

Izabela Lis-Wielgosz

Poznań

Staroserbska kultura w kategoriach *Latinitas* i *Cyrillianitas*

Słowa kluczowe: staroserbska kultura, Latinitas, Cyrillianitas, Slavia, tradycja, język, literatura

Wypracowane i od dawna istniejące w obiegu naukowym definicje, terminy, pojęcia mające na celu czy to całościowy, czy szczegółowy opis europejskiej i słowiańskiej przestrzeni kulturowej, są tyleż użyteczne w swej funkcji porządkującej, ileż uogólniające w kategoryzacjach i schematyzacjach. Refleksję na temat tożsamościowych fundamentów słowiańskiej Europy, kształtujących ją cywilizacyjnych paradygmatów, budują wprowadzone i utrwalone dychotomiczne konstrukcje typu: *Slavia Romana/Slavia Latina* a *Slavia Orthodoxa*, *Slavia łacińska* a *prawosławna*, *Slavia zachodnia* a *wschodnia*; jednolite typu: *Slavia Christiana*, *Slavia Cyrillo-Methodiana* czy *Slavia grecka*; oraz ściśle z nimi sprzęgnięte kategorie: *Latinitas* i *Cyrillianitas*.

Pomimo iż wszystkie one są rodzajem generalizujących form deskrypcyjnych, stygmatyzujących rzeczywistość etykiet, to ich wartość ujawnia oferta czasoprzestrzennego uporządkowania idei, fenomenów i procesów kulturowych w pewne całości, modele definiujące, a zatem te „nie tylko nazywają pewne obszary europejskiej przestrzeni kulturowej, lecz zarazem – poprzez swe semantyczne nacechowanie – tworzą rodzaj map, tyleż odwzorowujących cywilizacyjną złożoność, co ją upraszczających” [Mikołajczak, Walczak-Mikołajczakowa 2003, 178].

Rozważania na temat tożsamości Słowiańszczyzny w ramach tych terminologicznych modeli zwykle zawierają podstawowy dwudzielny schemat

odzwierciedlający podział słowiańskiej Europy na dwie wielkie przestrzenie kulturowe, kręgi cywilizacyjne – zachodni i wschodni. Przy czym oba te obszary jednocześnie są tu ujmowane konfrontatywnie w pewnej dwoistości oraz paralelnie w nieco mechanicznym układzie symetrycznym, oczywiście wraz z uwypukleniem ich specyficznych cech, wyznaczających je tradycji – łacińskiej i greckiej oraz kryteriów przede wszystkim etniczno-językowego, konfesyjnego i instytucjonalnego. Jednak problem tkwi w odmienności ich funkcji i znaczenia w obu przestrzeniach kulturowych, czego zresztą dotyczył naukowy spór Riccardo Picchia i Sante Graciotiego o definiowanie i zestawianie kategorii konstytuujących pojęcia: *Slavia Romana/Slavia Latina – Slavia Orthodoxa, Slavia zachodnia – Slavia wschodnia* [vide: Gracioti 1998; Picchio 1999; Garzaniti 2007].

Obok tych parzystych terminów wskazujących na genetyczne i typologiczne związki Słowiańszczyzny z dwoma kręgami, zachodnią i wschodnią częścią Europy, pojawiły się również pojedyncze określenia, takie jak *Slavia Christiana, Slavia Cyrillo-Methodiana, Świat grecko-słowiański* [*эпеко-славянский мир*], odwołujące się do wczesnej fazy słowiańskiego chrześcijaństwa, rozwoju duchowości na gruncie tradycji cyrylometodejskiej, znaczenia tej tradycji i języka literackiego w aspekcie słowiańskiej wzajemności oraz jedności całej prawosławnej ekumeny [vide: Живов 1992; Живов 2002; Marti 1988; Толстой 1997; Толстой 1988]. W granicach długotrwałej refleksji naukowej owocującej tego rodzaju modelami definiującymi słowiańską rzeczywistość i tożsamość kulturową, powstały budzące równie wiele wątpliwości, niejednolite interpretacyjnie, lecz nieco jednak ukonkretniające opis kategorie – *Latinitas Slaviae Romanae* i *Cyrillianitas*.

