

Paweł Dziadul

(Adam Mickiewicz University Poznań, Poland)

<http://orcid.org/0000-0002-1178-9399>










e-mail: pdziadul@amu.edu.pl

Kontakty między księciem Konstantym Wasylem Ostrogskim i serbskimi mnichami z Góry Athos w świetle siedemnastowiecznego modelu epistolarnego

Contacts Between Prince Konstanty Wasyl Ostrogski and the Serbian Monks from Mount Athos in the Light of the 17th-Century Model Letter

ABSTRACT

The paper deals with contacts between Prince Konstanty Wasyl Ostrogski and the Serbian monks from Mount Athos, probably from the Hilandar Monastery. The contacts are presented on the basis of the model letter found in the letter writing manual from the Serbian Academy of Sciences and Arts in Belgrade (no. 46). The letter template was a written reflection (a literary practice) of the cultural practice of travelling and alms collecting. The model letter also sheds light on the general characteristics of intercultural

PUBLICATION INFO					
				e-ISSN: 2449-8467 ISSN: 2082-6060	
THE AUTHOR'S ADDRESS: Paweł Dziadul, the Institute of Slavic Philology of the Adam Mickiewicz University Poznań, Fredra Street 10, Poznań 61-701, Poland					
SOURCE OF FUNDING: The present article was created as an outcome of the project No. 2020/04/X/H53/00150, „Miniatura 4”, the National Science Centre (NCN)					
SUBMITTED: 2022.03.12	ACCEPTED: 2023.02.20	PUBLISHED ONLINE: 2024.10.22			
WEBSITE OF THE JOURNAL: https://journals.umcs.pl/rh			EDITORIAL COMMITTEE E-mail: reshistorica@umcs.pl		
 DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS			 EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES		

relations between the Serbian monastic milieu and the Orthodox Church in Poland-Lithuania. In the Counter-Reformation climate these relations had a special significance for the group (religious-cultural) identity of the Ruthenian Orthodox Christians and their tradition owing to proselytic policy and unionist tendencies in the Polish-Lithuanian Commonwealth.

Key words: the Serbian monks, Mount Athos, Hilandar, the Orthodox Church in the Polish-Lithuanian Commonwealth, epistolography, Konstanty Wasyl Ostrogski

STRESZCZENIE

Artykuł ukazuje kontakty pomiędzy księciem Konstantym Wasylem Ostrogskim i serbskimi mnichami z Góry Athos, prawdopodobnie z monasteru Chilandar. Kontakty te są przedstawiane na podstawie modelu epistolarnego z listownika, który znajduje się w Serbskiej Akademii Nauk i Sztuk w Belgradzie (sygn. 46). Listowy koncept był piśmiennym odzwierciedleniem (praktyką piśmienną) praktyki kulturowej związanej z podróżowaniem po kweście. Model epistolarny rzuca również światło na ogólny charakter relacji interkulturowych pomiędzy serbskimi środowiskami monastycznymi i Cerkwią prawosławną w państwie polsko-litewskim. W atmosferze kontrreformacyjnej relacje te miały szczególne znaczenie dla zbiorowej (religijno-kulturowej) tożsamości ruskich chrześcijan prawosławnych i ich tradycji ze względu na politykę prozelityzmu oraz tendencje unijne w Rzeczypospolitej.

Słowa kluczowe: serbscy mnisi, Góra Athos, Chilandar, Cerkiew prawosławna w Rzeczypospolitej, epistolografia, Konstanty Wasyl Ostrogski

WPROWADZENIE

W Archiwum Serbskiej Akademii Nauk i Sztuk (SANU) w Belgradzie znajduje się niezwykle interesujący kodeks (sygn. 46) o treści mieszanej (nieliturgiczny)¹, powstały w połowie XVII w.², prawdopodobnie w monasterze Chilandar na górze Athos. W drugiej części kodeksu (k. 29a–102a) umieszczono listownik, który jest najobszerniejszym (zachowanym) serbskosłowiańskim (serbska redakcja cerkiewnosłowiańskiego, głównie ortografia resawska) utworem tego typu. Zawiera on epistolarne modele (koncepty) adresowane do wielu osób zarówno duchownych, jak i świeckich.

¹ Љ. Стојановић, *Каталог рукописа и старих штампаних књига. Збирка Српске краљевске академије*, Београд 1901, s. 182–187 (nr opisu 109); Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, Београд 1982, s. 37 (nr opisu 326); С. Новаковић, *Прилози к историји српске књижевности. 3. Један стари свјетовни зборник ћириловски*, „Гласник српског ученог друштва” 1869, 25, s. 19–63.

² Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд 1974, s. 44.

Szczególne znaczenie mają trzy modele, które były związane z korespondencją między serbskimi mnichami z Góry Athos (zapewne z Chilandaru) i prawosławnymi obywatelami Rzeczypospolitej (zwłaszcza z terenów ukraińskich). Wśród tych modeli znajduje się koncept adresowany do metropolity kijowskiego, okólnik (*pittakion*) „na ziemię lechicką lub na Małą Ruś”³ oraz posłanie do księcia z rodu Ostrogskich, któremu zostanie poświęcona szczególna uwaga. Mimo że podczas przepisywania usunięto konkretne dane osobowe, adresatem posłania rzeczywistego był zapewne książę Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525–1608). Na podstawie modelu można nakreślić charakter kontaktów serbskich mnichów z Góry Athos oraz Konstantego Wasyla, co pomoże zrozumieć naturę interakcji między serbskimi środowiskami monastycznymi a prawosławną arystokracją z Rzeczypospolitej. W szerszej perspektywie analizowany utwór pozwoli również naświetlić ogólną specyfikę relacji interkulturowych pomiędzy wspomnianymi środowiskami i Cerkwią prawosławną w państwie polsko-litewskim.

Mimo że po osmańskim podboju Bałkanów rozwój funkcjonującego w postbizantyńskim i postmediewalnym konserwatywnym piśmiennictwie staroserbskiego⁴ uległ zaburzeniu, epistolografia pozostała jedną z najbardziej podstawowych i żywotnych gałęzi twórczości pisanej, ze względu na swoją użyteczność oraz praktyczne wykorzystanie. Skąpa ilość staroserbskiego materiału epistolarnego sprawia, że niezwykle cenne okazują się listowniki, które pozwalają naświetlić wiele aspektów związanych z rozwojem epistolografii i kreowanymi kontaktami. Z uwagi na nowe potrzeby i warunki w osmańskiej rzeczywistości listowniki zaczęły odgrywać ważną rolę, gwarantując ciągłość dawnej tradycji epistolarnej. Były one praktycznymi i użytkowymi podręcznikami czy przewodnikami (w formie samodzielnego zwodu lub w składzie większego kodeksu), które zawierały zazwyczaj epistolarnie formuły (wstępu i zakończenia), tytułaturę adresatów (dopasowaną do ich statusu i pozycji w hierarchii) oraz modele listów (przerobione listy rzeczywiste).

Specyfika materiału listowników wymaga interdyscyplinarnych narzędzi, które koncentrują się na wymiarze zarówno tekstualnym, jak i nietekstualnym. Powiązanie różnych metod może dać interesujące spojrzenie na różnorodność (inter-)kulturowych fenomenów, w których słowo pisane i tekst odgrywały istotną rolę, choć były zależne od swoich społecznych, kulturowych czy religijnych zastosowań (kontekst

³ Zob. Ђ. Трифуновић, *Светогорски образац за писма у Лешку земљу или Малу Русју*, „Археографски Прилози” 1981, 3, s. 161–165.

⁴ I. Lis-Wielgosz, *O trwałości znaczeń. Siedemnastowieczna literatura serbska w służbie tradycji*, Poznań 2013, s. 15–20.

pozatekstualny)⁵. Obiecujące rezultaty może dostarczyć podejście pragmatyczne oraz antropologia pisma, a zwłaszcza kategoria praktyki piśmiennej, która łączy płaszczyznę tekstualną i nietekstualną. Ponadto w analizowaniu materiału listowników niezwykle pomocne mogą okazać się również metody proponowane przez studia nad relacjami interkulturowymi oraz rolę epistolografii w kształtowaniu tożsamości zbiorowej.

