

Aleksander Wojciech Mikołajczak

Latinitas i cyrillianitas.
Poszukiwanie Duszy Europy

W podtytule swego artykułu *Le due Slaviae: Problemi di terminologia e problemi di idee* (Graciotti 1998) Sante Graciotti zwrócił uwagę na dwoiste podejście do problematyki zachodniej i wschodniej tradycji w kulturze Słowian. Z jednej strony można traktować to zagadnienie jako czysto akademicką dyskusję nad kwestiami pojęciowymi, z drugiej zaś jako poszukiwanie ważnych kategorii aksjologicznych. W tej drugiej perspektywie rozważania terminologiczne nad trafnością użycia pewnych pojęć kategoryzujących stają się zarazem próbą zdefiniowania paradygmatów cywilizacyjnych, które kształtowały i nadal kształtują europejską świadomość. Wychodząc od dotychczasowych prób zdefiniowania takich pojęć jak: *Slavia Latina*, *Slavia Orthodoxa*, *Slavia zachodnia*, *wschodnia*, *Slavia łacińska*, *prawosławna*, *Slavia Christiana*, *Slavia Cyrillo-Methodiana*¹ itp., postaramy się wskazać na możliwości tworzenia od nich derywatów, które posłużą do budowania nieco innych od znanych już interpretacji historyczno-kulturowych. Sądzymy bowiem, że dotychczasowy dyskurs nie wyczerpał wszystkich możliwości tworzenia modeli, które w uogólniający sposób ukazałyby pewnego rodzaju perychorezę cyrylo-metodiańskiego i łacińskiego doświadczenia.

Tworząc etykiety podobne do wyżej przytoczonych należy mieć świadomość posługiwania się swego rodzaju abstrakcyjnymi konstrukcjami, które mają jednak to do siebie, że ludzie myśląc i działając nie mogą się bez nich obyć. Pomimo, że są one daleko uproszczonymi paradygmatami, to jednak w naszych umysłach tkwi głęboka potrzeba uporządkowania rzeczywistości i ujęcia jej w ogólniejsze formy, które pomogłyby nam określić nasze postrzeganie rzeczywistości według pewnych wzorców. Takie modele pomagają w zrozumieniu związków przyczynowo-skutkowych między zjawiskami, odróżnianiu rzeczy ważnych od nieistotnych, wreszcie odsłanianiu dróg jakimi powinna podążać myśl dążąca do rzeczywistości. Dlatego kategorie takie jak *Slavia Latina*, czy *Slavia Orthodoxa* nie tylko nazywają pewne obszary europejskiej przestrzeni kulturowej, lecz zarazem, poprzez swe semantyczne nacechowanie, tworzą rodzaj map tyleż odwzorowujących cywilizacyjną złożoność, co ją upraszczających.

Dotychczasowy wysiłek interpretacyjny uczonych angażujących się w dyskusję nad problemem dwóch *Slavii* skierowany był głównie na wykazanie ich genetycznego i typo-

¹ Przeglądu tych pojęć dokonuje Graciotti w cytowanym wyżej artykule.

logicznego połączenia z dwiema Europami – Wschodem i Zachodem. Różne były przy tym podstawy owych dwoistych kategoryzacji. Pojawiał się m. in. termin *Slavia grecka* (por. *greko-slawjanskij mir* N.I. Tołstoja) obejmujący swymi wymiarami świat kościelny, polityczny i kulturowy. Jest to określenie szersze wprawdzie niż *Slavia bizantyjska* (akcentujące konotacje historyczne – patriarchat i imperium), jednakże trudność polega na paralelnym zestawieniu z nim pojęcia *Slavia Latina*. Jak zauważa bowiem Graciotti: “Greckość wschodniej Slavii ma inny charakter niż łacińskość Slavii zachodniej: ta jest łacińska także w języku, tamta jest grecka w modelach kultury”². Sam Graciotti zaproponował z kolei terminy *Slavia zachodnia* i *Slavia wschodnia*, jego zdaniem najlepiej charakteryzujące fenomen duchowej dwoistości słowiańskiego świata. Pomimo sugestywnej argumentacji jaką przedstawił dla wsparcia tych pojęć, z powodu nadmiernej ogólności są one jednak najbardziej abstrakcyjne spośród wymienionych, a przez to mniej przydatne w swej modelowej funkcji.

W ostatnich latach najbardziej rozpowszechniły się natomiast kategorie pojęciowe *Slavia Latina* i *Slavia Orthodoxa*. Wprowadzając je, a także posługując się określeniami *Slavia Romana* / *Slavia Orthodoxa* Ricardo Picchio oparł się na wyznaniowej interpretacji historii. Pomimo iż w pewnych aspektach trafnie opisują one rzeczywistość, to jednak właśnie przez swe konfesyjne zogniskowanie zamazują pewne istotne szczegóły obrazu. Polemizując z Picchciem, Graciotti wskazuje więc na nieadekwatność tych kategorii, zwłaszcza w odniesieniu do prawosławia, które: “nie może być bez większych zastrzeżeń utożsamione z charakterem właściwym [...] Slavii wschodniej”³. Wynika to z faktu, że, jak twierdzi N. W. Živov, spotkanie Słowian z chrześcijaństwem nastąpiło przed okresem wielkiej schizmy, która pojęciu “prawosławny” nadała charakter dystynktywno-opozycyjny wobec określenia “katolicki”, czy “rzymski” lub “łaciński”.

