в душеспасителную чтущымъ и послушающымъ ползу типомъ изданная в типографїи Почаевской Ч.С.В.В., Poczajów 1781.

Требникъ..., Poczajów 1786.

Чинъ Іерейскаго наставленїя в пути вѣчныя жизни болѣзнующихъ, с приложеніемъ подробнаго по всѣмъ заповедемъ о грѣсѣехъ испытанїя. Вкупѣ же образъ наставленїя осужденыхъ на смерть оузниковъ, въ оудобнѣйшее употребленїе по желанїю многихъ напечатанъ..., Poczajów 1776.

Opracowania

Apter D., *Some Conceptual Approaches to the Study of Modernization*, Englewood Cliffs, NJ 1968.

Balcerzan E., *Nowe formy w pisarstwie i wynikające stąd porozumienia*, [w:] *Polska genologia literacka*, D. Ostaszewska, R. Cudak (red.), Warszawa 2007, s. 252–268.

Baliński K., *Rewolucyjna wizja historiografi i nowoczesnej*, http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,3256 [dostęp: 08.06.2016].

Bardach J., *Wieloszczeblowa świadomość narodowa na ziemiach litewsko-ruskich Rzeczypospolitej,* [w:] *Krajowość – tradycje zgody narodów w dobie nacjonalizmu: materiały z międzynarodowej konferencji naukowej w Instytucie Historii UAM w Poznaniu (11–12 maja 1998)*, J. Jurkiewicz (red.), Poznań 1999, s. 11–34.

Bednarczuk L., *Czy istnieją języki zachodnioruskie?* [w:] *Polsko-białoruskie związki językowe, literackie, historyczne i kulturowe*, M. Kondratiuk, B. Siegień (red.), Białystok 2004.

Bednarczuk L., *Stosunki etnolingwistyczne na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego (zarys problematyki)*, [w:] *Między wschodem a zachodem, cz. IV, Zjawiska językowe na pograniczu polsko-ruskim*, J. Bartmiński, M. Łosiów (red.), Lublin 1993, s. 55–71.

Błońska M., Bułhak H., *Na tropach książek cyrylickich wydawanych w państwie polsko-litewskim w XV–XVIII wieku. Próba charakterystyki*, [w:] *Rękopis a druk. Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej: materiały z sesji, Kraków 7–10 XI 1991,* J. Rusek, W. Witkowski, A. Naumow (red.), Kraków 1993, s. 179–200.

Błońska M., *Polonica cyrylickie XV–XVIII wieku, czyli o drukach wydawanych w państwie polsko-litewskim*, [w]: *Z badań nad Dawną Książką*, Warszawa 1993, t. 2, s. 433–553.

Bogucka M., *Dzieje kultury polskiej do 1918 roku*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991.

Bolek A., *Unicki wariant cerkiewszczyzny w bazyliańskim wydaniu „Ecphonemata Liturgiey Greckiej" Pachomiusza Ochilewicza*, [w:] *Słowo u Słowian. Wpływ języków sąsiadujących na rozwój języka ukraińskiego. Studia leksykalne*, A. Budziak, W. Hojsak (red.), Kraków 2016, s. 62–75.

Braudel F., *Historia i nauki społeczne – długie trwanie*, [w:] idem, *Historia i trwanie*, tł. B. Geremek, Warszawa 1971, s. 46–89.

Brückner A., *Dzieje kultury polskiej*, t. 2. Warszawa 1958.

Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa 1970.

Burszta W. J., *Tożsamość kulturowa*, http://www.kongreskultury.pl/title-,pid,359.html [dostęp: kwiecień 2017].

Bystroń J. St., *Etnografia Polski*, Warszawa 1947.

Chabasińska A., *Relacje między kościołem unickim a łacińskim na przełomie XIX i XX wieku w Galicji Wschodniej,* „Studia Lubuskie: prace Instytutu Prawa i Administracji Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Sulechowie", 2/2006, s. 263–269.

Chadyka J., *Kulturotwórcza rola Unii Brzeskiej na Białorusi*, [w:] *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, s. 167–188.

Chlebowczyk J., *O prawie bytu małych i młodych narodów*, Katowice 1983.
Chlebowczyk J., *Procesy narodotwórcze we wschodniej Europie środkowej w dobie kapitalizmu (od schyłku XVIII do początków XX wieku)*, Warszawa 1975.
Chlebowczyk J., *Świadomość historyczna jako czynnik narodotwórczy. Zarys problematyki teoretycznej*, Katowice 1975.
Chyczewska-Hennel T., *Gente Ruthenus – Natione Polonus*, „Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze", 6–7/1998.
Chyczewska-Hennel T., *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i Kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII wieku*, Warszawa 1985.
Cieński M., *Formacja oświeceniowa w literaturze Polski i Niemiec*, Wrocław 1992.
Ciołka D., *Latynizacja Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej po Synodzie Zamojskim*, bm. 2014.
Czerkawski J, *Filozofia a oświecenie chrześcijańskie w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne" 27/1979, z. 1, s. 259–264
Dawidowski Ks. Tomasz A., *Katecheza o Mszy św. – „Język kultu bożego"*, http://sanctus.pl/index.php?grupa=128&podgrupa=148 [dostęp: lipiec 2017].
Dobrowolski Radosław, *Szkoły parafialne bazylianów w guberni grodzieńskiej i obwodzie białostockim, 1795–1839*, [w:] *Dziedzictwo unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło (red.), Lublin–Supraśl 2012, s. 115–147.
Dylągowa H., *Unia brzeska i unici w Królewstwie Polskim*, Warszawa 1989.
Estreicher K., *Bibliografia polska XV–XVIII w.*, Kraków 1897–1951.
Falińska B., Kowalska A., *Polsko-białoruskie i polsko-ukraińskie związki leksykalno-słowotwórcze*, [w:] *Z polskich studiów slawistycznych* VI, Warszawa 1983.
Florovsky G., *Western Influences in Russian Theology,* [w:] *Aspects of Church History. Volume Four in the Collected Works of Georges Florovsky*, Belmont, Mass. 1975.
Franko I., *Charakterystyka literatury ruskiej XV–XVIII wieku*, „Kwartalnik Historyczny", 6/1892, s. 693–728.
Gawlas S., Grala H., *„Nie masz Rusi w Rusi". W sprawie ukraińskiej świadomości narodowej w XVII wieku*, „Przegląd Historyczny" 2/1986, s. 331–351.
Geertz C., *Religia jako system kulturowy*, [w:] *Racjonalność i styl myślenia*. E. Mokrzycki (red.), Warszawa 1992.
Getka J., *Język „Nauk parafialnych" (1794) – ukraiński wariant prostej mowy końca XVIII wieku*, Warszawa 2012.
Getka J., *Kazania Dobryłowskiego – przekład czy dzieło oryginalne? Uwagi w dyskusji nad genezą XVIII-wiecznego zabytku Nauki Parochialnija,* „Studia Interkulturowe Europy Środkowo-Wschodniej" 3/2009, s. 61–84.