WYPRAWY PO KWEŚCIE I NOWI DARZYŃCY

W nowym porządku *pax Ottomana* bałkańskie i athoskie monastypy, w tym nazywane w XVI i XVII w. „serbskimi ławrami” bądź „ławrami Serbów”⁶ (pomimo ponadetnicznego charakteru Świętej Góry) monastypy św. Pawła i Chilandar, były zmuszone poszukiwać nowych darzyńców (*ktitorów*) oraz źródeł wsparcia finansowego. Monastypy organizowały związane ze zbieraniem jałmużny (serb. *милостиња*) specjalne misje. Mnisi prosili o pomoc głównie prawosławnych chrześcijan, podróżując po europejskich prowincjach imperium osmańskiego oraz za granicę, do imperium Habsburgów (głównie obszar tzw. Pogranicza Wojskowego), republiki weneckiej (głównie Dalmacja), księstw naddunajskich (Mołdawia i Wołoszczyzna), Rosji oraz Rzeczypospolitej (głównie ziemie ruskie). Praktyka podróżowania po kweście stała się częścią tradycji zarówno greckich, jak i południowosłowiańskich (serbskich, bułgarskich) środowisk monastycznych w okresie osmańskim (była ona popularna aż do okresu kształtowania się państw narodowych na Bałkanach w XIX w.⁷). Duża część materiału w zachowanych listownikach (makrogatunek) była piśmiennym odzwierciedleniem tej praktyki kulturowej, dlatego powiązane z nią listowe modele (mikrogatunki) można postrzegać jako praktykę piśmienną, rozumianą jako pewna forma przejawiania się piśmienności w szerszym kontekście uwarunkowań kulturowych⁸, ogólną normę doty-

⁵ D. Barton, M. Hamilton, *Literacy Practices*, w: *Situated Literacies: Reading and Writing in Context*, red. D. Barton et al., London 2000, s. 7–15; G. Godlewski, *Antropologia pisma: nowe obszary*, w: *Antropologia pisma. Od teorii do praktyki*, red. P. Artières, P. Rodak, Warszawa 2010, s. 53.

⁶ A. Фотић, *Света Гора и Хиландар у Османском царству (XV–XVII век)*, Београд 2000, s. 100–101.

⁷ Tzw. pisma za pisaniju (serb. *писма за писанију*) z pierwszej połowy XIX w. (monastyr Dečani), zob. M. Шакога, *Дечанска ризница*, Београд 1984, s. 423–424.

⁸ G. Godlewski, *op. cit.*, s. 53; T. Nevalainen, *Introduction*, w: *Letter Writing*, red. T. Nevalainen, S.K. Tanskanen, Amsterdam–Philadelphia 2007, s. 9.

cząca sposobów wytwarzania, interpretowania, odbioru i funkcjonowania tekstów pisanych czy gatunek w kontekście działania⁹.

Zaopatrzone w specjalne listy (tworzone w oparciu o modele z listowników) mniszę poselstwa wyruszały w podróż, które określano terminem „pisanija” (serb. *скупљање писаније/одлазак у писанију*)¹⁰, ze względu na fakt, że imiona darczyńców były zapisywane w specjalnych księgach-pomiannikach¹¹ (nazywanych po serbsku: *поменик, општи лист, проскомидија/проскомидијски поменик*). Na podstawie informacji z rejestrów imiona darczyńców były wymieniane podczas liturgii w danym monasterze. W zamian za pieniądze czy dary podróżujący mnisi mogli wystawiać relikwie do publicznej adoracji lub oferować darczyńcom błogosławieństwo, odpuszczenie grzechów bądź specjalne modlitwy (najważniejszym darczyńcom mnisi przekazywali specjalne upominki w postaci relikwii lub ikon, o których nierzadko wspominają zachowane listy)¹². Uzyskiwane za granicą wsparcie finansowe miało dwie główne formy. Z jednej strony niektóre monastypy otrzymywały regularne dotacje, głównie od rosyjskich carów, wołoskich lub (w mniejszym stopniu) mołdawskich gospodarów. Z drugiej władze państwowe (Rosji, Wołoszczyzny, Mołdawii czy Rzeczypospolitej) zezwalały mnichom (w ograniczonej liczbie) na przyjazd (zazwyczaj w konkretnych odstępach czasowych) do danego kraju i zbieranie datków wśród poddanych¹³.

Jako największe niezależne państwo prawosławne, podkreślające swoją spadkobierczą rolę po upadku Konstantynopola (np. idea „Moskwa – trzeci Rzym”), Rosja stała się najważniejszym kierunkiem wypraw serbskich mnichów z Góry Athos i terenów peckiego patriarchatu (odrestaurowanego w 1557 r.). Podróżując do Moskwy, serbscy mnisi przejeżdżali zazwyczaj przez tereny Korony i Litwy (od 1569 r. Rzeczypospolitej). Jednak państwo polsko-litewskie zaczęło funkcjonować nie tylko jako terytorium tranzytowe, ale stało się również jednym z najważniejszych kierunków docelowych dla wielu grup podróżujących mnichów. Wiadomo, że prócz athoskich ośrodków, takich jak monastyr św. Pawła czy Chilandar, mnisi z innych serbskich monasterów (m.in. Papraća, Velika

⁹ D. Barton, U. Papen, *What is the Anthropology of Writing?*, w: *The Anthropology of Writing: Understanding Textually-mediated Worlds*, red. *eidem*, London 2010, s. 23.

¹⁰ A. Фотић, *op. cit.*, s. 221.

¹¹ Liturgiczna księga intencyjna z imionami szczególnie zasłużonych osób (żywych i zmarłych), w intencji których odczytywane są modlitwy podczas nabożeństw, Т. Трифуновић, *Азбучник*, s. 241–242.

¹² A. Фотић, *op. cit.*, s. 227–228.

¹³ L. Hadrovics, *Srpski narod i njegova Crkva pod turskom vlašću*, przeł. R. Kovačević, Zagreb 2000, s. 81–83.

Remeta, Lepavina, Mileševa, Ravanica) również odwiedzali państwo polsko-litewskie¹⁴.

Uzależniony od kontekstu użycia materiał epistolarny¹⁵ z „Listownika SANU” odzwierciedla tworzone przez serbskich mnichów kręgi epistolarno-komunikacyjne, sieci kontaktów, a tym samym system autorytatywnych adresatów¹⁶ (fakt umieszczenia konkretnych modeli listów wskazuje na znaczenie i regularność kontaktów z pewnymi grupami adresatów). W szerszej perspektywie zachowane w listowniku ślady pozwalają rzucić światło na pewne cechy ówczesnych relacji interkulturowych pomiędzy serbskimi środowiskami monastycznymi i chrześcijanami prawosławnymi w Rzeczypospolitej. Praktyka podróżowania po kweście wyznaczała specyficzną ramę tych relacji¹⁷, które miały charakter nieoficjalny, ewentualnie półoficjalny¹⁸. Wspierane przez korespondencję relacje interkulturowe¹⁹ generowały również wymianę kulturową, związaną z cyrkulacją takich „elementów kulturowych” (treści relacji), jak ikony, relikwie, utensylia liturgiczne, księgi²⁰, idee czy powiązane z kultem świętych utwory²¹.

¹⁴ Đ. Trifunović, *Lehici i zemlja lechicka w starym piśmiennictwie serbskim*, przeł. E. Pułka, „Pamiętnik Słowiański” 1984, 34, s. 167–178.

¹⁵ T. Nevalainen, *op. cit.*, s. 9.

¹⁶ А.С. Демин, *О древнерусском литературном творчестве. Опыт типологии с XI по середину XVIII вв. От Илариона до Ломоносова*, Москва 2003, s. 189.

¹⁷ D. Carbaugh, *Cultural Discourse Analysis: Communication Practices and Intercultural Encounters*, „Journal of Intercultural Communication Research” 2007, 36, 3, s. 168–169.

¹⁸ А.А. Турилов, *Южнославянские памятники в литературе и книжности Литовской и Московской Руси XV–первой половины XVI в.: парадоксы истории и географии культурных связей*, w: idem, *Межславянские культурные связи эпохи средневековья и источниковедение истории и культуры славян. Этюды и характеристики*, Москва 2012, s. 684.

¹⁹ F. Bethencourt, F. Egmond, *Introduction*, w: *Correspondence and Cultural Exchange in Europe, 1400–1700*, red. F. Bethencourt, F. Egmond, Cambridge 2007, s. 10.