Ogólnie rzecz ujmując, pierwsza ma określać wspólnotę językową rzymskiego chrześcijaństwa, słowiański model kultury wyrosły na gruncie tradycji łacińskiej [Picchio 1995, 13–14], druga zaś paralelnie do niej, mimo iż semantycznie odmienna, ma charakteryzować wspólnotę kulturową obejmując nie tylko wczesną fazę cyrylometodejską, ale „także zjawiska późniejsze, definiując logos i etos kultury wyrosłej z duchowego zasiewu Braci Sołuńskich” [Mikołajczak, Walczak-Mikołajczakowa 2003, 185]. Przy znacznej różnicy i niemożności zestawienia, u podstaw tych dwu kategorii leży te same konstytutywne kryteria – etniczno-językowe, konfesyjne i instytucjonalne, co oczywiście nadal nie umożliwia komparatywnego ujęcia, choć rysuje pewną perspektywę oglądu analogicznie zachodzących na obszarach obu Slavii procesów kulturowych. Obie kategorie posiadają potencjał aksjologiczny, który mogłoby znacznie rozwinąć postulowane wyjście poza model dwóch Slavii, oddzielenie od wartościujących je określeń, a samodzielne ich definiowanie w efekcie doprowadzić do zawarcia w nich właśnie aksjologicznej wizji sło-

wiańskiej kultury, rozumienia jej „jako pomostu i przestrzeni dialogu między zachodnim i wschodnim kręgiem kultury europejskiej” [Mikołajczak, Walczak-Mikołajczakowa 2003, 182]. Naturalnie wypada się z tą optymistyczną koncepcją zgodzić, jednak z pewną ostrożnością, bo rzeczywistość historyczna, polityczna, eklezjalna przynosi wspólnotom słowiańskim zgoła odmienne doświadczenia. Postulat dialogu i odwołanie do jedności jest „jednym z pięknych mitów europejskiej kultury chrześcijańskiej, tyleż fałszywym w odniesieniu do przeszłości, co utopijnym w perspektywie wcale nawet nie najbliższej przyszłości” [Naumow 2012, 87; vide: Naumow 2000].

Wyrażająca cyrylometodejski zamysł metafora mostu, bezkolizyjnego łącznika wartości, tradycji Zachodu i Wschodu, jest dość charakterystyczna dla obszaru Słowiańszczyzny południowej, jednak przede wszystkim jako składowa autodefinicji poszczególnych kultur narodowych, jako autoafirmująca deklaracja wyodrębniającej cechy podwójnej przynależności mającej dowodzić specjalnej pozycji na tle pozostałych, czego wyrazistym przykładem jest tradycja głagolicka instrumentalizowana raz to jako nadrzędna, raz to podrzędna w kulturze chorwackiej [Толстой 1997, 18]¹. Słowiańskie kultury prawosławne nie są w prostej linii kontynuacją zasiewu-zamyśłu Braci Soluńskich w tym sensie, że nie jawią się jako idealna przestrzeń dialogu i wymiany wartości, lecz nader często determinuje je ostra przynależność i nie-przynależność do kręgu cywilizacyjnego, jego tradycji, instytucji i atrybutów.

Zatem pojęcie *Cyrillianitas*, które ma określać ukształtowane w sferze bizantyńskich wpływów, współtworzące bizantyńsko-słowiańską wspólnotę, tworzące *Slaviae Orthodoxae* systemy kulturowe, należałoby odnosić wyłącznie do adaptacji tradycji cyrylometodejskiej w jej podstawowych elementach, to jest języku i alfabetach [vide: Mikołajczak, Walczak-Mikołajczakowa 2003, 185]. W tym zakresie należy mówić, co zresztą zostało już wyeksponowane, przede wszystkim o językowej roli tej tradycji w historii słowiańskiego piśmiennictwa [Толстой 1963, 31], która nie stanowiąc symbolu całej prawosławnej przecież ekumeny i kultury, jest znakiem rozpoznawczym jej znaczącej części, wspólnym i jednoczącym ją elementem [Graciotti 1998, 9]. Starosłowiańska wspólnota językowa nie oznacza tu cywilizacyjnej i kulturowej jedności, bo każdy z systemów jest odmienny w rozwoju, kształcie, modelowości. Tradycja cyrylometodejska, posiadając walor kulturotwórczy, z jednej strony w podstawowym zakresie stanowi o ich komunikacyjnym powiązaniu i podobieństwie, z drugiej zaś jej różnie w tych