Getka J., *Konfederacja barska w polskojęzycznych drukach końca XVIII wieku (na materiale druków bazyliańskich),* [w:] *Studia wschodniosłowiańskie: literatura i język*, A. Ksenicz, P. Stasińska, N. Bielniak, A. Urban-Podolan (red.), Zielona Góra 2014, s. 9–21.

Getka J., *Polskojęzyczne druki bazyliańskie (XVIII wiek)*, Warszawa 2013.

Getka J., *Rosja w drukach polskich wydanych w okresie Sejmu Wielkiego i Rozbiorów Rzeczypospolitej (na materiale wydań drukarni bazyliańskich)*, [w]: *Rosja w dialogu kultur*, t. II, Bożena Żejmo (red.), Toruń 2015, s. 105–116.

Getka J., *Wokół reform Sejmu Czteroletniego 1788–1792. Bazyliańskie druki społeczno-polityczne wydane w okresie poprzedzającym zwołanie obrad*, [w:] *Kulturowy obraz polityki – wybrane zagadnienia*, J. Bujak-Lechowicz K. Borkowski (red.), Szczecin 2015, s. 35–54.

Giddens A., *Socjologia,* Warszawa 2007.

Gierowski J. A., *Historia Polski 1764–1864*, Warszawa 1989.

Gieysztorowa I., *Rodzina staropolska w badaniach demograficznych*, [w:] *Społeczeństwo staropolskie*, A Wyczański (red.), t. II. Warszawa 1979.

Gil A., Skoczylas I., *Kościoły wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji: metropolia kijowska w latach 1458–1798*, Lublin–Lwów 2014.

Gloger Z., *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. II, Warszawa 1901.

Goodmann N., *Wstęp do socjologii*, Poznań 1997.

Gronek A., *Ikony Męki Pańskiej. O przemianach w malarstwie cerkiewnym ukraińsko-polskiego pogranicza,* Kraków 2007.

Gronek A.*, Obrzędy chrzcielne i ich obrazowanie w sztuce cerkiewnej XVI–XVIII w. Przyczynek do badań nad latynizacją kultury ruskiej*, [w:] *Dziedzictwo unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło (red.), Lublin–Supraśl 2012, s. 269–288.

Gronek A., *Sakrament Pokuty i jego obrazowanie w sztuce cerkiewnej w XVI–XVIII wieku. Przyczynek do badań nad latynizacją i okcydentalizacją kultury ruskiej*, [w:] *Krakowsko-Wieleńskie Studia Slawistyczne*, 6*, Piśmiennictwo cerkiewnosłowiańskie i sztuka cerkiewna w kulturze Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony Polskiej,* Kraków 2011, s. 219–242.

Hawryluk J., *Najdawniejsza literatura ukraińska na Podlaszu*, „Ukraińskie Pismo Podlasia – Nad Buhom i Narwoju", nr 5 (51) 2000.

Hofstede G., *Kultury i organizacje,* Warszawa 2000.

Horbatch O. *Die Ukrainische Sprache im Počajivev Druck «Książka lekarstw konskich» aus dem Jahre 1788,* Műnchen 1985, za: http://istvolyn.info/index.php?option=com_content&task=view&id=2714&Itemid=5.

Hryniewicz W., *Przeszłość zostawić Bogu*, Opole 1995.

Inkles A., *Becoming modern: Individual change in six Countries*, „Ethos" Vol. 3, Issue 2, 1975, s. 323–342.

Jan Paweł II, *Encyklika Slavorum Apostoli*, www.opoka.org.pl/biblioteka-/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/slavorum.html

Janeczek S., *Między naturą a kulturą? Hugona Kołłątaja koncepcja religii,* „Kultura i wartości" 2/2012, s. 5–18.

Janeczek S., *Oświecenie chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej*, Lublin 1994.

Janocha M., *Ikony zachodnioruskie na terenie Polski*, [w:] *Dziedzictwo unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło (red.), Lublin–Supraśl 2012, s. 289–328.

Jaroszewicz-Pieresławcew Z., *Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku*, Olsztyn 2003.

Jasińska-Socha T., *System fleksyjny starobiałoruskich zabytków II połowy XVI wieku (Opowieść o Trystanie, Opowieść o Bowie)*, „Monografie Slawistyczne" 41/1979.

Kitowicz J., *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, t. 1, oprac. R. Pollak, Wrocław 2003.

Kłoskowska A., *Kultura masowa*, Warszawa 1964.

Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa1996.

Konopczyński Wł., *Konfederacja barska*, wyd. 1 powojenne, Warszawa 1991.

Korzo M. A., *Sobranie pripadkov kratkoe (Supraśl 1722) na tle katolickich, siedemnastowiecznych Institutiones morale*, [w:] *Dziedzictwo unii brzeskiej*, Lublin–Supraśl 2012, s. 23–33.

Korzo M.A., *Unia brzeska a literatura katechetyczna: kilka uwag w sprawie teologii unickiej od XVII do połowy XVIII wieku*, [w:] *Śladami unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło (red.), Lublin–Supraśl 2010, s. 64–80.

Kość J., *Polszczyzna południowokresowa na polsko-ukraińskim pograniczu językowym w perspektywie historycznej,* Lublin 1999.

Kossowski A., *Blaski i cienie unii kościelnej w Polsce w XVII i XVIII wieku w świetle źródeł archiwalnych*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci J.Exc.X.Biskupa Mariana Fulmana*, cz. 3, Lublin 1969.

Kot S., *Polska złotego wieku a Europa. Studia i szkice*, Warszawa 1987.