²⁰ Przywożone przez serbskich mnichów księgi zawierały niekiedy specjalne uwagi marginalne informujące o pochodzeniu z „ziemi lechickiej”, „ziemi polskiej” czy „Małej Rusi”. П. Буњак, *Преглед польско-српских књижевних веза (до II светског рата)*, Београд 1999, s. 9–16; D. Gil, *O kierunkach związków kulturalnych Serbii z „Lešką ziemią” uwagi kilka*, w: *Studia Slawistyczne*, red. H. Mieczkowska, J. Kornhauser, Kraków 1998, s. 121–127; J. Stradomski, *Rękopisy i teksty. Studia nad cerkiewnosłowiańską kulturą literacką Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony Polskiej do końca XVI wieku*, Kraków 2014, s. 55–56; B. Gudziak, *Kryzys i reforma. Metropolia kijowska, patriarcha Konstantynopola i geneza unii brzeskiej*, przeł. H. Leskiw, A. Chrin, Lublin 2008, s. 143–157.

²¹ A. Naumow, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*, Kraków 1996, s. 45–62; M. Kuczyńska, *Hymnografia południowosłowiańska w życiu duchowym Rusi (na materiale polskich zbiorów rękopiśmiennych)*, w: *The Orthodox*

Na utrzymywane w kontekście potrydenckim (sobór trydencki, 1545–1563) oraz kontrreformacyjnym wzajemne kontakty i relacje interkulturowe ogromny wpływ wywierała coraz trudniejsza sytuacja „religii greckiej” w państwie polsko-litewskim, a także kluczowe wydarzenia historyczne, takie jak unia brzeska (1596), która po utworzeniu Kościoła unickiego zdelegalizowała w praktyce działalność Cerkwi prawosławnej. Popierana przez władze państwowe i kurię rzymską polityka prozelityzmu oraz tendencje unijne przyczyniały się do coraz większej nieufności serbskich (i bałkańskich) mnichów, którzy zaczęli postrzegać Rzeczpospolitą jako państwo niesprzyjające prawosławnym. Dopiero reaktywacja prawosławnej hierarchii w 1620 r. (przez jerozolimskiego patriarchę Teofanesa III)²², a zwłaszcza jej legalizacja w 1632 r. przez króla Władysława IV oraz ożywienie życia religijno-kulturalnego dzięki reformom kijowskiego metropolity Piotra Mohyły²³, musiały przyczynić się do intensyfikacji wzajemnych kontaktów i relacji interkulturowych, co może potwierdzać związany z Rzeczpospolitą materiał „Listownika SANU”, który kompilowano właśnie w tym okresie.

W związku z nasilającymi się atakami oraz burzliwą polemiką z katolikami oraz unitami w państwie polsko-litewskim kontakty z bałkańskimi i athoskimi ośrodkami monastycznymi były świadomie i celowo wspierane przez Cerkiew²⁴, która pielęgnowała dzięki nim tradycję oraz wzmacniała tożsamość swoich prawosławnych wiernych²⁵. Kolejne kluczowe wydarzenia w XVII w., takie jak powstanie Chmielnickiego (1648–1657), utrata Kijowa (tymczasowa w 1667 r. wskutek rozejmu andruszowskiego, trwała w 1686 r. wskutek traktatu Grzymułtowskiego) oraz zerwanie kanonicznej więzi z patriarchatem konstantynopoli-tańskim i przejście kijowskiej metropolii pod jurysdykcję patriarchatu moskiewskiego (1686 r.), powodowały dalsze ograniczanie wzajemnych kontaktów. Warto wspomnieć, że serbski mnich z athoskiego monastynu

Church in the Balkans and Poland: Connections and Common Tradition, red. A. Mironowicz et al., Białystok 2007, s. 231–239.

²² A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, s. 80–83.

²³ И. Шевченко, *Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку 18 століття*, Львів 2014, s. 197–224.

²⁴ A. Naumow, *Wiara*, s. 62; idem, *Domus divisa: Studia nad literaturą ruską w I Rzeczypospolitej*. Kraków 2002, s. 10–11; A. Наумов, Д. Гил, *Польско-литванско православье и Света Гора*, w: *Международни научни скуп. Осам векова Хиландара: историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура*, red. В. Кораћ, Београд 2000, s. 101–108.

²⁵ С. Шумило, *Влияние Святой Горы Афон на духовную, культурную и политическую жизнь Украины XVII в.*, w: *Афон и славянский мир*, t. 1, red. Ж. Левшина, Афон 2014, s. 120–121.

św. Pawła – Symeon (według niego, Góra Athos znajdowała się na serbskiej ziemi) – wspomniał w swojej relacji z 1703 r., że powrót na ziemię serbską (z Rosji) przez Polskę był wówczas niemożliwy z powodu „wojennego czasu” (rekomenduje podróż przez Kijów – wówczas w granicach Rosji – Wołoszczyznę i Mołdawię)²⁶.

RÓD OSTROGSKICH I POSTAĆ KONSTANTEGO WASYLA

Związani z Wołyniem Ostrogscy byli jednym z najważniejszych ruskich (ukraińskich) rodów arystokratycznych w państwie polsko-litewskim w XVI w. i w początkach XVII w., ze względu na ogromne wpływy, posiadłości i działalność religijno-kulturalną. Ostrogskich uważano za potomków dynastii Rurykowiczów i wiązano ich genealogię z książętami turowsko-pińskimi, halicko-włodzimierskimi bądź jeszcze inną linią²⁷. Ród zaczął zyskiwać sławę w Koronie i na Litwie dzięki zwycięskim wyprawom Konstantego Iwanowicza Ostrogskiego (ok. 1460–1530) przeciwko Moskwie (np. bitwa pod Orszą w 1514 r.) i Tatarom. Hetman zasłynął też jako fundator i opiekun cerkwi oraz monasterów (m.in. w Wilnie, Ostrogu, Kijowie, Dermaniu, Międzyrzeczu, Żydyczynie, Turowie)²⁸, którym udzielał często wsparcia ze swoją pierwszą żoną Tatianą Anną Holszańską (zm. w 1522 r.) oraz ich synem Ilią (1510–1539)²⁹.

Najwybitniejszym przedstawicielem rodu Ostrogskich był niewątpliwie syn Konstantego Iwanowicza z drugiego małżeństwa z księżną słucką Aleksandrą – Konstanty Wasyl, starosta włodzimierski, marszałek ziemi wołyńskiej oraz wojewoda kijowski, który kontynuował polityczne i wojskowe tradycje swojego rodu, broniąc kresów państwa polsko-litewskiego głównie przed najazdami tatarskimi. Konstanty Wasyl stał się też przykładem obywatelskiej i politycznej lojalności, biorąc udział w wojnie przeciwko państwu moskiewskiemu³⁰. Książę okazywał ogromne zaangażowanie w sprawy „religii greckiej”, pozostając tolerancyjnym i otwartym na inne tradycje, co umiejętnie wykorzystywał w swojej działalności religijno-kulturalnej. Założył na swoim zamku w Ostrogu bibliotekę, w której gromadził druki i rękopisy greckie, cerkiewnosłowiańskie, łacińskie

²⁶ Ђ. Трифуновић, *Огледи и преводи XIV–XVII век*, Београд 1995, s. 140.

²⁷ Т. Кемпа, *Дзьеје роду Острогских*, Торунь 2003, s. 6.

²⁸ Р. Рагаускене, *Володіння Костянтина Острозького та його релігійна і меценатська діяльність*, w: *Князі Острозькі*, red. Б. Черкес et al., Київ 2015, s. 83–93.

²⁹ *Акты, относящиеся к истории Западной России*, t. 2, Санкт-Петербург 1848, s. 119–120 (nr 96), s. 128–129 (nr 105).

³⁰ Т. Кемпа, *Дзьеје*, s. 86.

i polskie. Wojewoda kijowski wsławił się wydawanymi przywilejami, licznymi fundacjami, mecenatem i patronatem nad cerkwiemi oraz monastyrzami (m.in. w Ostrogu, Łucku, Dubnie, Dermaniu, Stepaniu, Kijowie)³¹. Inspirowany prądami humanistycznymi, reformacyjnymi i kontrreformacyjnymi dążył do rozwoju kulturalnego, odnowy duchowej i moralnej w Cerkwi prawosławnej. Idąc za przykładem szybko rozwijającego się szkolnictwa protestanckiego oraz katolickiego, Konstanty Wasyl założył Akademię Ostrogską i drukarnię, która wydała słynną Biblię ostrogską (1581). W czasie jej przygotowywania książe chciał pozyskać znających grekę i cerkiewnosłowiański specjalistów oraz zdobyć zgodne z tradycją i dogmatami biblijne kodeksy (jako punkt odniesienia)³². Dlatego wysyłał poselstwa i listy do Rzymu, na Krete, do patriarchy Konstantynopola Jeremiasza II, monastyrów greckich, serbskich oraz bułgarskich (пач еже много монастырѣи грецкѣихъ, сербъскѣи, ѿ вѣлгарскѣихъ)³³. Nawiązując te kontakty, Konstanty Wasyl pokazywał swoje ogromne przywiązanie do „religii greckiej”, której ostoją były stare bałkańskie i athoskie ośrodki monastyczne. Dzięki tym kontaktom książe usiłował też ożywić piśmiennictwo cerkiewnosłowiańskie, które poprzez uświęconą więź z tradycją cyrylo-metodejską było jednym z fundamentów duchowości Rusi polsko-litewskiej. Autorytet języka cerkiewnosłowiańskiego oraz jego miejsce pośród innych języków sakralnych wspierała edukacyjno-wydawnicza działalność Akademii, odpierająca tym samym zarzuty Piotra Skargi: „Z słowieńskiego języka nigdy żaden uczonym być nie może. A już go teraz prawie nikt doskonale nie rozumie”³⁴. Pielęgnowanie rozległych kontaktów podnosiło generalnie prestiż i popularność ostrogskiego ośrodka, z którym był związany projekt (wspierany też przez kanclerza Jana Zamoyskiego) przeniesienia siedziby patriarchy konstantynopolańskiego (w późniejszym okresie pojawił się projekt przeniesienia tronu patriarchalnego do Kijowa)³⁵.