¹ Przynależność chorwackich *glagoljaszy* do obu *Slavii*, nie oznacza podporządkowania konfesyjnego i instytucjonalnego, lecz wyraża się jako szczególne ich połączenie.

przestrzeniach przebiegająca adaptacja, późniejsze pochodne i niepochodne fenomeny oraz mechanizmy decydują o ich etnonarodowej, politycznej, kościelnej, kulturowej odrębności. Pojęcie to wydaje się też nie ogarniać całości zjawisk, a przede wszystkim dalszych procesów, jakie zachodzą w poszczególnych słowiańskich kulturach prawosławnych, a raczej tylko wskazywać na pewien początkowy etap ich wspólnego rozwoju. Taki sens niesie już określenie *Slavia Cyrillo-Methodiana* uwypuklając wczesną fazę przyswajania tradycji cyrylometodejskiej będącej rodzajem jednego gruntu dla wielu systemów kulturowych. Obrazowo rzecz ujmując ów grunt można by sobie wyobrazić jako żyzne pole, z którego wyrastają podobne uroda, lecz samodzielne i jednak odmienne od siebie pędy.

Przyjmując, że kategoria *Cyrrillianitas* oznacza pewną jedną wspólną cywilizację ze wszystkimi jej instytucjami i atrybutami [Mikołajczak, Walczak-Mikołajczakowa 2003, 185], to nasuwa się elementarne pytanie: jak traktować ją samą oraz składające się nań systemy kulturowe wobec cywilizacji wschodniochrześcijańskiej? Czy należy tu analogicznie do *Latinitas* widzieć tę relację w układzie centrum – peryferia? Czy należy myśleć o konfiguracji szkatułkowej? W przypadku *Latinitas* określającym wspólnotę językową i kulturową kształtowaną przez tradycję rzymską, łaciński światopogląd, język i literaturę w jednakowych gatunkach, formach i artystycznych strategiach, przy całej jego złożoności sprawa wydaje się mniej problematyczna, gdyż poszczególne systemy słowiańskie jawią się wprost jako elementy większej całości, jako zespół regionów o wspólnych cechach kulturalnych [Picchio 1995, 14]. Natomiast kategoria *Cyrrillianitas* opisująca pewną cywilizację tworzoną przez słowiańskie kultury prawosławne, wskazywałaby na dość skomplikowaną i zawiłą budowę, nie tyle jej własną rozumianą jako zbiór systemów o wspólnych cechach, lecz w odniesieniu do wschodniochrześcijańskiej jako całość w innej całości – jedną cywilizację w drugiej cywilizacji. To zaś czyniłoby ten układ nieco zawiłym, prowadziło do zaciemnienia relacji – komunikacji między mikro- i makro-modelem, a nawet do niebezpiecznej separacji jednej przestrzeni od drugiej. Co więcej słowiańskie kultury prawosławne tworząc starosłowiańską wspólnotę językową, pozostają lokalnymi wariantami wielkiego wzorca, nie cyrylometodejskiego, lecz bizantyńskiego w światopoglądzie, konstrukcjach ideowych, przede wszystkim zaś w systemie gatunkowym, odmianach i formach literackich [Толстой 1997, 21]. Systemy te przy wspólnym [w różnych redakcjach] języku liturgiczno-literackim i komunikacji tworząc „słowiański językowy świat” (*славянский языковый мир*) [Толстой 1963, 30], wspólnotę językową (*comunità linguistica*) [Picchio 1991, 32], są przede wszystkim greckie/ bizantyńskie w modelach kultury, co już zresztą dawno zostało wyeksponowane w kontekście nieade-