Kot S., *Świadomość narodowa w Polsce w XV–XVI wieku*, „Kwartalnik Historyczny", 1938, s. 15–33.

Kowalczyk S., *Religia a kultura*, „Studia Płockie" 8/1980, s. 263–277.

Kozak S., *Polacy i Ukraińcy. W kręgu myśli i kultury pogranicza. Epoka romantyzmu*, Warszawa 2005.

Kozak S., *Z dziejów Ukrainy. Religia. Kultura. Myśl społeczna. Studia i szkice*, Warszawa 2006.

Kracik J., *Ewangelicznie i rozumnie. Oświecenie katolickie*, „Znak" 1992, nr 12(451), s. 57–69.

Kuraszkiewicz W., (rec.), *Chr. S. Stang, Die Westrussische Kanzleisprache des Grossfürstentums Litauen Oslo 1935,* „Rocznik Slawistyczny" XIII (1937), s. 39–58, przedruk w: W. Kuraszkiewicz, *Ruthenica. Stu-*

dia z historycznej i współczesnej dialektologii wschodniosłowiańskiej, Warszawa 1985, s. 272–291.
Kuraszkiewicz W., *Gramoty halicko-wołyńskie XIV–XV wieku. Studjum językowe*, Kraków 1934.
Kuraszkiewicz W., *Ruthenica. Studia z historycznej i współczesnej dialektologii wschodniosłowiańskiej*, Warszawa 1985.
Kuraszkiewicz W., *Zarys dialektologii wschodniosłowiańskiej z wyborem tekstów*, Warszawa 1954.
Kwaśniewski K., *Tożsamość kulturowa*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red.), Warszawa–Poznań 1987, s. 351–352.
Lasocki K., Roszkowiak A., *Nosacizna i melioidoza – zapomniane, a ciągle groźne choroby*, Wojskowy Instytut Higieny i Epidemiologii, http://cresz.wp.mil.pl/plik/file/Nosacizna.pdf [dostęp: styczeń 2017].
Lehr-Spławiński, T., Kuraszkiewicz W., Sławski F., *Przegląd i charakterystyka języków słowiańskich*, Warszawa 1954.
Lehr-Spławiński T., *Stosunki pokrewieństwa języków ruskich,* [w:] eadem, *Studia i szkice wybrane*, Warszawa 1966, s. 291–293.
Lehr-Spławiński T., *Wzajemne wpływy polsko-ruskie w dziedzinie językowej*, [w:] *Studia i szkice wybrane*, Warszawa, 1966, s. 130–142.
Lehr-Spławiński T., Zwoliński, P. Hrabec S., *Dzieje języka ukraińskiego w zarysie*, Warszawa 1956.
Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie. M. Libiszowska-Żółtkowska i J. Mariański (red.), Warszawa 2004.
Lenczewski M., *Liturgika czyli nauka* o *nabożeństwach,* Warszawa 1981.
Łepkowski M., *Episcopus – Martyr – Regni Poloniae Patronus. Kilka uwag o wzajemnym oddziaływaniu ikonografii św. Jozafata Kuncewicza oraz św.św. Wojciecha i Stanisława*, [w:] *Dziedzictwo unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło (red.), Lublin–Supraśl 2012, s. 328–341.
Łesiów M., *Elementy staroukraińskie w języku Kotlarewskiego*, „Slavia Orientalis" 2/1970, s. 192–200.
Łesiów M., *Ukraina wczoraj i dziś*, Lublin 1995.
Łesiów M., *Właściwości fonetyczne ukraińskiego języka pisanego XVII i początku XVIII wieku*, „Slavia Orientalis" 3/1965, s. 347–362.
Łesiów M., *Wzajemne oddziaływanie polsko-ukraińskie w świetle faktów językowych w średniowieczu,* [w:] *Dzieje Lubelszczyzny. Między wschodem a zachodem*, *cz. I. Kultura umysłowa*, J. Kłoczowski (red.), Warszawa 1989, s. 41–52.
Likowski E., *Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi*, cz. 1, Kraków 1906, http://pawet.net/library/history/bel_history/_rhist/11/1/06/Rozdzia%C5%82_II.html
Literatura ukraińska, wybór i komentarze M. Jakóbiec, Warszawa 1962.
Litwin H., *Przynależność narodowa alumnów Seminarium Papieskiego w Wilnie 1582–1798. Przyczynek do badań nad świadomością na-*

rodową w Rzeczypospolitej w czasach nowożytnych, [w:] *Między Wschodem i Zachodem. Rzeczpospolita XVI–XVIII w. Studia ofiarowane Zbigniewowi Wójcickiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, T. Chyczewska-Hannel, M. Kulecki, H. Litwin, M.P. Makowski, J. Tazbir (red.), Warszawa 1993, s. 61–65.

Lorens B., *Bazylianie w prowincji koronnej w latach 1743–1780*, Rzeszów 2014.

Łużny R., *Melecjusz Smotrycki, Kasjan Sakowicz i inni: Zjawisko kulturowego „proteizmu" w dobie polsko·ruskiego baroku*, [w:] *W kręgu kultury ukraińskiej,* Olsztyn 1995, s. 9–11.

Łużny R., *Tradycje myślowe europejskiego renesansu na Rusi w XVII i XVIII wieku*, [w:] *Dzieje Lubelszczyzny. Między wschodem a zachodem. Część I. Kultura umysłowa*, J. Kłoczowski (red.), Warszawa 1989.

Łużny R., *Zarys dziejów literatury ukraińskiej*, [w:] *Ukraina teraźniejszość i przeszłość*, M. Karaś, A. Podraza (red.), Kraków 1970.

Marceluk P., OSBM, *Bazylianie w kościele unickim i ich misja ludowa,* [w:] *Dziedzictwo unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło (red.), Lublin–Supraśl 2012, s. 59–80.

Mariański J., *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków 2004.

Medwedyk J., *Z dziejów ukraińskiej pieśni religijnej,* [w:] *Polska–Ukraina 1000 lat sąsiedztwa.* T. 2, S. Stępień (red.), Rzeszów 1994, s. 397–402.

Melnyk M., *Łacińskie tradycje w Kościele greckokatolickim*, „Acta Polono-Ruthenica" 6/2001, s. 201–209.