Wojewoda kijowski stał się najważniejszym świeckim autorytetem wśród prawosławnych w Rzeczypospolitej, dlatego król Stefan Batory

³¹ T. Kempa, *Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525–1608), wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej*, Toruń 1997, s. 96.

³² A. Naumow, *Biblia w kulturze Rusi polsko-litewskiej w XVI wieku*, „Slavia Meridionalis” 2016, 16, s. 44; *Острозька Академія XVI–XVII ст. Енциклопедія*, red. I. Пасічник et al., Ostror 2010, s. 42.

³³ Według wydania: *Biblia ostrogska (przedmowa)*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. XVI.F.4528, nlb.

³⁴ Cyt. za: A. Naumow, *Wiara*, s. 23.

³⁵ N. Jakowenko, *Historia Ukrainy do 1795 roku*, przeł. A. Babiak-Owad, K. Kotyńska, Warszawa 2011, s. 210; J. Krajcar, *The Ruthenian Patriarchate: Some Remarks on the Project for Its Establishment in the 17th Century*, „Orientalia Christiana Periodica” 1964, 30, 1–2, s. 65–84.

nazywał go opiekunem Cerkwi, patriarcha Jeremiasz II „strażnikiem świętej Cerkwi”³⁶, a patriarcha Aleksandrii Melecjusz I Pigas zestawiał księcia z samym cesarzem Konstantynem Wielkim³⁷ i przyznał mu tytuł egzarchy (przedstawiciela patriarszego tronu)³⁸. Z kolei rektor Akademii Herasym Smotrycki w panegirycznej przedmowie do Biblii ostrogskiej porównał Ostrogskiego nie tylko do cesarza Konstantyna, ale również do Włodzimierza Wielkiego oraz Jarosława Mądrego, podkreślając związki magnata ze spuścizną Rusi Kijowskiej³⁹. W adresowanym do Konstantego Wasyla oraz wszystkich chrześcijan prawosławnych z ziem ruskich pośłaniu (zamieszczonym w wydanym w Ostrogu cerkiewnosłowiańskim druku z 11 czerwca 1598 r. – *Knizyca w dziesięciu rozdziałach*) nadawcy – athoscy mnisi – nazwali księcia „obrońcą soborowej Cerkwi prawosławnej, wschodniej wiary” (повѣдникъ цѣркви собѣорное православноє, вѣсточное вѣѣры)⁴⁰. Choć autor⁴¹ wykorzystał jedynie formę listu-pośłania niewykluczone, że opierał się na korespondencji rzeczywistej między księciem oraz athoskimi mnichami, którzy wyrażali swoje głębokie zaniepokojenie akceptacją warunków unii brzeskiej przez część biskupów (m.in. Cyryl Terlecki, Hipacy Pocij)⁴². W utworze zostali oni nazwani przez nadawców uczniami i sługami szatana. Według pośłania właśnie z jego działalnością było związane trudne położenie Cerkwi prawosławnej, doznającej prześladowań ze strony „wiary łacińskiej i papieskiej władzy” (ѡ латїнское вѣѣры, папеского началѣства)⁴³. W odwołaniu do biblijnych cytatów (m.in. Dz 14:22) nadawcy pośłania zachęcają do wytrwania w wierze prawosławnej, kontrastując pełen krzywd, cierpienia i ucisku „ten wiek” (doczesność) z „przyszłym wiekiem” (wiecznością), w którym wierni zostaną wynagrodzeni.

Początkowo Konstanty Wasyl uczestniczył w negocjacjach unijnych w 1583 r. z papieskim nuncjuszem Alberto Bolognettim i legatem, jezuitą Antonio Possevino⁴⁴. Jednak wobec niechęci patriarchy Jeremiasza

³⁶ T. Kempa, *Konstanty*, s. 93.

³⁷ И. Малышевский, *Александрійский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской церкви*, t. 2, *Приложение*, Киев 1872, s. 73 (nr 21).

³⁸ A. Borkowski, *Patriarchaty Wschodu w dziejach Rzeczypospolitej (1583–1601)*, Białystok 2014, s. 279.

³⁹ Biblia ostrogska (przedmowa), ZNO, sygn. XVI.F.4528, nlb.

⁴⁰ Российская государственная библиотека, nr inwentarzowy 5129, nr rejestracyjny 145654-0, k. 134b.

⁴¹ Twórca przypisywanego mnichom z Góry Athos pośłania mógł być Iwan Wyszeński.

⁴² I. Тесленко, *Берестейська унія 1596 року*, w: *Князі Острозькі*, s. 111–118.

⁴³ Российская государственная библиотека, nr inwentarzowy 5129, nr rejestracyjny 145654-0, k. 139b.

⁴⁴ O. Halecki, *Od unii florenckiej do unii brzeskiej*, t. 2, Lublin 1997, s. 32–33.

II do współpracy z Kościołem rzymskokatolickim, odrzucenia unijnych warunków⁴⁵ oraz intensywnych nacisków książę stał się zagorzałym przeciwnikiem unii⁴⁶. Magnat wziął udział w antyunijnym soborze w Brześciu, gdzie (egzarchowie patriarchów Konstantynopola i Aleksandrii) protosyngiel i arcydiakon Nicefor Parasches-Kantakuzen, archimandryta Cyryl Lukaris (późniejszy patriarcha Aleksandrii i Konstantynopola), wierni prawosławiu biskupi (Iwowski Gedeon Bałaban i przemyski Michał Kopystenski), athoscy mnisi Makary (monastyr Simonopetra) i Mateusz (monastyr św. Pantelejmona), belgradzko-sremski metropolita Luka, przedstawiciele bractw, archimandryci oraz reprezentanci szlachty usiłowali powstrzymać wprowadzenie unii z Rzymem⁴⁷. Konstanty Wasyl stał się głównym świeckim przywódcą dyzunitów w Rzeczypospolitej, choć czyniono wysiłki i przywoływano liczne argumenty mające na celu nakłonienie księcia do unii. Interesujące, że król Zygmunt III w swoim skierowanym do wojewody kijowskiego liście (1595) przywołuje nieprawdziwe stwierdzenie, głosząc, że („ludzie religii twojej”) aleksandryjski patriarcha oraz wołoscy, serbscy i bułgarscy biskupi uznali zwierzchnictwo stolicy św. Piotra⁴⁸.

Choć państwo gwarantowało wolność wyznania i równouprawnienie szlachty (konfederacja warszawska z 1573 r.⁴⁹), atrakcyjność kultury polsko-łacińskiej oraz polityka prozelityzmu sprawiały, że coraz więcej prawosławnych możnych przechodziło na „wiarę łacińską”, a ród Ostrogskich stał się doskonałym przykładem asymilacji i konwersji wyznaniowej. Większość dzieci Konstantego Wasyla z małżeństwa z katoliczką Zofią Tarnowską przeszła na katolicyzm, w tym dwóch synów, najstarszy Janusz oraz Konstanty. Przy prawosławiu pozostał jedynie najmłodszy Aleksander, który starał się udzielać pomocy prawosławnej wspólnotcie, opiekując się m.in. cerkwią oraz bractwem w Jarosławiu⁵⁰. O prawa „wiary greckiej” walczył również wojewoda kijowski i kasztelan krakowski, założyciel Ordynacji Ostroskiej, Janusz, który był przeciwnikiem unii brzeskiej,

⁴⁵ Książę przedstawił swoje warunki m.in. w liście do biskupa włodzimiersko-brzeskiego Hipacego Pocięja (1593), *Documenta unionis berestensis eiusque auctorum (1590–1600)*, Romae 1970, s. 20–24 (nr 9, nr 10).