Określenie Živova *Slavia Christiana* dla pierwszego okresu chrystianizacji świata słowiańskiego zbiega się z uwagami Henryka Birnbauma. Wyodrębnia on w historii Słowian wspólną fazę cyrylometodejską, której świadectwem stało się zwłaszcza piśmiennictwo tamtych czasów. Podążając tym tropem dla określenia dawnego chrześcijaństwa słowiańskiego Marti zaproponował termin *Slavia Cyrillo-Methodiana*. Wydaje się, że jest to ze wszech miar trafna formuła, oddająca istotę tej fazy rozwoju słowiańskiej duchowości, w której elementy zachodnie i bizantyjskie nie były sobie przeciwstawne, lecz wchodziły w kulturowy dialog. Wystarczy przypomnieć, że święci Cyryl i Metody, działając w okresie rywalizacji między Rzymem i Konstantynopolem zdołali doprowadzić do pojednania między ideą powszechności Kościoła i odrębnymi cechami różnych tradycji religijnych i kultur.

Tradycja cyrylometodejska wskazuje jak nieadekwatne są więc formuły kategoryzujące, które interpretują kulturę li tylko z punktu widzenia struktur kościelnych czy uwarunkowań instytucjonalno-politycznych. Jan Paweł II przypomina, że: “Prymat tego, co duchowe – w najszerszym sensie tego terminu – stanowi zasadę, której ludy Europy nie

² Graciotti 1998: 11 (streszczenia w języku polskim).

³ *Ibidem*: 8

mogą ignorować bez zadania gwałtu własnej genezie historycznej”⁴. Dla zrozumienia ekumenicznego sensu słowiańskiego spotkania z chrześcijaństwem niezbędne jest więc poszukiwanie takich kategorii definiujących, które integralnie wiązałyby ze sobą dwa poziomy tego doświadczenia – kulturowy i religijny. Stanowi to przesłankę do poszukiwania takich kategorii, które wyodrębniłyby całą Słowiańszczyznę jako wspólnotę i wartość. Tworzy ona pewien *logos* określający jej ideał oraz pewien *ethos* oznaczający kategorię bytowania, który przekształca kulturę w celu przybliżania jej do ideału.

Poszukując takich kategorii aksjologicznych w odniesieniu do Słowiańszczyzny musimy więc zwrócić uwagę zwłaszcza na komunikacyjną funkcję kultury, która współtworzy etniczną wspólnotę. Właśnie na szczególną rolę języka i słowa w zabezpieczeniu suwerenności bytu zarówno osobistego, jak i narodowego zwrócił uwagę Jan Paweł II w Gnieźnie w homilii wygłoszonej w 1979 r. Papieskie przesłanie dotyczyło wskazania Europie historii i kultury narodów słowiańskich jako równoprawnych w jej duchowym dziedzictwie, które jest symbiozą języka, kultury i chrześcijaństwa. Wizja ta, zbieżna z charyzmatem Braci Sólunskich, zwracała się ku ukazaniu Słowiańszczyzny jako wspólnoty dziedziczonych wartości, zakorzenionych w cyrylometodejskim doświadczeniu ekumenii. Wydobyć tego, co scala Słowiańszczyznę w jej własnym duchowym bycie i co łączy ją z całą chrześcijańską Europą wydaje się w tej perspektywie ważniejsze od tego, co rozdważy Slawię w niej samej i co odróżnia ją od reszty Europy.

Czy nie należałoby więc wyjść poza model dwóch Slawii, przeciwstawnych sobie i przynależnych do dwóch odrębnych obrządków, z którymi łączy je więcej niż z pobratymcami w słowie? Być może oddzielając określenia “prawosławna”, “łacińska”, “wschodnia”, “zachodnia”, “cyrylometodejska” itp. od pojęcia Slawii i definiując samodzielne kategorie *Cyrillianitas* i *Latinitas* udałoby się w nich zawrzeć aksjologiczną wizję słowiańskiej kultury jako pomostu i przestrzeni dialogu między zachodnim i wschodnim kręgiem kultury europejskiej.