Melnyk M., Pilipowicz W., K*azania i komentarze sakramentalno-liturgiczne z Trebnika św. Piotra Mohyły,* Olsztyn 2003.

Melnyk M., Pilipowicz W., *Teksty Piotra Mohyły,* [w:] Aleksander Naumow, *Domus Divisa. Studia nad literaturą ruską w I. Rzeczypospolitej,* Kraków 2002, s. 317–386.

Mentalność rosyjska. *Słownik*, A. Lazari (red.), Katowice 1995.

Miakiszew W., *Język Statutu Litewskiego 1588 r.*, Kraków 2008.

Migoń K., *Nauka o książce wśród innych nauk społecznych*, Wrocław 1976.

Mokry M., *Ruska Trójca. Karta z dziejów życia literackiego Ukraińców w Galicji w pierwszej połowie XIX wieku*, Kraków 1997.

Morita K., *Związek prostej mowy na dawnych Kresach Wschodnich z prostą mową w Wielkim Księstwie Litewskim. Uwagi terminologiczne*, [w:] *Wielojęzyczność i wielokulturowość na pograniczu polsko-wschodniosłowiańskim*, Z. Abramowicz (red.), „Studia Slawistyczne" 3/2002, s. 147–153.

Naumow A., *Cerkiewnosłowiańska hymnografia unitów*, [w:] *Unia Brzeska: geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiski (red.), Kraków 1994, s. 337–344.

Naumow A., *Domus Divisa. Studia nad literaturą ruską w I. Rzeczypospolitej,* Kraków 2002.
Naumow A., *Wiara i historia*, Kraków 1996.
Nieć J., *Drukarnie na Wołyniu*, „Oriens", IV/1936, s. 147–150.
Nowicka E., *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 1997.
Nyderek A., *Wychowawcza rola polskiej pieśni religijnej*, Bydgoszcz 2010.
O Cerkwi unickiej. Anna Radziukiewicz. Rozmowa z I. Matus, autorką książki „Schyłek unii i proces restytucji prawosławia", http://przegladprawoslawny.pl/articles.php?id_n=3300&id=8 [dostęp: styczeń 2017].
Olechnicki K., Załęcki P., *Słownik socjologiczny*, Toruń 1997.
Pańkowski J., *Miejsce i rola kultury religijnej w państwie oraz jego polityce*, „Rocznik Teologiczny" LVII, z. 1/2015, s. 61–70.
Papużyński B., *Ludność Brzeżan w XVII–XIII w*., „Przegląd Demograficzny Polski", 9/1976.
Pawluczuk W., *Prawosławie jako typ kultury*, [w:] *Materiały I Edycji Wszechnicy Kultury Prawosławnej 1998/1999*, Białystok 1999, s. 41–48.
Pidłypczak Majerowicz M., *Unia brzeska w drukach bazyliańskich XVII–XVIII wieku*, [w:] *Śladami unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło (red.), Lublin–Supraśl 2010, s. 81–94.
Pidłypczak-Majerowicz M., *Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i Książki w działalności zakonu*, „Acta Universitatis Wratislaviensis" Nr 779, Warszawa–Wrocław 1986.
Pidłypczak-Majerowicz M., *Książka i biblioteka bazyliańska w XVII–XVIII w. oraz wpływ kasat na stan ich zachowania i opracowania,* „Hereditas Monasteriorum" 1/2012, s. 85–97.
Piwowarski W., Zdaniewicz W., *Socjologia religii*, [w:] *Socjologia w Polsce*, Z. Krawczyk i K. Sowa (red.), Rzeszów 1998, s. 309–328.
Radwan M., *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796–1839*, Lublin 2004.
Radyszewśkyj R., *Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku*, cz. 1: *Monografia*, „Prace Komisji Historycznoliterackiej" nr 48, Kraków 1996.
Radyszews'kyj R., *Rola polskiego pośrednictwa w kształtowaniu się piśmiennictwa staroukraińskiego*, [w:] *Przekład literacki. Teoria – historia – współczesność*, A. Nowicka-Jeżowa, D. Knysz-Tomaszewska (red.), Warszawa 1997.
Rieger J., *Słownictwo i nazewnictwo łemkowskie*, Warszawa 1995.
Rostworowski E., *Historia powszechna. Wiek XVIII*, Warszawa 1977.
Rott-Żebrowski T., *Gramatyka historyczna języka białoruskiego*, Lublin 1992.
Rudolf-Ziółkowska E., *Łemkowskie „Zvercadlo" Ioana Prysłopskiego z 1732 roku*, „Slavia Orientalis" 4/2003, s. 503–508.
Rzemieniuk F., *Walki polityczne greckokatolickiego duchowieństwa o niepodległość Ukrainy w okresie II Rzeczypospolitej (1918–1939)*, Siedlce 2003.

Serczyk Wł., *Historia Ukrainy*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2001.
Skinner B., *Wartości społeczne Kościoła unickiego w XVIII wieku*, [w:] *Geopolityczne miejsce Białorusi w Europie i świecie*, V. Bulhakau (red.), Warszawa 2006, s. 205–214.
Ślękowa L., *Muza domowa. Okolicznościowa poezja rodzinna czasów renesansu i baroku*, Wrocław 1991.
Smułkowa E., *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie*, Warszawa 2002.
Sroczyńska M., *Fenomen religijności ludowej w Polsce – ciągłość i przeobrażenia*, [w:] *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), Warszawa 2000.
Stang Ch., *Die Westrussische Kanzleisprache des Grossfürstentums Litauen,* Oslo 1935.
Stankiewicz J., (rec.), *Ch. Stang, Die Westrussische Kanzleisprache des Grossfürstentums Litauen Oslo 1935*, Balto-slavica, t. II, Wilno 1936, s. 374–399.
Stasiewicz-Jasiukowa I., *Rola oświeconego katolicyzmu w rozwoju myśli naukowej i pedagogicznej we wczesnym polskim Oświeceniu*, „Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki" 7/1998, z. 1, s. 79–92.
Stieber Z., *Zarys gramatyki porównawczej języków słowiańskich*, Warszawa 1979.
Świątkiewicz W., *Tożsamość kulturowa – ujęcie socjologiczne,* [w:] *Tożsamość kulturowa mieszkańców starych dzielnic miast Górnego Śląska*, W. Świątkiewicz, K. Wódz, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991.
Szacka B., *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003.
Szołucha A., *Unia Brzeska – próba pojednania czy kość niezgody?,* „Szkice Podlaskie" 16/2006, s. 131–136.
Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002.
Sztompka P., *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005.
Szyfer A., *Warmiacy. Studium tożsamości*, Poznań 1996.
Tazbir J., *Próba określenia kultury szlacheckiej w Polsce przedrozbiorowej*, [w:] *Tradycje szlacheckie w kulturze polskiej,* Z. Stefanowska (red.), Warszawa 1976.
Temčinas S., *Język ruski (prosta mowa) w cerkiewnych księgach prawosławnych i unitów*, [w:] *Śladami unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło (red.), Lublin–Supraśl 2010, s. 117–124.
Turner J., *Socjologia. Koncepcje i ich zastosowanie*, Poznań 1998.
Wawrzonek M., *Znaczenie tradycji bizantyńsko-słowiańskiej dla nowoczesnej tożsamości narodowej Ukraińców w Galicji. Spory i kontrowersje w XIX i na początku XX w*., http://andrej.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=115&Itemid=73#_ftnref50.
Weinsberg A., *Naród wobec języka*, „Obóz" 22/1992, s. 1–30.