kwatności względem siebie takich pojęć, jak *Slavia grecka* i *Slavia łacińska*; „Greckość wschodniej Slavii ma inny charakter niż łacińskość Slavii zachodniej: ta jest łacińska także w języku, tamta jest grecka w modelach kultury” [Graciotti 1998, 11]. Może więc zamiast cywilizacji kategoria *Cyryllianitas* mogłaby stanowić znak językowo-literackiej wspólnoty, ponadnarodowego modelu komunikacji [Толстой 1988, 165–166], w literackich podstawach bizantyńskiego, zaś w języku słowiańskiego; „w przypadku *Slaviae orthodoxae* można mówić o literackim systemie, w którym «jednostki wyrazu» okazywały się funkcjonalnie zjednoczone za pomocą jedynej [choć bardzo giętkiego] narzędzia językowego” [Picchio 1999, 73]. Stąd warto podkreślać przede wszystkim wykształcenie się wspólnoty nie cywilizacyjnej, ale komunikacyjnej rozumianej jako językowo-literackie zachowania funkcjonalnie wspólne twórcom i użytkownikom tekstów w granicach tworzonego przez słowiańskie kultury prawosławne zbioru [vide: Graciotti 1998, 32]. Takie ujęcie przy zachowaniu specyfiki i pewnej niezależności językowej, literackiej *Slaviae Orthodoxae*, pozwalałoby nie wyodrębniać jej nad wyraz czy wręcz sztucznie wrywać z prawosławnego obszaru kulturowego [vide: Naumow 2011, 305–316; Naumow 2009; Stantchev 2007, 345–361].

Wydaje się, że kategoria *Cyryllianitas* powstała jako odpowiedź na *Latinitas*, czy też analogiczna do opisu łacińsko-słowiańskiej wspólnoty kulturowej, próba scharakteryzowania bizantyńsko-słowiańskiej. I choć nie przyjęto mechanicznie tych samych kryteriów – językowego, konfesyjnego, instytucjonalnego, a nawet postulowano wyjście ponad ich deformującą perspektywę, to nie przezwyciężono podobnych niejasności i płynności co w przypadku układu pojęć: *Slaviae Romanae/Slaviae Latinae* a *Slaviae Orthodoxae*. Jednak poza kilkoma wątpliwościami, ta w obszarze tego typu refleksji najmłodsza kategoria jest atrakcyjna przede wszystkim w wymiarze aksjologicznym oferując przezwyciężenie oraz odejście od konfrontacyjnych nacechowań i granic obu *Slavii*, dostrzeżenie ich jedności w wielości lokalnych tradycji [Mikołajczak, Walczak-Mikołajczakowa 2001, 16]. Nie sposób się do tej propozycji nie odnieść pozytywnie, jednak z zachowaniem pewnej rezerwy, bo jej dość ogólna podbudowa definicyjna wywołuje pytania o funkcjonalność, jednakową zastosowalność wobec wszystkich słowiańskich kultur prawosławnych.

Skonstruowany temat referatu sugerujący definiowanie staroserbskiej kultury w kategoriach *Latinitas* i *Cyryllianitas*, jest z jednej strony zasygnalizowaniem problemu niespójności, komplikacji w stosowaniu nie tylko jednego określenia, ale i całego terminologicznego repertuaru, spośród którego żadne pojęcie nie może stanowić jednoznacznej i wyłącznej sygnatury danego systemu kulturowego czy też zbioru systemów kulturowych; z drugiej

zaś szkicową próbą odniesienia, ramowego zastosowania ich w opisie konkretnego przypadku. Prezentację staroserbskiej kultury przy pomocy obu wspomnianych kategorii, można by przeprowadzić wskazując na jej status bycia *po między, wobec i ponad* kręgami cywilizacyjnymi, centrami i tradycjami kulturowymi.