⁴⁶ K. Lewicki, *Książę Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r.*, Lwów 1933, s. 59.

⁴⁷ A. Borkowski, *op. cit.*, s. 168.

⁴⁸ *Акты, относящиеся к истории Западной России*, t. 4, Санкт-Петербург 1851, s. 107 (nr 76).

⁴⁹ J. Tazbir, *Tolerancja w Rzeczypospolitej XVI–XVII stulecia*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 2008, 3, 122?; L. Ćwikła, *Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej w Królestwie Polskim, Wielkim Księstwie Litewskim oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1344–1795* Lublin 2006, s. 65–87.

⁵⁰ T. Kempa, *Dzieje*, s. 128.

mimo że utrzymywał ściśle kontakty z jezuitami i wspierał działalność fundacyjną na rzecz Kościoła rzymskokatolickiego⁵¹. Wiadomo, że w nadwornym wojsku kozackim Janusza byli Serbowie⁵². Być może z pomocą Janusza założono też w 1610 r. monaster Uspieński w mieście Połonne przy udziale Serba, archimandryty prilepskiego i pelagońskiego, Leontija⁵³.

Najważniejsza siedziba rodu Ostróg stała się ważnym przystankiem na szlaku podróżujących serbskich mnichów z Góry Athos i Bałkanów⁵⁴. Przykładowo, według jednej relacji, dwaj serbscy mnisi Kiril i Makarije żyli w athoskim monasterze św. Pawła z byłym biskupem Mukaczewa Serhijem, który przybył na zaproszenie księcia Konstantego Wasyla do monasteru św. Michała w Stepaniu. Chcąc odwiedzić później Serhija, Kiril i Makarije udali się do monasteru w Stepaniu. Podczas podróży spotkali oni w Ostrogu innych serbskich mnichów (z monasterów Šemljug i Velika Remeta), a później (1624) wszystkie trzy grupy mnisze wyruszyły wspólnie do Moskwy, aby odwiedzić cara i patriarchę oraz dostarczyć im listy od Serhija i patriarchy Jerozolimy⁵⁵. Wiadomo, że Konstanty Wasyl sprowadził (1599) do monasteru św. Michała w Stepaniu belgradzko-sremskiego metropolitę Lukę⁵⁶ (przebywał tam jako archimandryta około trzech lat, a później przeniósł się do monasteru w Drohobużu), który był też nauczycielem w Akademii⁵⁷. Generalnie podróżujący serbscy mnisi mogli inspirować polemiczną działalność Akademii i drukarni⁵⁸ (transfer polemicznych kodeksów, idei, utworów itd.), a warto podkreślić, że właśnie piśmiennictwo polemiczne stało się jednym z aspektów determinujących specyfikę ruskiej kultury prawosławnej w Rzeczypospolitej⁵⁹.

⁵¹ *Ibidem*, s. 151–152.

⁵² *Архив Юго-Западной России. Акты о козаках (1500–1648)*, t. 1, cz. 3, Киев 1863, s. 203–205 (nr 40).

⁵³ *Острозька Академія*, s. 371.

⁵⁴ А. Ясіновський, *Роль Острога в культурних взаєминах України із слов'янами і греками*, w: *Острозька давнина. Дослідження і матеріали*, t. 1, red. І. Мицько, Львів 1995, s. 98–99.

⁵⁵ С. Димитријевић, *Грађа за српску историју из руских архива и библиотека*, Сарајево 1922, s. 190.

⁵⁶ Лука przybył prawdopodobnie do Rzeczypospolitej w celu zbierania jałmużny w czasie wojny pomiędzy monarchią Habsburgów i imperium osmańskim w latach 1593–1606, zapewne po nieudanym serbskim powstaniu w Banacie w 1594 r., *Српски биографски речник*, t. 5, red. М. Бујас, Т. Пивнички Дринић, Нови Сад 2011, s. 645.

⁵⁷ *Острозька Академія*, s. 207.

⁵⁸ І. Мицько, *Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636)*, Київ 1990, s. 56.

⁵⁹ А. Naumow, *Wiara*, s. 62; idem, *Domus*, s. 11.

EPISTOLARNY MODEL DO KSIĘCIA OSTROGSKIEGO

Adresowany do księcia Ostrogskiego epistolarny model z „Listowni-ka SANU” (k. 44b–46a)⁶⁰ był ściśle powiązany z praktyką podróżowania i zbierania jałmużny na terenach ruskich państwa polsko-litewskiego. Powstał on pod wpływem tradycyjnej (post)mediewalnej (staroserbskiej) i (post)bizantyńskiej estetyki, poetyki (retoryki) oraz systemu obrazowania. Utwór posiada skondensowaną strukturę i klarowną treść, uzupełniana aluzjami teologicznymi oraz biblijnymi. Uwidaczniają się w nim trzy kluczowe dla greckiej i bizantyńskiej epistolografii kategorie estetyczne, na które zwracali uwagę czołowi teoretycy, tacy jak m.in. Pseudo-Libaniusz⁶¹ czy Grzegorz z Nazjanzu⁶², tj. zwięzłość (*syntomia*; *brevitas*), jasność (*sapheneia*, *claritas*) i wytworność/elegancja (*charis/elegantia*).

Na określenie epistolarnego modelu do Ostrogskiego użyto terminu „posłanie” (посланиѣ), które było serbskosłowiańskim (czy ogólnie cerkiewnosłowiańskim) odpowiednikiem greckiej epistoły (*epistolē*). W odróżnieniu od dotyczących codziennych sytuacji (okazji), pisanych niższym stylem i językiem wernakularnym okólników – *pittakionów* (пѣтакъ, пѣтакъ⁶³) – posłania tworzone według wzorca apostolskiego, a pojawiająca się w nich często tematyka teologiczna wymagała stosowania języka sakralnego i wyższego stylu⁶⁴ (w posłaniach uwidaczniała się też nierzadko funkcja estetyczna, która współwystępowała z innymi).

Posłanie do księcia zgeneralizowano poprzez dodanie nagłówka (посланиѣ кнѣзю въстрозскомѣ; k. 44b). Koncept posiada typową strukturę i trzy główne części, tj. wstęp, część główną oraz zakończenie. Wstęp i zakończenie były najbardziej skonwencjonalizowanymi częściami listów. Wstęp rozpoczyna formuła doksologiczna, która sławi wielkość Chrystusa. Następnie pojawia się adres (*prescriptio*) składający się z trzech elementów: określenia adresata (*adscriptio*), nadawcy (*superscriptio*) oraz pozdrowienia (*salutatio*). Zgodnie z chrześcijańską zasadą pokory adresat pojawia się przed nadawcą, w celu podkreślenia oddania i szacunku. Posłanie

⁶⁰ Српска академија наука и уметности, sygn. 46 (numery kart będą podawane w tekście).

⁶¹ Pseudo Libanius, *Epistolary Styles*, w: *Ancient Epistolary Theorists*, red. A. Malherbe, Atlanta 1988, s. 73.

⁶² Gregory of Nazianzus, *Epistle 51*, w: *Ancient*, s. 59–61.

⁶³ Od gr. *pitta* – wosku używanego do zabezpieczania złożonego papieru bądź pergaminu z tekstem listu, *Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 3, red. A. Kazhdan, Oxford 1991, s. 1681.

⁶⁴ W tekstach posłań (będących pierwotnie rzeczywistymi listami-posłaniami) łączono nierzadko różne style, które były uzależnione od poruszanej w danej części utworu tematyki. Zdarzało się, że wstęp i zakończenie były pisane stylem wysokim, zaś część główna stylem niskim bądź średnim.

do księcia zawiera typową dla listowników formułę „imię powiedziawszy” (ИМЯ РЕКАВШИ), którą zastępowano prawdziwe imiona adresatów oraz nadawców, aby nadać konceptom bardziej uniwersalny bądź praktyczny charakter. Posłanie zatem zaadresowano ogólnie do pana i księcia Ostrogskiego. W celu pozyskania względów adresata użyto kilku wychwalających go wyrażen i epitetów. Nadawcy kierują zatem posłanie do: „pobożnego”, „miłującego Chrystusa” i „wielmożnego”, a także do „syna Cerkwi Wschodu” (k. 44b), podkreślając przywiązanie adresata do prawosławia. Za określeniem adresata umieszczono krótkie, szablonowe pozdrowienie (odpowiednik bizantyńskiej formuły *chairein* czy *eu prattēin*) „raduj się w Panu” (о гѣ радоваѣти; k. 44b).