Wereda D., *Bazylianie jako biskupi Cerkwi unickiej w Rzeczypospolitej w XVIII w.,* [w:] *Dziedzictwo unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło (red.), Lublin–Supraśl 2012, s. 37–59.

Witkowski W., *Elementy polskie w języku Kotlarewskiego*, „Slavia Orientalis", nr 2/1970, s. 207–212.

Witkowski W., *Fonetyka Leksykonu Pamby Beryndy*, „Zeszyty Naukowe UJ" LXX. Prace Językoznawcze, zeszyt 7, Kraków 1964.

Witkowski W., *Język utworów Joannicjusza Galatowskiego na tle języka piśiennictwa ukraińskiego XVII wieku*, Kraków 1969.

Witkowski W., *Uwagi o poezji religijnej Ukraińców-unitów i o Bohohłasnyku z r. 1790,* „Zeszyty Naukowe KUL" XXV 4–4 (98–100)/1982, s. 201–216.

Zaszkilniak L., *Stosunki polsko-ukraińskie na przełomie XIX i XX wieku. Zarys problematyki*, „Biuletyn Ukrainoznawczy" 6/2000, s. 34–47.

Zięba A. A., *Gente Rutheni, natione Poloni. Z problematyki kształtowania się ukraińskiej świadomości narodowej w Galicji*, „Prace Komisji Wschodnioeuropejskiej PAU", t. II, R. Łużny, A.A. Zięba (red.), Kraków 1995, s. 61–77.

Zielecka-Mikołajczyk W., *Prawosławni i unici w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku wobec życia i śmierci w świetle testamentów*, Warszawa 2012.

Znaniecki F., *Modern Nationalities and Sociological Study of how Nationalities Evolve*, Urbana 1952.

Znosko A., *Mały słownik wyrazów staro·cerkiewno·słowiańskich i terminologii cerkiewno-teologicznej,* Warszawa 1983, s. 321–322.

Znosko A., *Słownik cerkiewno-słowiańsko-polski*, Białystok 1996.

Żurawski A., *Uwagi o pożyczkach polskich w języku piśmiennictwa białoruskiego XVI i XVII wieku*, „Slavia Orientalis" 1/1969, s. 37–55.

Аніченка У., *Аб украінскай лексічнай варыянтнасці ў старабеларускай мове*, „Весці АН БССР", 5/1969, s. 102–110.

Анічэнка У., *Беларуска-ўкраінскія пісьмова-моўныя сувязі*, Мінск 1969.

Атлас української мови, Київ 1984–2002.

Бевзенко С., *Історична мрфологія української мови*, Ужгород 1960.

Бевзенко С., *Українська діалектологія,* Київ 1980.

Безпалько О., Бойчук М., Жовтобрюх М., Самійленко С., Тараненко І., *Історична граматика української мови,* Київ 1962.

Булыка А., *Даўнія запазычанні беларускай мовы*, Мінск 1972.

Булыка А., *Развіццё арфаграфічнай сістэмы старабеларускай мовы*, Мінск 1970.

Булыка А., *Фанетычная і марфалагічная адаптацыя запазычанняў у старабеларускай мове,* „Весці АН БССР", 6/1970.

Бурячок И.П., *Котляревський в історії української літературної мови*, „Радянське літературознавство" 9/1969.

Великий тлумачний словник сучасної української мови, Бусел В.Т. (ред.), Київ 2004.

Возняк М., *Український «savoir vivre» з 1770 р.*, „Україна: Науковий трьохмісячник українознавства" 3/1914, s. 35–55.

Возняк М. *Український господарський порадник з 1788 року*, „ЗНТШ" Львів 1915, t. 122, s. 37–78.

Возняк М., *Два почаївські стародруки: „Книжиця для господарства" (1788) та „Политика свецкая" (1770/1790),* München 1985, s. 33–35.

Возняк М., *Із співника Домініка Рудницького,* „Записки НТШ", Львів 1929, s. 243–252.

Гнатюк О., *„Богогласник" як антологія духовної поезії XVII–XVIII ст.* ЗНТШ. 229/1995, s. 7–15.

Гнатюк О., *Українська духовна барокова пісня*, Варшава–Київ 1994.

Гринчишин Д., *Политика свецкая – унікальна Почаївська пам'ятка кінця XVIII століття*, „Записки Наук. т-ва ім. Шевченка", Львів 2003, s. 246–263.

Гумецкая Л., *Вопросы украинско-белорусских языковых связей древнего периода*, „Вопросы языкознания" 2/1965.

Гумецька Л., *Нарис словотворчої системи української актової мови XIV–XV ст.*, Київ 1958.

Гумецька Л., *Якій з трьох назв західноруської літературної мови XV–XVII ст. – західноруська, староукраїнська, старобілоруска слід віддати перевагу або як ці назви диференціювати у вживанні,* [w:] *Філологічний зборнік,* Київ 1958.

Дыялекталагічны атлас беларускай мовы, Р. Аванесаў, К. Крапіва, Ю. Мацкевіч (red.), Мінск 1963.