W przypadku jej lokacji *po między*, to jest ona początkowo w dużej mierze uwarunkowana geopolitycznie, znajdując się na styku czy przecięciu wielkich kręgów, kultura ta rozwija się jednocześnie w dwóch tradycjach – łacińskiej i cyrylometodejskiej w Dukli, Zecie oraz bizantyńskiej i cyrylometodejskiej w Raszce. Najstarsze uchwytnie ślady serbskiego piśmiennictwa mają charakter wyraźnie zachodni – pierwsze znaczące zabytki powstały w łacinie, czego przykładem jest *Legenda o św. Trifunie czy Regnum Slavorum (Latopis popa Duklanina)*. Najwcześniejsze spisy, co podkreślają jedni badacze, zaświadczenia o silnie prozachodnim kierunku kultury serbskiej, zaś inni ze względu na ich niejednorodność typologiczną, genologiczną mówią o niestabilnej orientacji, czy nawet o swoistej „tulańce” między Wschodem i Zachodem, greckim i rzymskim Kościołem, bizantyńską i łacińską tradycją [Деретић 1977, 568]. Niewątpliwie uwiadczenia się tu wielki podział, przebiegająca przez serbski obszar kulturowy granica dwóch kręgów cywilizacyjnych, dodatkowo pogłębianą przez łacińskie ośrodki, takie jak Bar, Kotor czy Trebinje. W opinii niektórych badaczy ten silny wpływ łaciński mógł nawet powodować barierę dla coraz prężniej rozwijającego się w cyrylicy kształcie nurtu słowiańskiego, który z sąsiedniej Bułgarii przez jakiś czas nie mógł przedostać się na tereny serbskie [Leśny 1987, 96].

Wprawdzie już wcześniej wiele zabytków powstało w głągolicy, lecz ta ze względu na swój skomplikowany system [vide: Jagić 1868, 1–35], a przede wszystkim na coraz częstsze wykorzystywanie jej przez zetski ośrodek w celach propagandowych, staje się nieatrakcyjna dla aspirujących do zarządzania wszystkimi ziemiami władców raszkańskich. Sytuacja zaczęła się stopniowo zmieniać wraz z ustanowieniem biskupstwa w Rasie jurysdykcyjnie podległego Arcybiskupstwu Ochrydzkiemu i silnie związanego z Bizancjum². Wpływ tego prawosławnego ośrodka okazał się niezwykle znaczący dla dalszych losów serbskiej kultury, a jego intensyfikacja zbiegła się z potężnym oddziaływaniem Raszki ze Stefanem Nemanją na czele. Zachwiało to pozycją promowanego przez Zetę obok łacińskiego, głągolicznego alfabetu i powstającego w nim piśmiennictwa, bo zaczął być postrzegany jako

² Biskupstwo w Rasie jest wspomniane w *hrisovulji* cesarza Bazylego II z 1019 r.

narzędzie katolickiej propagandy i silnie spychany na kulturowy margines przez cyrylicę [Драгојловић 1974, 584; vide: Трифуновић 2001]. Czas poprzedzający rządy najbardziej znaczącej w serbskim średniowieczu dynastii można ujmować w kategoriach obecności obu wielkich tradycji, kiedy kultura funkcjonuje w równoległych nurtach, sytuje się *po między* w pewnej otwartości wobec dwóch obszarów kulturowych – zachodniego i wschodniego, a dodatkowo powoli adaptuje tradycję cyrylometodejską. Ten stan serbskiej kultury jest przez jednych nazywany „duchowością na rozdrożu” [Mikołajczak, Walczak-Mikołajczakowa 2003, 197], przez innych potem „ogniwem w wymianie duchowych wartości Wschodu i Zachodu”, specyficznie pojętym „złotym mostem” [Јеротић 1993, 11], co by oznaczało zarówno fazę określenia – wyboru orientacji, jak i budowania tej kultury przez łączenie dwóch, a nawet trzech tradycji. Czy wobec tego ówczesną przejściową sytuację mogłyby określać kategorie *Latinitas* i *Cyrillianitas*? Czy te mogą w pełni definiować ją jako świadomą aktualizację łacińskiego dziedzictwa i odwołanie do cyrylometodejskiej spuścizny? Wydaje się, że należałoby tu mówić jedynie o początkowym sytuowaniu się tej kultury *po między* Wschodem i Zachodem, nie zaś o jakimkolwiek odkryciu i rozwijaniu własnej tożsamości na gruncie czy to łacińskim, czy to greckim/bizantyńskim, czy też cyrylometodejskim. Tę wczesną fazę kształtowania się serbskiej kultury cechuje równoległość, współistnienie, ale także rywalizacja i ścieranie wpływów obu kręgów, a przykładem tej niejednoznacznej atmosfery jest w obszarze piśmiennictwa chociażby *Ewangeliarz Mirostawa* z ok. 1185 r. [vide: Деретић 1977, 568; Драгојловић 1974, 592]. W tym specyficznym stanie można także uchwycić załążek wykształconej potem serbskiej tożsamości *pogranicza* z jej warunkiem i najważniejszym wyznacznikiem – współistnieniem będącym „naturalnym polem nieustannej konfrontacji i konfliktu, tym ostrzejszego, im silniej społeczności pogranicza utożsamiają się z różnymi współ-obecnymi na jego obszarze centrami” [Dąbrowska-Partyka 2004, 37].