Z dwóch proponowanych przez nas kategorii *Cyrillianitas* i *Latinitas*, to drugie pojęcie funkcjonuje już w dyskursie naukowym i zostało, jak się zdaje, zaakceptowane także na gruncie slawistyki. Przypomnijmy tu chociażby artykuł R. Picchio z roku 1995 *Latinitas Slavicae Romanae* (Picchio 1995: 11-18. Por. także Mikołajczak 2000: 27-36). Pojęcie to nie jest jednak jednolicie definiowane i rozmaicie bywa rozumiane. Sam Picchio uważa *Latinitas* przede wszystkim za dziedzictwo tradycji rzymskiej świadomie aktualizowane w kulturze europejskiej. Wydaje się wszelako, że większy nacisk należałoby położyć tu na łacińskość pojmowaną bardziej w aspekcie językowym, rozumianym już to jako narzędzie, już to jako znak identyfikacji. Znamienne jest, że *Latinitas* nie pojawia się jako termin w słownikach łaciny klasycznej, a notują ją słowniki łaciny średniowiecznej i kościelnej. Wynika to z faktu, że w pierwotnym swym znaczeniu słowo to oznacza “czyste wyrażenie łacińskie, poprawną mowę łacińską” (por. Plezia 1982: 1275), a więc normę, która wraz z oddalaniem się od epoki klasycznej staje się pewnym ideałem, którego należy poszukiwać jako wartości w zmienionym obliczu świata. Pojęcie to nabiera z czasem szerszego znacze-

⁴ “L’Osservatore Romano”, 3.12.1990.

nia, obejmując także literaturę łacińską i prawo łacińskie. Janusz Sondel w swym “Słowniku łacińsko-polskim dla prawników i historyków” (Sondel 1997) precyzuje np. to ostatnie rozumienie *Latinitatis*, odnosząc je do terminu używanego w *Kodeksie Justyniana* dla określenia stanowiska prawnego tzw. *Latini Iuniani*. Wskazuje to na możliwość rozszerzenia pola semantycznego *Latinitatis* na wartości, normy, instytucje i sposoby myślenia, do których kolejne pokolenia danej społeczności przywiązują podstawowe znaczenie. Zmiana ta potwierdza tezę, że kategoria łacińskości może być traktowana również jako znak identyfikacji cywilizacyjnej, kulturowej i religijnej na gruncie języka.

Cyrillianitas byłaby w tym kontekście kategorią paralelną do *Latinitas*, choć jej semantyka wyrasta z innych zgoła korzeni i niekoniecznie jest całkiem zbieżna w swej warstwie pragmatycznej z wyeksplikowanym wyżej pojęciem łacińskości. W swej etymologii nawiązuje ona do terminu *Slavia Cyrillo-Methodiana* Martiego, który, jak już wspomnieliśmy, zaproponował go na określenie najstarszej fazy słowiańskiego chrześcijaństwa sprzed okresu schizmy i ostatecznego rozejścia się dróg Rzymu i Konstantynopola. Pojęcie *Cyrillianitas*, jakie chcemy zaproponować, nie odnosiłoby się jednak li tylko do tego okresu, lecz obejmowałoby swym zasięgiem także zjawiska późniejsze, definiując *logos* i *ethos* kultury wyrosłej z duchowego zasiewu Braci Sołuńskich. Zaakcentowanie w nim imienia Cyryla z pominięciem Metodego wynika nie tylko z ekonomii języka i pragnienia dostosowania tego pojęcia do paralelnego *Latinitas*. *Cyrillianitas* koncentruje także uwagę na roli słowiańskich alfabetów: stworzonej przez Cyryla głagolicy i nazwanej jego imieniem cyrylicy, które były znakami identyfikacji całego cyrylometodiańskiego kręgu kulturowego. Podobnie jak *Latinitas*, także *Cyrillianitas* zawiera więc w sobie odniesienia do piśmiennictwa i języka, którego wzorcową postać stworzyli Bracia Sołuńscy. Poprzez tworzenie na tym gruncie wspólnoty kulturowej ze wszystkimi jej instytucjami i atrybutami, *Cyrillianitas* opisuje również pewną cywilizację, która według Braudela jest “przestrzenią, obszarem kulturowym, zbiorem kulturowych cech i zjawisk” (Braudel 1971: 296).

Tak zdefiniowane kategorie *Cyrillianitas* i *Latinitas* pozwalają wyodrębnić pewne konkretne przestrzenie kulturowe, ukształtowane przez odniesienie do wspólnoty językowej, już to cerkiewno-słowiańskiej, już to łacińskiej. W obu wypadkach owe języki, stanowiąc *linguae sacrae*, były swego rodzaju molekułami, wokół których wykrystalizował się – że użyjemy tu określenia Durkheima i Maussa – “rodzaj moralnego środowiska skupiającego pewną liczbę narodów, gdzie każda z narodowych kultur jest tylko szczególną formą całości” (Durkheim, Mauss 1971: 811). W tej perspektywie *Latinitas* i *Cyrillianitas* określane są nie tylko przez swe wzajemne odniesienia, lecz także poprzez odnoszenie się do nich poszczególnych kultur narodowych. Stwarza to możliwość śledzenia w czasie i przestrzeni cyrylliańskiej i łacińskiej wspólnoty ducha z jednej strony przekraczającej religijno-kościelne granice prawosławia i katolicyzmu, z drugiej zaś kształtującej specyficzną odrębność poszczególnych kultur lokalnych.