Железняк О., *Кириличні видання світського призначення друкарні Почаївського Успенського монастиря*, http://istvolyn.info/index.php?option=com_content&view=article&id=2714:----------&catid=32&Itemid=17 [dostęp: czerwiec 2017].

Желехівський Є., *Малоруско-німецький словар*, Львів 1886.

Жилко Ф., *Некоторые особенности развития украинского национального языка*, [w:] *Вопросы образования восточнославянских языков*, Москва 1962.

Житецький П., *Очерк литературной истории малорусскаго наречія въ XVII и XVIII вв.* cz. I. Київ 1889.

Журавский А., *Деловая письменностьв системе старобелорусского языка,* [w:] *Восточнославянское и общее языкознание*, Москва 1978.

Жураўскі А., *Гісторыя беларускай літаратурнай мовы,* t 1. Мінск 1967.

Заболотна Н., *Видання почаївського Требника 1771 р. у відділі стародруків та рідкісних видань НБУВ*, „Наукові праці Національної Бібліотеки України імені В. І. Вернадського" 16/2006, s. 331–335.

Запаско Я., *Мистецка спадщина Івана Федорова*, Львів 1974.

Запаско Я., Ісаєвич Я., *Пам'ятки книжного мистецтва, каталог стародруків виданих на Україні*, кн. 1, 2. Львів 1984.

Ісаєвич Я. *Українські монастирські друкарні Правобережжя: Унів і Почаїв,* [w:] Ісаєвич Я., *Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми*, Львів 2002, s. 276–285.

Історія української культури у п'яти томах, Б. Патон та ін. (ред.), т. 3: *Українська культура другої половини XVII–XVIII століть,* В. Смолій та ін. (ред.), Київ 2003.

Історія української мови. Вступ. Фонетика, Жовтобрюх М., Русанівський В., Скляренко В. (red.), Київ 1979.

Історія української мови. Лексика і фразеологія, В. Русанівський, В. Карпова, В. Німчук, І. Чепіга (red.), Київ 1983.

Карский Е., *Белоруссы – Язык белорусского народа, вып. I. Исторический очерк звуков белорусского языка*, Москва 1955.

Карский Е., *Белоруссы,* t. 3. *Очерки словесности белорусского племени. Старая западнорусская литература*, Piotrogród 1921.

Карский Е., *Труды по белорусскому и другим славянским языкам*, Москва 1962.

Кисельов Р., *Вірш Івана Величковського в почаївському Молитвослові 1755 року,* „Український археографічний щорічник", New York, 8/9/2004.

Кисельов Р., *Жанровий репертуар україномовних видань Почаївського Успенського монастиря XVIII – першої третини XIX століття,* „Вісник Львівського ун-ту", Серія книгознавство, 1/2006, s. 72–88.

Кисельов Р., *Лексика української мови в почаївських виданнях XVIII – першої третини XIX ст.* [Текст]: дис... канд. філол. наук: 10.02.01, Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. Київ 2005, poz. ДС97123, sygn. НБУВ. Ш141.14-03.

Кисельов Р., *Україномовні катехізиси почаївського друку та їх лексика*, [w:] *Актуальні проблеми української лінгвістики: теорія і практика*, Київ 2002, Вип. 6, s. 64–74.

Клімаў І., *Беларускія і ўкраінскія катэхізісы XVI–XVIII ст.: крытэрыі адбору помнікаў (некаторыя метадалагічныя заўвагі)*, [w:] *Крыніцазнаўства, археаграфія, архівазнаўства ў XX–XXI ст. у Беларусі: зб. навук. артыкулаў, прысвечаных 100-годдзю з дня нараджэння М. М. Улашчыка*, С. М. Ходзін (red.), Мінск 2007, s. 90–94.

Колесса Ф., *Фольклористичні праці. Студії над поетичною творчістю Т. Шевченка,* Київ 1970.

Лабынцев Ю., Щавинская Л., *Некоторые обстоятельства и средства поддержания белорусско-украинской униатской литургической практики в XVII–XIX веках,* „Древняя Русь", 2/2000, s. 124–136.

Максименко Ф., *Кириличні стародруки українських друкарень, що зберігаються у Львівських збірках 1574–1800*, Львів 1984.

Маліневська Н., *Фонетична система української мови XVII ст. – початку XVIII ст. і латинська графіка*, Olomouc 2005.

Масенко Л., *До проблеми спадкоємності старої писемної традиції в новій українській літературній мові,* „Мовознавство", 4–5/1995, s. 39–45.

Медведик Ю., *„Богогласник" – визначна пам'ятка української культури XVII–XVIII століть,* „Записки Наукового товариства імені Шевченка" Том CCXXXII. Праці Музикознавчої комісії. Львів 1996. s. 59–80.

Медведик Ю., *„Богогласник" – перша друкована антологія духовних пісень в Україні*, „Актуальні питання гуманітарних наук" 12/2015, s. 89–96.

Медведик Ю., *Пісні до Почаївської Богородиці. Передання друку 1773 року. Транскрипція коментарі і дослідження,* Львів 2000.

Мозер М., *Что такое простая мова?,* „Studia Slavica Hung", 47/2000.

Мойсієнко В., *Про національний статус „Руської мови" в часи Великого Князівства Литовського та Речі Посполитої,* „Мовознавство", 1/2005, с. 67–82.

Мойсієнко В., *Фонетична система українських поліських говорів XVI–XVII ст.*, Монографія, Житомир 2006.

Москаленко А., *До походження української писемної і писемно-літературної мови*, „Праци Одеського державного університету", t. 152/15 серия філологічних наук, 1962.

Мякишев В., *„Мовы" Великого княжества Литовского в единстве своих противоположностей,* „Studia Russica" XVIII, Budapest 2000, s. 165–172.

Нимчук В., *Мовознавство на Україні в XVI–XVII ст.* Київ 1985.

Нимчук В., *Про графіку та правопис як елементи етнічної культури: історія ѧ*, „Мовознавство"1/1991, s. 1–18.

Німчук В., *Давньоруська спадщина в лексиці української мови*, Київ 1992.

Німчук В., *Історія української мови: Лексика і фразеологія*, Київ 1983.

Огієнко І., *Історія української літературної мови*, Київ 1995.

Огієнко І., *Нариси з історії української мови: система українського правопису*, Варшава 1927.

Огієнко І., *Історія українського друкарства,* упорядкування, передмова і примітки М. Тимошика, Київ 1994.