Należy zaznaczyć, że w greckiej i bizantyńskiej teorii epistolarnej podkreślano, że list odzwierciedla charakter piszącego (ikona duszy)⁶⁵. Motyw ten stał się niezwykle popularny zarówno w bizantyńskiej, jak i staroserbskiej epistolografii. Jednak, zgodnie z hierarchią feudalną oraz typową chrześcijańską pokorą i skromnością, piszący listy usiłowali zaakcentować własne uniżenie oraz wyższość czy wspaniałość adresata. Dlatego mnisi w posłaniu do Ostrogskiego skupiają się na specyficznym epistolarnym portrecie magnata, gloryfikując jego osobowość i czyny poprzez eulogiczne zwroty używane często w listach do wysoko postawionych świeckich adresatów (np. твоѣмъ гпѣствѣ; k. 45a). W dalszej części posłania nadawcy podkreślają, że książę „naśladuje dobre przykłady w miłosierdziu i szczodrościach” (k. 45a). Bezpośrednie zwroty do adresata akcentują ponadto jego pobożność (къ твоѣмъ влѣчѣнію; k. 45a), miłość do Boga (твоѣй вѣлюбивнѣй вѣможности; k. 45a), siłę i moc (такъ моцѣ сѣ; k. 46a) czy wielkoduszność (мѣтливѣи гдѣю; k. 45b). W tym przypadku można mówić o specyficznej epistolarnej etopeji (charakterystyka wewnętrzna), odwołującej się do tradycji retorycznej i odgrywającej istotną rolę w perswazji⁶⁶.

Fragment określający nadawcę wskazuje, że posłanie kieruje do księcia „carska i święta” wspólnota monastycznych na Górze Athos, archimandryta, hieromnich z braćmi. Odwołując się do typowego retorycznego zabiegu pozyskiwania życzliwości adresata (*captatio benevolentiae*)⁶⁷, nadawcy używają specyficznych formuł i wyrażen podkreślających ich szacunek oraz uniżenie względem Ostrogskiego. Za określeniem nadawcy umieszczono niezwykle rozbudowane pozdrowienie wraz z życzeniami. Fragment ten rozpoczyna się sztampową formułą szacunku (самѣрено и ѡвѣрно метаніе сътворше; k. 44b). Odwołuje się ona do charakterystycznej

⁶⁵ Philostratus of Lemnos, *On Letters*, w: *Ancient*, s. 43; Demetrius, *On Style*, w: *Ancient*, s. 19.

⁶⁶ M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 118.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 79.

dla bizantyńskiej epistolografii formuły *proskynema*⁶⁸, która była wyrażającym cześć konwencjonalnym aktem, zaczerpniętym z bizantyńskiego ceremoniału dworskiego (*proskynesis*). Etykieta tekstualna była ściśle powiązana z etykietą zachowania (wyobrażenia dotyczące opisu zgodnego z położeniem zachowania)⁶⁹, dlatego list należało dostosować do adresata, tematu oraz sytuacji (okazji), zgodnie ze specyficznym epistolarnym *decorum*. Nadawcy życzą księciu zdrowia, długoletniego, przyjemnego i czcigodnego życia, łaski Bożej oraz zbawienia. We fragmencie tym pojawiają się też nawiązania eschatologiczne (por. listy św. Pawła, 1 Kor 1: 7–8; 1 Tes 1: 10; 2 Tes 1: 4–10), bowiem nadawcy pragną, aby adresat ujrzał w przyszłości (po Drugim Przyjściu Chrystusa) Chrystusową chwałę, współuczestniczył w radości świętych oraz został spadkobiercą Królestwa Niebieskiego wraz z jego umiłowanymi, tj. członkami rodziny. Niezwykle interesujący jest fragment, w którym mnisi życzą Ostrogskiemu niezakłóconego i pokojowego trwania w wierze prawosławnej oraz wytrwałości w obliczu „duchów zwodniczej nauki heretyckiej” (ω̅ Δ̅Χ̅Ω̅ ἑ̅ρε̅τι̅σ̅κα̅γο̅ π̅ρ̅β̅λ̅ε̅σ̅τ̅η̅σ̅ μ̅ν̅ι̅κ̅η̅ι̅α̅, τ̅ν̅ῶ̅ν ἢ̅ νε̅ζ̅υ̅β̅λε̅με̅ο̅ σ̅τ̅ο̅ι̅ά̅τ̅η̅; k. 44b), tj. doktryny Kościoła rzymskokatolickiego (nazywanej nierzadko na chrześcijańskim Wschodzie „łacińską herezją”). Fragment ten nabiera charakteru polemicznego i wydaje się aluzją do polityki prozelityzmu i tendencji unijnych w Rzeczypospolitej oraz licznych konwersji wyznaniowych wśród ruskiej szlachty czy magnaterii prawosławnej. Skonwencjonalizowany koniec posłania zawiera jedynie formułę modlitewną (*euche*): ἔ̅μο̅υ̅ ἡ̅ ἡ̅ ἡ̅ Τ̅Ε̅ Β̅Υ̅ Σ̅Υ̅Χ̅Ρ̅Α̅Ν̅Η̅Τ̅Ε̅ Β̅Υ̅Ρ̅Ο̅Υ̅Χ̅Α̅Ι̅. ἢ̅ Τ̅Ο̅Μ̅Ι̅Σ̅ Σ̅Λ̅ῶ̅ Β̅Υ̅ Β̅Υ̅Κ̅Κ̅Υ̅, ἁ̅Μ̅Ι̅Ν̅Ι̅Ν̅:~ (k. 46a).

Mimo że część główna listów miała luźniejszą kompozycję, ona też podlegała charakterystycznej dla piśmiennictwa dawnego poetyce normatywnej, głównie dzięki epistolarnej topice, konotującej specyficzne motywy oraz formuły (o stałej strukturze językowo-tematycznej)⁷⁰. Część główna posłania rozpoczyna się od opisu „ucisku hagarzyckiego” (ω̅ Ν̅Α̅Σ̅Η̅ ἡ̅ ἁ̅γα̅ρ̅ά̅σ̅κο̅υ̅ β̅λ̅ά̅σ̅τ̅η̅ο̅ς̅ π̅ρ̅ε̅β̅υ̅β̅ά̅ν̅η̅ο̅ς̅; k. 45a), tj. osmańskiego (Turków osmańskich nazywano Hagarytami bądź Izmaelitami, wierząc, że byli oni potomkami kazirodczego związku biblijnej pary, matki i syna, Hagar i Izmaela; Rdz 16: 1–16), który miał zapoznać adresata z trudnym życiem mnichów i niezwykle ciężką sytuacją monasteru. Trudy te jednak, jak podkreślają mnisi, są rezultatem ich własnych grzechów, co było typową

⁶⁸ H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner: Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, München 1978, s. 218.

⁶⁹ D.S. Lichaczow, *Poetyka literatury staroruskiej*, przeł. A. Prus-Bogusławski, Warszawa 1981, s. 99.

⁷⁰ В.А. Сметанин, *Византийское общество XIII–XV веков по данным эпистографии*, Свердловск 1987, s. 15.

interpretacją najazdu i panowania osmańskiego. Obraz „ucisku” stał się niezwykle popularnym motywem piśmiennictwa staroserbskiego, który wszedł na stałe również do epistolografii (odwoływał się on do jednej z retorycznych metod perswazji nazywanej *hypotyposis/descriptio*⁷¹).

Aby zachęcić księcia do większej hojności, nadawcy używają standardowych argumentów, twierdząc, że pomocy mogą szukać jedynie u Boga oraz wśród żyjących pobożnie na wolności „prawowiernych panów” (tj. prawosławnej arystokracji w Rzeczypospolitej). Dalej pojawia się informacja o wysłaniu do księcia mniszego poselstwa. Nadawcy zwracają się z prośbą o łaskawe przyjęcie wysłanników i okazanie im pomocy, która będzie nie tylko finansowym wsparciem dla samego monasteru, ale przyniesie, jak twierdzą, korzyść dla całej Cerkwi oraz wiary prawosławnej. Proszą również adresata, aby wydał odpowiedni glejt (określany terminem „pisanije”; *писаніе свой*; k. 45b), który ma zabezpieczać i legitymizować misję mnichów. Piszą, że nie przebyliby tak długiej drogi oraz nie niepokoiłiby adresata, gdyby nie zmusiła ich do tego trudna sytuacja oraz nie uciskali by ich „bezbożni” (*нечестивыи*; k. 45b), tj. muzułmańscy Turcy osmańscy.