Istnienie cywilizacyjnej wspólnoty uformowanej przez *Latinitas* jest bardziej oczywiste niż trwanie duchowych więzi wytworzonych przez *Cyrillianitas*. Wynika to z faktu, że inna była funkcja łaciny w kręgu jej kulturowego oddziaływania w stosunku do roli

języka staro-cerkiewno-słowiańskiego w obrębie oddziaływania *Cyrillianitas*. Łacina nie była wszak tylko językiem kościoła i literatury, lecz już od średniowiecza rozbrzmiewała w salach wykładowych, sądach, była używana w dyplomacji i kontaktach międzynarodowych, tworząc świecką wspólnotę życia codziennego. Znajomość języka Rzymian umożliwia także bezpośredni dostęp do dziedzictwa antycznego, które – przeniesione przez średniowiecze – w dobie renesansu zostało zreinterpretowane w duchu nowożytnym. Dla humanistów łacina i greka były najdoskonalszym przejawem ludzkiego ducha – nie tylko skarbnicą pamięci, lecz także modelem obyczajów i cnót, uzupełniając w tym nauczanie kościoła. Według ludzi renesansu dzieła antycznych pisarzy zachowały bowiem w czystej i niezmienionej postaci najwyższą prawdę o świecie i człowieku (por. Mikołajczak 1998: 136). Powstała na tym gruncie humanistyczna wspólnota ducha i myśli wykształconych elit rozciągała się w wieku XVI i XVII od Sztokholmu po Dubrownik i od Lizbony po Kijów, wchodząc w związki z lokalnymi kulturami nacji romańskich, germańskich, słowiańskich, bałtyckich i ugrofińskich.

Wspólnota kulturowa *Cyrillianitas*, której istnienia nie sposób zaprzeczyć, ukształtowała się na zgoła innych zasadach. Graciotti trafnie zauważa, że “język cerkiewno-słowiański, nawet jeśli nie jest symbolem kultury całego świata ‘słowiańskiego prawosławia’, stanowi z pewnością jego część najbardziej znaczącą i jest w każdym razie elementem wspólnym i jednoczącym” (Graciotti 1998: 9). Jako czynnik wspólny i jednoczący język staro-cerkiewno-słowiański wraz z obu jego alfabetami, stworzony został głównie na potrzeby kościoła i religii. Chociaż powstała w nim bogata literatura cerkiewna i używany był w kancelariach władców, to jednak świecki zasięg jego użycia był ograniczony. Stworzony przez Braci Sołuńskich język, mimo iż powstał w celu przełożenia na mowę słowiańską greckiej Biblii i innych spisanych w grece tekstów religijnych i świeckich, to przecież nie stał się nosicielem myśli antycznej na podobieństwo łaciny. Działo się tak zapewne dlatego, że kultury poszczególnych słowiańskich nacji konsolidowały się w dużej mierze w opozycji do Bizancjum. W przeciwieństwie do łaciny język staro-cerkiewno-słowiański nie doświadczył też oczyszczającej metamorfozy pod wpływem prądów renesansu. O ile więc humaniści dokonali rekonstrukcji łaciny w jej klasycznej formie, o tyle staro-cerkiewno-słowiański z czasem coraz bardziej nasycił się elementami języków ludowych rozbrzmiewających w różnych częściach Słowiańszczyzny. Próby rafinacji cerkiewszczyzny – takie jak XIV-wieczna reforma bułgarskiego patriarchy Eutymysza – nie przyniosły oczekiwanych rezultatów, stąd dziś mówimy raczej o jej różnych redakcjach lokalnych (np. redakcji ruskiej, czy serbskiej).

Tak zarysowane kategorie *Latinitas* i *Cyrillianitas* pozwalają uniknąć zdeformowanej perspektywy, którą narzucają określenia akcentujące jedynie wybrane determinaty kultury – konfesyjne, etniczne, czy instytucjonalne. Jeśli bowiem, w myśl powyższych rozważań, wspólnotę duchową wytwarzaną w kręgu oddziaływania łaciny i staro-cerkiewno-słowiańskiego uznamy za wartości aksjologiczne, to dostrzeżemy nie tylko ich chrześcijańską jedność przekraczającą obszary katolicyzmu i prawosławia, Slavii zachodniej i wschodniej, lecz także zauważymy w tej jedności różnorodność lokalnych tradycji (*Latinitatis* polskiej, czeskiej, chorwackiej itd. oraz *Cyrillianitatis* ruskiej, bułgarskiej, serbskiej itd.). W tym

sensie w określeniach *Latinitas* i *Cyrillianitas* objawia się zasadnicza tożsamość cywilizacji europejskiej w jej wewnętrznym uporządkowaniu, które nie jest pluralizmem, a więc chaosem lokalnych tradycji, lecz dualizmem dwóch dusz ożywiających wielość odrębnych kultur narodowych.