Огієнко І., *Наша літературна мова*, Упорядник, автор передмови і коментарів Микола Тимошик, Київ 2011.

Огієнко І., *Українська літературна мова XVI-го ст. і український Крехівський Апостол,* Warszawa 1930.

Передрієнко В., *Лікарські та господарські порадники XVIII ст,,* Київ 1984.

Передрієнко В., *Формування української літературної мови XVIII ст. на народній основі*, Київ 1979.

Передрієнко В., *Ділова і народно-розмовна мова XVIII ст.,* Київ 1976.

Петров С., Бурюк Я., Золотарь Т., *Славянские книги кириллической печати XV–XVIII вв.,* Киев 1959.

Півторак Г., *Давньоукраїнські писемні пам'ятки XI–XIII століття як джерело дослідження ранньої історії украïнской мови*, [w:] *Матеріали V Конгресу міжнародної асоціації україністів. Збірник наукових статей*, Чернівці 2003.

Плотнікаў Б., *Беларуская мова. Лінгвістычны кампендыум*, Мінск 2003

Плющ П., *До питання про так звану „просту мову" XVI–XVIII ст. на Україні*, [w:] *Питання історичного розвитку української мови*, Харків 1962, s. 27–34.

Плющ П., *Історія української літературної мови*, Київ 1971.

Плющ П., *Нариси з історії української літературної мови*, Київ 1958.

Почаївські видання кириличним шрифтом (1734–1830) (покажчик), [w:] О. Железняк, *Друкарня Почаївського Успенського монастиря та її стародруки: зб. наук. праць*, Київ 2011, s. 162–192.

Приступа О., *Рефлекси давнього наголошеного [о] в нових закритих складах на території західних говорів української мови*, [w:] „Дослідження і матеріали з української мови", 5/1962, s. 135–142.

Русанівьский В., *Історія украïнской літературної мови*, Київ 2002.

Свяжынскі У., *Праблема ідэнтыфікацыі афіцыйнай мовы Вялікага Княства Літоўскага*, „Metriciana", 1/2001, s. 109–111, Мінск.

Соболевский А., *Лекции по истории русского языка*, Москва 1907.

Срезневский И., *Материалы для словаря древнерусского языка*, Москва 1958, t. 2.

Станкевіч Я., *Гісторыя беларускага языка*, Вільня 1939.

Старославянский словарь (по рукописям XI веков), Цейтлин Р., Вечерка Р., Благова Э. (red.), Москва 1999.

Стрельчук Г., *Система словоизменения в украинских интермедиях XVII–XVIII вв.: автореферат дис. ... кандидата филологических наук*: 10.02.02 / Киев. гос. ун-т им. Т. Г. Шевченко, Киев 1990.

Сулима М., *Українське віршування кінця XVI – початку XVII ст.*, Київ 1895, s. 25–26.

Тимошенко П., *Взаемозв'язки між фонетичними і морфологічними явищами в української мові. „Питання історичного розвитку української мови"*, Харків 1962.

Тимошик М., *Історія видавничої справи,* Київ 2003.

Титаренко В. *Побутова лексика польського походження в північноукраїнських пам'ятках XVI–XVII ст. (на матеріалі текстів ділового стилю),* „Українська полоністика", 3–4/2007, s. 248–256.

Ткаченко О., *Елегія в давній українській літературі XVI–XVIII століть*, Суми 1996.

Українська література XVIII ст., І. Дзеверін (red.), Київ 1983.

Український кант XVII–XVIII століть, Київ 1990.

Українські письменники: Біобібліографічний словник, О. Білецький (red.), t. 1., Київ 1960.

Успенский Б., *Краткий очерк истории русского языка (XI–XIX стст.)*, Москва 1994.

Ушкалов Л., *Есеї про українське бароко*, Київ 2006.

Филин Ф., *Происхождение русского, украинского и белорусского языков*, Ленінград 1972.

Флоровский Г., *Пути русского богословия*, Paris 1937.

Франко І., *Духовна й церковна поезія на Сході й на Заході: Вступ до студій над „Богогласником",* [w:] І. Франко, *Зібрання творів*, т. 39, Київ 1983.

Франко И., *Галицко-русский „savoir vivre"*, „Киевская старина", 2/1891, s. 282–289, Київ.

Франко І., *Зібрання творів: У 50 т.*, t. 28, Київ 1980.

Хабургаев Г., *Старославянский язык*, Москва 1974.

Шакун Л., *Гісторыя беларускай літаратурнай мовы*, Мінск 1966.

Шахматов А., *Къ вопросу объ образованіи русскихъ наречій и русскихъ народностей*, ЖМНП 1899, апрель.

Шевельов Ю., *Історична фонологія української мови. Переклад з англійського видання Сергія Вакуленка та Андрія Даниленка* (Shevelov G.Y., A *Historical Phonology of the Ukrainian Language*, Heidelberg 1979), Харків 2002.

Шурат В.., *Український проповідник і поет з кінця XVIII ст.,* [w]: Шурат В.., *Вибрани праці з історії літератури*, Київ 1963, s. 101–103.

Щеглова С., *„Богогласник": Историко-литературное исследование,* Київ 1918.

Щурат В., *Із студій над Почаївським „Богогласником"*, Львів 1908.

Якаўлеў С., *Марфалагічныя элементы польскай мовы ў сістэме дзеяслова старабеларускай пісьменнасці*, „Весці АН БССР" 3/1984.

Яскевіч А., *Старабеларускія граматыкі*, Мінск 1996.

Summary

The 18th century is widely regarded as a time of cultural stagnation in terms of the development of language and literature in Belarusian and Ukrainian lands. However, various manifestations of social modernization in these lands, widely regarded as a 19th century phenomenon, appeared actually in the 18th century.

The Basilians printings in prosta mova played a considerable role in these processes. The publication of books in this language was not as spectacular as the nineteenth-century attempts to introduce a spoken language into literature, but it had the same purpose – raising the rank of prosta mova so that it become equal to Church Slavonic and Polish languages. Extension of prosta mova functions was a merit of the Basilians. Their activities were organized and methodical, and hence their prominent place in the development of the Ukrainian and (to a lesser extent) Belarusian literary language.