Nadawcy nawiązują ponownie do obrazu „hagaryckiego ucisku” w dalszej części listu. Twierdzą, że są nieustannie wyniszczani i wyszydzeni, powołując się na słowa psalmu: „Każdego dnia znieważają mnie moi wrogowie, srożąc się na mnie przeklinają moim imieniem. Albowiem jak chleb jadam popiół i z płaczem mieszam mój napój” (Ps 102 [101]: 9–10). Ten trud znoszą jednak nie dla materialnej korzyści czy sławy, lecz dla zachowania czystości wiary oraz podtrzymania niezmaconego rozwoju Cerkwi, zmuszonej funkcjonować pośród „bezbożnych”. Dzięki temu *implicite* podkreślono, że mnisi na Górze Athos chronią czystość wiary, kultywując dawne tradycje, wbrew ciężkiej sytuacji i osmańskiemu panowaniu. Pod koniec listu nazywający siebie „ubogimi” nadawcy apelują raz jeszcze do adresata o pomoc w imię Boże (*помози на дубогиѣ ѿ ради*; k. 46a). Gwarantują księciu regularne liturgiczne upamiętnianie (książkę miał dołączyć tym samym do innych „świętych ktitorów”) dopóty, dopóki będzie istnieć ich wspólnota mnisza (*донелѣи стоить стѣла ѿбытѣ*; k. 46a). Obiecuje także stukrotne wynagrodzenie księcia przez Boga w życiu doczesnym oraz przyszłym w Królestwie Niebieskim.

ZAKOŃCZENIE

Jak wiele innych modeli epistolarnych w zachowanych serbskosłowiańskich listownikach z XVI–XVII w., również ten adresowany do księcia Ostrogskiego był ściśle związany z podróżowaniem po kweście, które

⁷¹ M. Korolko, *op. cit.*, s. 118–119.

stało się regularną praktyką kulturową serbskich (i ogólnie bałkańskich) środowisk monastycznych w okresie osmańskim. Ze względu na fakt, że wiele wzorcowych utworów z listowników funkcjonowało jako piśmienne odzwierciedlenie tej praktyki (jako praktyka piśmienna), można zrekonstruować na ich podstawie specyfikę kontaktów, które serbscy mnisi utrzymywali z różnymi centrami, instytucjami i podmiotami, w tym z prawosławną arystokracją państwa polsko-litewskiego. Epistolarny model do księcia Ostrońskiego rzuca światło na charakter kontaktów między serbskimi mnichami, najprawdopodobniej z monasteru Chilandar, i rodem Ostrońskich, zapewne księciem Konstantym Wasylem, do którego zwrócono się z prośbą o wsparcie materialne.

W rzeczywistości potrydenckiej i kontrreformacyjnej (ataki polemiczne i zagrożenie konfesyjne) w drugiej połowie XVI w. i XVII w. relacje z bałkańskimi i atoskimi (w tym serbskimi) środowiskami monastycznymi pomagały wzmacniać zbiorową (religijno-kulturową) tożsamość chrześcijan prawosławnych na ziemiach ruskich. Ponadto kultywowanie relacji z serbskimi mnichami było fragmentem większego procesu, postrzeganego jako utrzymywanie duchowej jedności z chrześcijańskim Wschodem i jego starymi ośrodkami monastycznymi, jako sposób zachowywania czystości tradycji „wiary greckiej”. Praktyka podróży mnichów po kweście kształtowała też specyficzną ramę relacji interkulturowych, które implikowały także wymianę kulturową między wspólnotami prawosławnymi.

Model epistolarny z „Listownika SANU” jest doskonałym przykładem tego, że Ostrogscy, przede wszystkim książę Konstanty Wasyl, wspierali prawosławnych nie tylko w państwie polsko-litewskim. Widoczne w omawianym modelu ślady kontaktów pomiędzy konkretnymi korespondentami można postrzegać jako istotny komponent ogólnych interakcji pomiędzy serbskimi środowiskami monastycznymi i ruską arystokracją, które należy wziąć pod uwagę w studiowaniu prawosławnego dziedzictwa kulturowego państwa polsko-litewskiego.

REFERENCES (BIBLIOGRAFIA)

Manuscript sources (Źródła rękopiśmienne)

Srpska akademija nauka i umetnosti [Српска академија наука и уметности]:
Kodeks, sygn. 46.

Printed sources (Źródła drukowane)

Akty, odnoszący się do historii Zachodniej Rosji, t. 2, Sankt-Peterburg 1848 [Акты, относящиеся к истории Западной России, т. 2, Санкт-Петербург 1848].

Akty, odnoszący się do historii Zachodniej Rosji, t. 4, Sankt-Peterburg 1851 [Акты, относящиеся к истории Западной России, т. 4, Санкт-Петербург 1851].

Arkhiv Yugo-Zapadnoy Rossii. Akty o kozakakh (1500–1648), t. 1, cz. 3, Kiyev 1863 [*Архив Юго-Западной России. Акты о козаках (1500–1648)*, т. 1, cz. 3, Киев 1863].

Old prints (Starodruki)

Rossiyskaya gosudarstvennaya biblioteka [Российская государственная библиотека]:
Knižyca w dziesięciu rozdziałach, nr inwentarzowy 5129, nr rejestracyjny 145654-0.
 Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu:
 Biblia ostrogska, sygn. XVI.F.4528.

Studies (Opracowania)

- Ancient Epistolary Theorists*, red. A. Malherbe, Atlanta 1988.
- Barton D., Hamilton M., *Literacy Practices*, w: *Situated Literacies: Reading and Writing in Context*, red. D. Barton et al., London 2000.
- Barton D., Papen U., *What is the Anthropology of Writing?*, w: *The Anthropology of Writing: Understanding Textually-Mediated Worlds*, red. D. Barton, U. Papen, London 2010.
- Bethencourt F., Egmond F., *Introduction*, w: *Correspondence and Cultural Exchange in Europe, 1400–1700*, red. F. Bethencourt, F. Egmond, Cambridge 2007.
- Bogdanović D., *Inventar ćirilskih rukopisa u Jugoslaviji (XI–XVII veka)*, Beograd 1982 [Богдановић Д., *Инвентар ћирилских рукописа у Југославију (XI–XVII века)*, Београд 1982].
- Borkowski A., *Patriarchy w Wschodu w dziejach Rzeczypospolitej (1583–1601)*, Białystok 2014.
- Bunjak P., *Pregled poljsko-srpskih književnih veza (do II svetskog rata)*, Beograd 1999 [Буњак П., *Преглед польско-српских књижевних веза (до II светског рата)*, Београд 1999].
- Carbaugh D. *Cultural Discourse Analysis: Communication Practices and Intercultural Encounters*, „*Journal of Intercultural Communication Research*” 2007, 36, 3.
- Ćwikła L., *Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej w Królestwie Polskim, Wielkim Księstwie Litewskim oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1344–1795*, Lublin 2006.
- Demin A.S., *O dreverusskom literaturnom tvorcestve. Opyt tipologii s XI po seredinu XVIII vv. Ot Ilariona do Lomonosova*, Moskva 2003 [Демин А.С., *О древерусском литературном творчестве. Опыт типологии с XI по середину XVIII вв. От Илариона до Ломоносова*, Москва 2003].
- Dimitrijević S., *Građa za srpsku istoriju iz ruskih arhiva i biblioteka*, Sarajevo 1922 [Димитријевић С., *Грађа за српску историју из руских архива и библиотека*, Сарајево 1922].
- Documenta unionis berestensis eiusque auctorum (1590–1600)*, Romae 1970.
- Fotić A., *Sveta Gora i Hilandar u Osmanskom carstvu (XV–XVII vek)*, Beograd 2000 [Фотић А., *Света Гора и Хиландар у Османском царству (XV–XVII век)*, Београд 2000].
- Gil D., *O kierunkach związków kulturalnych Serbii z „Lešką zemlą” uwag kilka*, w: *Studia Slawistyczne*, red. H. Mieczkowska, J. Kornhauser, Kraków 1998.
- Godlewski G., *Antropologia pisma: nowe obszary*, w: *Antropologia pisma. Od teorii do praktyki*, red. P. Artières, P. Rodak, Warszawa 2010.
- Gudziak B., *Kryzys i reforma. Metropolia kijowska, patriarcha Konstantynopola i geneza unii brzeskiej*, przeł. H. Leskiw, A. Chrin, Lublin 2008.
- Hadrovics L., *Srpski narod i njegova Crkva pod turskom vlašću*, przeł. R. Kovačević, Zagreb 2000.
- Halecki, *Od unii florenckiej do unii brzeskiej*, t. 2, Lublin 1997.
- Hunger H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner: Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, München 1978.