Wizja ta pozwala odejść zarówno od konfrontacyjnych nacechowań takich określeń jak *Slavia Latina* i *Slavia Orthodoxa*, wyolbrzymiających rywalizację między zachodnim i wschodnim kręgiem cywilizacyjnym, jak i uniknąć traktowania obu wspólnot w ich wewnętrznym zróżnicowaniu jako prostych relacji wzajemnych stosunków centrum i peryferii. Narysowana według tak pomyślanej siatki mapa, ilustrująca proces formowania się i trwania wspólnot *Latinitas* i *Cyrillianitas* nie będzie więc jedynie dwubarwna, z ostro zaznaczonymi granicami obu obszarów i co najwyżej zmienną intensywnością barw, najbardziej nasyconych w centrum i blednącym ku peryferiom. Należy raczej użyć przy jej sporządzaniu kolorów podstawowych, oznaczających lokalne tradycje, oraz barw pochodnych w miejscach przenikania się *Latinitas* i *Cyrillianitas*.

Mapa taka pozwala dostrzec na obszarze Słowiańszczyzny zjawiska zarówno wspólne dla całego Zachodu, jak i specyficzne, wynikające z wchodzenia tu tradycji łacińskiej w skomplikowane związki z dziedzictwem cyryliańskim. Przykładowo, recepcja łacińskiego alfabetu, jaka dokonała się na ziemiach polskich po przyjęciu przez Mieszka I chrztu w obrządku zachodnim nie przekreśliła podejmowania prób przyswojenia w Gnieźnie także cyrylicy. Na dwadzieścia kilka znanych egzemplarzy monet bitych przez Bolesława Chrobrego około dziesięciu nosi właśnie cyrylickie inskrypcje. Jako jedyne we wczesnośredniowiecznej Polsce przekazały one niezniekształcony zapis Bolesławowego imienia. Z późniejszych czasów mamy udokumentowaną obecność na ziemiach polskich także głagolicy. W 1380 r. książę śląski Konrad II ufundował głagolicki klasztor w Oleśnicy, a dziesięć lat później królowa Jadwiga i Władysław Jagiełło założyły podobny klasztor pod wezwaniem św. Krzyża w Krakowie. Trwała okazała się obecność głagolicy nad Adriatykiem. Jako narodowe pismo chorwackie przetrwała tam do połowy XIX w, a jako pismo liturgiczne diecezji przymorskich na Istrii i Krku – do II połowy wieku XX.

Przekraczanie granic kulturowych dokonywało się zresztą w przestrzeni *Cyrillianitas* i *Latinitas* nie tylko poprzez współobecność głagolicy, cyrylicy i alfabetu łacińskiego, lecz także w sferze religijnej. W mediewistyce ciągle dyskutowany jest sens zagadkowego zdania z listu napisanego w XI w. przez księżną lotaryńską Matyldę do Mieszka II: "Któż dla chwały Bożej tyle połączył języków? Gdy we własnym i w łacińskim języku mogłeś godnie czcić Boga, nie dość ci tego było, grecki nadto dodać chciałeś". Według jednych badaczy miałoby ono sugerować znajomość przez polskiego władcę grecki, wszelako w świetle najnowszych badań Berschina nad znajomością tego języka w średniowiecznej Europie wydaje się to mało prawdopodobne. Być może więc rację mają ci, którzy upatrują w słowach Matyldy aluzji do pluralizmu obrządków, w których Mieszko II nakazywał "chwalić Boga". Jeśli nawet ta druga hipoteza jest trudna do udowodnienia, to przecież w późniejszych wiekach tradycja *Cyrillianitas* na ziemiach Rzeczypospolitej wzbogaciła się o ekumeniczne doświadczenie unii brzeskiej z 1596 r. Chociaż częściowa latynizacja objęła z czasem w

Kościele unickim liturgię, obrzędy, instytucje i struktury organizacyjne, a nawet nazewnictwo, to przecież duchowość unicka pozostała cyryliańska. Świadczy o tym chociażby samodzielna hymnografia unicka, której początkiem jest powstanie cerkiewno-słowiańskiego oficjum ku czci arcybiskupa Jozafata Kuncewicza. Analizując je A. Naumow zwrócił uwagę na ich organiczny związek z tradycją bizantyjsko-słowiańską podkreślając, że “pierwsze powstały podstawowe hymny święta – troparion i kontakion” (Naumow 1994: 339).