Uniates understood the complexity of their task on a specific territory. Multilingualism of typography contributed to the rapprochement and mutual contacts of the Ruthenian culture with the Polish and Western European cultures. In addition, the original and translated works in prosta mova, similar to the spoken language of that time, raised the prestige and confirmed the adequacy of this language for the literature needs.

Basilian prints met linguistic and cultural expectations of readers. The majority of texts in Vilnius and Suprasl (whose prints spread throughout the former Grand Duchy of Lithuania) typographies were printed in Polish due to considerable degree of polonization of these lands. The situation in the eastern lands of the former Crown was different. Prosta mova was the language of communication on these lands and therefore the language used in the basilian prints.

Due to the status of prosta mova and the degree of its codification (in fact: lack of it), it is difficult to expect quantitative and qualitative analogy between publishing offer in Polish and in prosta mova. Generally, texts printed in prosta mova can be characterized as moralizing-preachers, as they served as help during missions. In addition to their religious content, they provide many hints about social life and promoted the values recognized in the Western world as fundamental: respect for others regardless of their origin, honesty in the contacts between people of different states, respect for the law.

Prosta mova appeared also in texts, which were normally written in Church Slavonic, Polish or Latin languages, which indicates the presence of this language both in Church and public life.

The author of the study attempts to synthesize the contribution of Basilians to the development of Ruthenian language, culture and literature (whose successors are presently Belarussians and Ukrainians) and at the same time aims at objective evaluation of the Order's activity and its role in shaping culture. Basilians' printing activities has undoubtedly a civilization dimension. Basilian Uniates, operating on the border of two civilizations, were undoubtedly a challenge for Moscow, which, in its confrontation with the West, was self-defined as the „third Rome". Basilians on the one hand appealed to the eastern religious traditions, and on the other hand they propagated, not insistently, the values of Western (Latin) civilization in the eastern lands of the former Commonwealth.

The Basilians, being associated with the Catholic Church, promoted the values of Western culture preserving Ruthenian cultural basis. This resulted in the creation of a specific „mediate" culture. More destructive in this context was the Russian-Orthodox influence, which unobtrusively took over the elements of indigenous culture, gradually imposing its unified pattern of civilization development.

The language of Basilian prints in prosta mova is not uniform. Despite some tendencies for language universalization in texts, there

can be noted numerous elements of the language of a particular author, editor etc. The diversity of the language used in the texts is also dependent on the date and place of publication and destination of the texts: other principles are adopted in religious texts and other in secular texts, where the influence of the Church Slavonic language was significantly weaker.

As a result, we can try to add another voice to the discussion on the topic of prosta mova. Analysis of Basilian prints, edited in the eastern lands of the former Commonwealth leads to the following conclusions regarding prosta mova in the 18th century:

a) It was the language of the ancestors of today's Belarussians and Ukrainians, appearing in oral and written form. Written form – which is a typical feature of literary language – was more elaborate, and therefore may appear to be a bit artificial. On one hand this was caused also by the attempts to unify the orthography with the consciousness of dialectical differences of prosta mova on a large area, and on the other hand – lack of norms / codification of this language. Subsequent editors had to create the norms of writing for particular texts;

b) It was a language that had certain determinants of literary language – stylistic diversity (in the sense of contemporary science) and genre diversity (poetry, prose, drama)

c) Prosta mova of the 18th century is another step in the development of the Ruthenian language, and terms: prosta mova – ruski language – Ruthenian language, used by contemporary authors, should be treated as synonymous. The differences arising from the analysis of texts can be justified not only by lexical and stylistic considerations (for example different lexis required for religious texts and household guides etc.), but also by the need to reflect the characteristics of the local living language.

d) Prosta mova of the 18th century is an element combining old and modern traditions and an argument for the evolutionary development of the literary Belarusian and Ukrainian languages.

The important role of the Basilian printing in prosta mova was not only the unification of the uniate religious tradition, but also the shaping of moral and civic attitudes of uniates. By using the language code and symbols understood by the faithful and, finally, referring to natural law (as strongly bound up with the law of the Decalogue), these prints shaped the foundations of later civil society. The fact that these were texts in prosta mova lifted the prestige of the language used in everyday life.

Joanna Getka, doktor habilitowany, adiunkt, kierownik Katedry Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego. Prowadzi badania w zakresie językoznawstwa historyczno-porównawczego, socjolingwistyki, literaturoznawstwa ze szczególnym uwzględnieniem fenomenu drukarstwa bazyliańskiego na ziemiach polskich, białoruskich i ukraińskich w XVIII wieku. Autorka monografii *Prosta mowa końca XVIII wieku. Język „Nauk parafialnych" (Poczajów 1794)* i *Polskojęzyczne druki bazyliańskie (XVIII wiek)* oraz artykułów poświęconych rozwojowi języka ruskiego (prostej mowy) i działalności wydawniczej bazylianów.

Monografia Joanny Getki *U progu modernizacji. Ruskojęzyczne drukarstwo bazyliańskie XVIII wieku* jest ważnym studium działalności wydawniczej Bazyliańskiego Zakonu św. Jozafata i jego udziału w kształtowaniu tożsamości kulturowej unitów oraz studium rozwoju języka ruskiego, jego roli edukacyjnej i kulturotwórczej, próbą nowego spojrzenia na proces rozwoju literatury, języka i kultury w wieku XVIII, mający – wbrew funkcjonującemu poglądowi – charakter ewolucyjny i ciągły. Autorka po raz kolejny w swojej pracy naukowej podjęła się tematu trudnego, wymagającego wszechstronnej wiedzy socjokulturowej, literaturoznawczej i lingwistycznej, mocnego osadzenia w realiach historycznych.

z rec. dr hab. Ireny Mytnik

Recenzowana książka jest pierwszą próbą ukazania problemu określonego w tytule, opartą na szerokiej bazie źródłowej. Jest to studium w pełni oryginalne tak pod względem ujęcia, jak i wykorzystania materiałów źródłowych. [...]. Autorka wprowadza do nauki cenne uwagi i wnioski, zwłaszcza w dziedzinie badań nad kulturotwórczą rolą zakonu bazyliańskiego oraz w zakresie opisania „prostej mowy", którą posługiwali się mieszkańcy wschodnich ziem Rzeczypospolitej.

z rec. dr hab. Prof. UR Beaty Lorens

ISBN 978-83-917003-8-9 ISBN 978-83-8061-777-3