- Jakowenko N., *Historia Ukrainy do 1795 roku*, przeł. A. Babiak-Owad, K. Kotyńska, Warszawa 2011.
- Kempa T., *Dzieje rodu Ostrogskich*, Toruń 2003.
- Kempa T., *Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525–1608), wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej*, Toruń 1997.
- Kniazi Ostrozki*, red. B. Cherkes et al., Kyiv 2015 [*Князи Острозькі*, red. Б. Черкек et al., Київ 2015].
- Korolko M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990.
- Krajcar J., *The Ruthenian Patriarchate: Some Remarks on the Project for Its Establishment in the 17th Century*, „*Orientalia Christiana Periodica*” 1964, 30, 1–2.
- Kuczyńska M., *Hymnografia południowostowiańska w życiu duchowym Rusi (na materiale polskich zbiorów rękopiśmiennych)*, w: *The Orthodox Church in the Balkans and Poland: Connections and common tradition*, red. A. Mironowicz et al., Białystok 2007.
- Lewicki K., *Książę Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r.*, Lwów 1933.
- Lichaczow D.S., *Poetyka literatury staroruskiej*, przeł. A. Prus-Bogusławski, Warszawa 1981.
- Lis-Wielgosz I., *O trwałości znaczeń. Siedemnastowieczna literatura serbska w służbie tradycji*, Poznań 2013.
- Malyshevskiy I., *Aleksandriyskiy patriarkh Meletiy Pigas i ego uchastie v delakh Russkoy tserkvi*, t. 2, *Prilozheniye*, Kyiv 1872 [Мальшевский И., *Александрійський патріарх Мелетій Пігас і його участь в делах Русської церкви*, t. 2, *Приложение*, Київ 1872].
- Mironowicz A., *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001.
- Mytsko I., *Ostrozka sloviano-hreko-latynska akademiia (1576–1636)*, Kyiv 1990 [Мицько І., *Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636)*, Київ 1990].
- Naumov A., Gil D., *Poljsko-litvansko pravoslavlje i Sveta Gora*, w: *Međunarodni naučni skup. Osam vekova Hilandara: istorija, duhovni život, književnost, umetnost i arhitektura*, red. V. Korać, Beograd 2000 [Наумов А., Гил Д., *Польско-литванско православље и Света Гора*, w: *Међународни научни skup. Осам векова Хиландара: историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура*, red. В. Кораћ, Београд 2000].
- Naumow A., *Biblia w kulturze Rusi polsko-litewskiej w XVI wieku*, „*Slavia Meridionalis*” 2016, 16.
- Naumow A., *Domus divisa: Studia nad literaturą ruską w I. Rzeczypospolitej*, Kraków 2002.
- Naumow A., *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnoślowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*, Kraków 1996.
- Nevalainen T., *Introduction*, w: *Letter Writing*, red. T. Nevalainen, S.-K. Tanskanen, Amsterdam–Philadelphia 2007.
- Novaković S., *Prilozi k istoriji srpske književnosti. 3. Jedan stari svjetovni zbornik ćirilovski, „Glasnik srpskog učenog društva” 1869, 25* [Новаковић С., *Прилози к историји српске књижевности. 3. Један стари свјетовни зборник ћириловски, „Гласник српског ученог друштва” 1869, 25*].
- Ostrozka Akademiia XVI–XVII st. Entsyklopediia*, red. I. Pasichnyk et al., Ostroh 2010 [Острозька Академія XVI–XVII ст. *Енциклопедія*, red. І. Пасічник et al., Острог 2010].
- Ostrozka dawnyina. Doslidzhennia i materialy*, t. 1, red. I. Mytsko, Lviv 1995 [Острозька давнина. *Дослідження і матеріали*, t. 1, red. І. Мицько, Львів 1995].
- Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 3, red. A. Kazhdan, Oxford 1991.
- Shevchenko Y., *Ukraina mizh Skhodom i Zakhodom. Narisy z istorii kultury do pochatku 18 stolittia*, Lviv 2014 [Шевченко І., *Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку 18 століття*, Львів 2014].
- Shumilo S., *Vlyaniye Soyatoy Gory Afon na dukhovnyy, kul'turnyy i politicheskyy zhizn' Ukrainy XVII v.*, w: *Afon i slavyanskiy mir*, t. 1, red. Zh. Levshina, Afon 2014

- [Шумило С., *Влияние Святой Горы Афон на духовную, культурную и политическую жизнь Украины XVII в.*, w: *Афон и славянский мир*, t. 1, red. Ж. Левшина, Афон 2014].
- Smetanin V.A., *Vizantijskoye obshchestvo XIII–XV vekov po dannym epistolografii*, Sverdlovsk 1987 [Сметанин В.А., *Византийское общество XIII–XV веков по данным эпистографии*, Свердловск 1987].
- Srpski biografski rečnik*, t. 5, red. M. Bujas, T. Pivnički-Drinić, Novi Sad 2011 [Српски биографски речник, t. 5, red. М. Бујас, Т. Пивнички-Дринић, Нови Сад 2011].
- Stojanović Lj., *Katalog rukopisa i starih štampanih knjiga. Zbirka Srpske kraljevske akademije*, Beograd 1901 [Стојановић Љ., *Каталог рукописа и старих штампаних књига. Збирка Српске краљевске академије*, Београд 1901].
- Stradomski J., *Rękopisy i teksty. Studia nad cerkiewnoślowiąską kulturą literacką Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony Polskiej do końca XVI wieku*, Kraków 2014.
- Šakota M., *Dečanska riznica*, Beograd 1984 [Шако́та М., *Дечанска ризница*, Београд 1984].
- Tazbir J., *Tolerancja w Rzeczypospolitej XVI–XVII stulecia*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 2008, 3.
- Trifunović Đ., *Azbučnik srpskih srednjovekovnih književnih pojmova*, Beograd 1974 [Трифуновић Ђ., *Азбучник српских средњовековних книжевних појмова*, Београд 1974].
- Trifunović Đ., *Lehici i zemia lechicka w starym piśmiennictwie serbskim*, przeł. E. Pułka, „Pamiętnik Słowiański” 1984, 34.
- Trifunović Đ., *Ogledi i prevodi XIV–XVII vek*, Beograd 1995 [Трифуновић Ђ., *Огледи и преводи XIV–XVII век*, Београд 1995].
- Trifunović Đ., *Svetogorski obrazac za pisma u Lešku zemlju ili Malu Rusiju*, „Arheografski Prilozi” 1981, 3 [Трифуновић Ђ., *Светогорски образац за писма у Лешку земљу или Малу Русију*, „Археографски Прилози” 1981, 3].
- Turilov A.A., *Yuzhnoslavjanskiye pamyatniki v literature i knizhnosti Litovskoy i Moskovskoy Rusi XV – pervoy poloviny XVI v.: paradoksy istorii i geografii kul'turnykh svyazey*, w: A.A. Turilov, *Mezhslavjanskiye kul'turnyye svyazi epokhi srednevekov'ya i istochniko-vedeniye istorii i kul'tury slavyan. Etudy i kharakteristiki*, Moskva 2012 [Турилов А.А., *Южнославянские памятники в литературе и книжности Литовской и Московской Руси XV – первой половины XVI в.: парадоксы истории и географии культурных связей*, w: А.А. Турилов, *Межславянские культурные связи эпохи средневековья и источниковедение истории и культуры славян. Этюды и характеристики*, Москва 2012].

NOTA O AUTORZE

Paweł Dziadul – zainteresowania badawcze skupiają się wokół kultur staroprawosławnych (staro-serbskiej, bułgarskiej, ruskiej i rosyjskiej do XVIII w.), dialogu ekumenicznego pomiędzy Kościołem katolickim i prawosławnym, powiązań międzykulturowych Bałkanów, Rzeczypospolitej Obojga Narodów i Rosji na przestrzeni dziejów. Adiunkt w Instytucie Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

ABOUT THE AUTHOR

Paweł Dziadul – research interests are focused on Old Orthodox Slavonic cultures (Old Serbian, Bulgarian, Ruthenian and Russian until the 18th century), ecumenical dialogue between the Catholic and Orthodox Churches, intercultural links between the Balkans, Polish-Lithuanian Commonwealth and Russia throughout history; assistant professor at the Institute of Slavonic Philology, Adam Mickiewicz University in Poznań.