Cyrillianitas pojmowana jako wspólnotowa wartość przekraczała także granice etniczne Słowiańszczyzny. Na górze Athos stała się istotnym składnikiem monastycznej tradycji Kościoła wschodniego, stanowiąc duchową osnowę wzniesionych tam klasztorów słowiańskich: rosyjskiego pod wezwaniem św. Pantelejmona, serbskiego Chilandaru i bułgarskiego Zografu. Odrębność słowiańskiej tradycji, zaznaczająca się w tym miejscu co najmniej od wieku X, natrafiła jednak na opór ortodoksji greckiej, niechętniej cyryliańskiej specyfice. Także i dzisiaj władze greckie stosują różne utrudnienia wobec prawosławnych pielgrzymów z krajów słowiańskich oraz uzależniają przyjmowanie nowicjuszy z Serbii, Rosji i Bułgarii od zgody ekumenicznego patriarchatu w Istambule, która nie jest wymagana w przypadku Greków. Spory tego rodzaju dowodzą, iż błędne jest utożsamianie ortodoksji z *Cyrillianitas*, a tym bardziej niewłaściwe postrzeganie problematyki cyryliańskiej w kategoriach li tylko *Slaviae Latinae* i *Slaviae Orthodoxae*. Także na ziemiach rumuńskich *Cyrillianitas* przekroczyła etniczną granicę Słowiańszczyzny. Na obszarach Wołoszczyzny i Mołdawii aż do XVII w. cerkiewszczyzna i cyrylica funkcjonowały jako język i alfabet kancelarii książęcych. Pokrewne zjawisko obserwujemy na Litwie, gdzie w okresie XIV-XVII w. piśmiennym językiem Wielkiego Księstwa Litewskiego był dialekt zachodnioruski, zatem w cyrylicy zostały napisane najważniejsze dzieła określające polityczny i prawny status państwa: *Latopis Wielkiego księstwa Litewskiego i Żmudzkiego*, *Metryka Litewska* i *Statuty Litewskie*.

Obecność wątku cyryliańskiego w łacińskiej osnowie Zachodu wskazuje na wartość wspólnoty duchowej, wytwarzającej jedność nieciągłą w przestrzeni, zasadzającą się na tożsamości kulturowej zakorzenionej w języku i słowie. Czy można w podobny sposób ukazać przenikanie tradycji *Latinitas* w kulturowy obszar *Cyrillianitas*? Wszak korzenie łacińskiej wspólnoty Zachodu, jak wskazaliśmy wyżej, były zgoła inne niż natura słowiańskiego chrześcijaństwa. Duchowa przestrzeń *Latinitas*, choć tożsama w swym wymiarze aksjologicznym, pozostawała niejednolita w sferze kontaktów z *Cyrillianitas*. Na poszczególnych obszarach geograficznych Europy *Latinitas* w różny sposób wchodziła w związki z kulturą kręgu cyryliańskiego. Zasadniczo różniły się ich wzajemne relacje na ziemiach Europy Środkowej i Wschodniej od związków wytwarzających się na Bałkanach.

Na obszarach Europy Środkowej i Wschodniej *Latinitas* – jak zauważa Jerzy Axer – “stając się, w różnym stopniu i rytmie, częstką tożsamości narodów tego regionu, stawała się zarazem czynnikiem nieciągłości raczej niż ciągłości” (Axer 1995: 85). Wynikało to z faktu, że kultura humanistyczna przyczyniała się do rozwoju języków rodzimych i powstawania literatur narodowych w większym stopniu niż *Cyrillianitas*, która na obszarach Słowiańszczyzny proces ten raczej hamowała niż stymulowała. O ile jednak na Zachodzie humanistyczna łacina, jako czynnik w powyższym sensie dezintegrujący, nie przyczyniała

się jednak do budowania murów granicznych zwróconych przeciwko sąsiadom, o tyle w Europie Środkowej i Wschodniej była znakiem odrębności, wyrastającej w dużej mierze z idei *antemurale christianitatis*.

Chociaż pojęcie “przedmurza” narodziło się w następstwie zagrożenia wspólnoty chrześcijańskiej przez potęgę muzułmańską, to jednak w XV-XVII w. zwracało się ono w świadomości łacińskiego Zachodu także, jak zauważa J. Tazbir, przeciwko wyznawcom prawosławia (Tazbir 1971: 64). Już Zygmunt August podkreślał, że Polska nie “jednego Turka ma za nieprzyjaciela ale wiele inszych *gentes ferocissimos* [...] i jest jako *propugnaculum interioris Europae*” (cyt. za Tazbir 1971: *ibidem*). Pojęcie *antemurale christianitatis* odnoszono zresztą w różnym czasie nie tylko do Rzeczypospolitej, ale także do Węgier, Austrii i Wenecji, a więc państw pozostających w kręgu *Latinitatis*. “Nawet jeśli pewne elementy kultury łacińskiej – pisze J. Axer – sięgały dużo dalej na wschód niż granice Rzeczypospolitej, aż tam gdzie wznoszą się mury Trzeciego Rzymu, Moskwy, to w pojęciu walczących nacji łacina była tylko po jednej – polskiej stronie” (Axer 1995: 86-87). Trudno więc mówić o wspólnotowym oddziaływaniu języka łacińskiego w kontekście jego używania np. w kancelarii hetmanów zaporoskich, gdzie był on jedynie narzędziem kontaktów międzynarodowych i korespondencji dyplomatycznej.

Zgoła inna była, jak się wydaje, sytuacja na Bałkanach, gdzie pansłowiańska, panchrześcijańska i paneuropejska idea Braci Sołuńskich, zapuściwszy głęboko korzenie, stała się znakiem identyfikacji zamieszkujących te tereny słowiańskich nacji. Ten archetypiczny charakter cyrylińskiej duchowości sprzyjał samookreślaniu się kultur lokalnych nie w konfrontacji z *Latinitas*, lecz w ugruntowywaniu swej tożsamości (i jeśli już w opozycji do kogoś i czegoś, to raczej do Bizancjum i Greków). Obecność korzeni łacińskich na Bałkanach, sięgająca istnienia na tym obszarze władzy Imperium Rzymskiego, nie pozostała bez wpływu na kulturę Słowian przybyłych na te tereny już po upadku zachodniego cesarstwa. Przykładem może być leksyka bułgarska dotycząca związków rodowych – w wyrazach *kum*, *kuma* pobrzmiewa echo łacińskiego *compater*, *commater*, a brat matki, lub w ogóle rodzina ze strony matki w wielu regionach określane bywają jako *avankulat*, co ma związek z łac. *avunculus*. Nie jest też prawdą – co sugeruje Graciotti – jakoby w okresie przed dominacją ottomańską w Bułgarii brak było oznak otwarcia na krąg *Latinitatis* (Graciotti 1998: 4-5). Na podstawie niektórych cerkiewnych dzieł z końca X i początków XI w. można bowiem wnioskować, że car Samuel (997-1014) koronę otrzymał nie z Konstantynopola, lecz z Rzymu. Potwierdzeniem tego jest list list cara Kałojana (1197-1207), w którym pisze on do papieża Innocentego III, że według posiadanych przezeń latopisów jego poprzednicy: Symeon, Piotr i Samuel, koronowali się za zgodą papieży⁵. Także w XIX w. tożsamość Bułgarów nie potwierdzała się w akcentowaniu ich związku z prawosławiem greckim, lecz przeciwnie – walka o ustanowienie bułgarskiego egzarchatu prowadzona była pod hasłem wyzwolenia z fanariockiej niewoli greckiego patriarchatu.

⁵ Szerzej na ten temat w: Andreev, Lalkov 1996: 121-128.

Przykłady te pokazują, że na Bałkanach możliwa była swobodniejsza niż w Europie Środkowej i Wschodniej dyfuzja *Latinitatis* na obszary kultury cyryliańskiej. Jeszcze wyraźniejszym potwierdzeniem tego jest przekraczanie granic stricte wyznaniowych, o czym świadczy fenomen bułgarskich paulicjan. Jako członkowie sekty manichejskiej, przesiedleni we wczesnym średniowieczu na tereny Bułgarii, znaleźli się z czasem w kręgu oddziaływania *Latinitas*, w XVII w. tworząc katolicką enklawę pośród prawosławnego otoczenia. W swoim piśmiennictwie posługiwali się oni językiem łacińskim lub słowiańskim narzeczem nazywanym przez nich samych *nostra lingua*, którego istotny komponent, prócz dialektów słowiańskich, stanowiło słownictwo łacińskie. Wykorzystywali nawet alfabet łaciński, próbując zaadaptować go dla potrzeb zapisu swego narzecza.

Podobne zjawisko otwarcia na krąg *Latinitas* obserwujemy również w Serbii, której kulturę do pewnego momentu można wręcz nazwać “duchowością na rozdrożu”. Jedna z tych dróg, wychodząca z Raszki, prowadziła ku Bizancjum, druga, z Duklji i Zety, kierowała się ku światu łacińskiemu wraz z diecezjami katolickimi Baru, Kotoru i Trebinja. W XVII w. doprowadziła ona do aktu zjednoczenia patriarchatu Pecia ze Stolicą Apostolską. Dobre kontakty Serbów z Rzymem skończyły się dopiero pod panowaniem Habsburgów, gdy w stosunkach między kręgiem *Latinitas* i *Cyrillianitas* dominującą rolę zaczęły odgrywać kwestie *stricte* polityczne. Zjawisko ostrego przeciwstawiania katolicyzmu prawosławnemu światu jest więc na tym obszarze stosunkowo świeżej daty i nie powinno przesłaniać toczącego się tu od wieków międzykulturowego dialogu.

Wydaje się w ogóle, że polityczna perspektywa w analizowaniu zjawisk zakorzenionych w kulturowych archetypach jest głęboko fałszywa. Jest to szczególnie widoczne w przypadku Rosji, gdzie triumf prawosławia w końcu XV i w XVI w. nastąpił dokładnie w momencie, kiedy stało się ono narzędziem polityki Iwana Groźnego i jego następców (idea “trzeciego Rzymu”). Podobnie, fizyczna bliskość świata katolickiego, poczynając od XVIII w. doprowadziła w Serbii do stworzenia nowej świadomości prawosławnej, która, odkrywając w Rosji wielką ojczyznę duchową, określiła się w politycznej opozycji do *Latinitas* Zachodu. Dlatego ważne jest by, poszukując formuł historiozoficznych opisujących realia kulturowe, odwoływać się raczej do aksjologicznie pojmowanych kategorii wspólnotowych, niż określić delimitujących z obszaru politycznie nacechowanego profanum.

Zaproponowane przez nas kategorie *Latinitas* i *Cyrillianitas* nie starają się objąć etykietą całego świata europejskiej duchowości, wypełniającej przestrzeń wschodniej i zachodniej tradycji. Żadna zresztą tego rodzaju formuła w swym modelowych charakterze nie jest w stanie wyczerpać bogactwa rzeczywistości historycznej. Rozszerzając jednak oddziaływanie wspólnotowego archetypu chrześcijaństwa na całość kultury europejskiej, bez dzielenia jej na części, dostrzeżemy szczególną przestrzeń dialogu wpisaną w *ethos* i *logos* Słowiańszczyzny. Jan Paweł II, wspominając dzieło Braci Sołuńskich, powiada: “Dla nas, ludzi współczesnych, ich apostołat ma [...] wymowę wezwania ekumenicznego: wezwania do odbudowy, w pokoju pojednania, tej jedności, która po czasach Cyryla i Metodego została poważnie naruszona; w pierwszym rzędzie jedności między Wschodem a Zachodem” (*Slavorum Apostoli*, 13).

Bibliografia

- Andreev, Lalkov 1996: J. Andreev, M. Lalkov, *Bългарските чанове и care*, Veliko Tărnovo 1996.
- Axer 1995: J. Axer, *Latinitas w historii i pamięci historycznej Europy Środkowo-Wschodniej*, w: J. Axera (pod red.), *Między Slavia Latina i Slavia Orthodoxa*, Warszawa 1995 (= "Łacina w Polsce", 1-2), s. 81-89.
- Braudel 1971: F. Braudel, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa 1971.
- Durkheim, Mauss 1971: E. Durkheim, M. Mauss, *Note on the Nation of civilization*, "Social Research", XXXVIII, 1971, s. 808-813.
- Graciotti 1998: S. Graciotti, *Le due Slavie: Problemi di terminologia e problemi di idee*, "Ricerche Slavistiche", XLV, 1998, s. 5-86.
- Mikołajczak 1998: A.W. Mikołajczak, *Łacina w kulturze polskiej*, Wrocław 1998.
- Mikołajczak 2000: A.W. Mikołajczak, *Latinitas polska w uniwersum kultury europejskiej*, w: A.W. Mikołajczak, L. Mrozwicz (pod red.), *Poszukiwanie Europy. Zjazd Gnieźnieński a idea zjednoczonej Europy*, Poznań 2000 (= "Studia Europaea", 1), s. 27-36.
- Naumow 1994: A. Naumow, *Cerkiewnosłowiańska hymnografia unitów*, w: R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński (pod red.), *Unia brzeska – geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, Kraków 1994, s. 337-344.
- Plezia 1982: M. Plezia (pod red.), *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, V/8(42), Wrocław 1982.
- Picchio 1995: R. Picchio, *Latinitas Slaviae Romanae*, w: J. Axer (pod red.), *Między Slavia Latina i Slavia Orthodoxa*, Warszawa 1995 (= "Łacina w Polsce", 1-2), s. 11-18.
- Sondel 1997: J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 1997.
- Tazbir 1971: J. Tazbir, *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII w.*, Wrocław 1971.

Abstract

Aleksander Wojciech Mikołajczak

Latinitas i Cyrillianitas. *In Search of the Soul of Europe*

This article illustrates the axiological-conceptual categories of *Cyrillianitas* and *Latinitas*, devised by the author in order to systematize the multiform and multilingual cultural legacy of the Slavic countries. Mikołajczak recalls the main interpretative categories of the Slavic cultural-historical legacy (*Slavia Latina*, *Slavia Orthodoxa*, *Slavia Orientalis*, *Slavia Occidentalis*, *Slavia Romana*, *Slavia Christiana*, *Slavia Cyrillo-Methodiana*): in the author's opinion, the Cyrillo-Methodian tradition shows the inadequacy of the categorizing formulas that interpret culture only from the point of view of single confessional, ethnic or institutional determinants. According to Mikołajczak, it would be more appropriate to single out categories which, without claiming to embrace all the wealth of historical reality, may integrally bring together both, the cultural and the religious levels of that experience, and at the same time may take their distance from the model of the two opposed *Slaviae*. Such categories instead should take the point of view of the Cyrillo-Methodian *oecumene* as their own in order to find what unites the Slavic countries and binds them to Europe. Mikołajczak formulates these two categories as *Latinitas* and *Cyrillianitas*. While the former is not new in scholarly literature, the latter is understood by the author to include not only the most ancient experience of Slavic Christianity before the schism and the definitive divergence of Rome and Constantinople, but also all the subsequent phenomena that define the *logos* and the *ethos* of the culture that has developed from the seeds sown by the two brothers from Thessaloniki.

Keywords

Latinitas; Cyrillianitas; Cyrillo-Methodian Tradition; Cultural and Religious Communities.