Kolejny etap rozwoju serbskiej kultury określany właściwym, samodzielny czy Nemanjiciowskim średniowieczem jest początkowo naznaczony swoistą dychotomią, współistnieniem kultur, modeli cywilizacyjnych, poszukiwaniem miejsca na etnokulturowej mapie Europy, które rychło zostaje odnalezione i wyrażone w probizantyńskiej orientacji, równie szybko zamienionej na serbską – własną narodową. Swoistym przypieczętowaniem wyboru, decyzji o przynależności do wschodniochrześcijańskiej ekumeny był powtórny po łacińskim, chrzest [zapewne bierzmowanie] założyciela dynastii w obrządku wschodnim właśnie [vide: Мандић 1990, 5–23], dalej koronacja pierwszego króla – najpierw w 1217 lub 1218 roku z rąk legata papieża Honoriusza III, a w 1220 roku powtórnie dokonana przez Sawę za zgodą greckie-

go patriarchy w obrzędzie bizantyńskim [vide: Оболенски 1991, 143–149]³. Rosnące w siłę państwo i uzyskanie w 1219 roku niezależności Cerkwi otworzyło drogę do wykształcenia się charakterystycznego homogenicznego modelu kultury, narodowego wariantu prawosławia – *svetosavljja*, specyficznie odrębnej serbskiej cywilizacji. A ta przy zachowaniu opozycyjności *wobec* Bizancjum, była budowana ściśle na jego wzorcach zarówno w sferze kultury czy sztuki, jak i prawa państwowego zespolonego z zasadą kościelnej ekonomii, czego przykładem jest zaadaptowana idea symfonii obu zwierzchności – państwowej i cerkiewnej, przekonstruowana w specyficznie serbską koncepcję *diarchii* regulującej stosunki wewnętrzne oraz relacje z wielkim centrum [vide: Gil 2005, 65–86]. Serbska Cerkiew już jako autokefaliczna nie tylko wyzwała się „z nieustannej tułaczki od Wschodu ku Zachodowi i od Zachodu ku Wschodowi”, ale poprzez swą organizację i oddziaływanie staje się istotnym czynnikiem rozwoju serbskiej państwowości i kultury [Грујић 1989, 19–20]. Warto dodać, że nie bez znaczenia było odwołanie się do tradycji cyrylomethodzkiej, a dokładnie wprowadzenie słowiańskiego języka do serbskiej Cerkwi i wykorzystanie przełożonych tekstów liturgicznych, co dawało perspektywę wyzwolenia się spod wpływu zarówno greckiego, jak i rzymskiego [Оболенски 1991, 156]. Można to oczywiście rozumieć jako rodzaj wejścia do wspólnoty *Cyrrillianitas* w sensie aksjologicznym, lecz można też widzieć w tym pragmatyczną politycznie decyzję prowadzącą do usamodzielnienia i zmanifestowania odrębności wobec zachodniej i wschodniej strony. W tym sensie nie ma tu mowy o łączeniu obu wielkich tradycji, lecz definiowaniu się w kategoriach niezależności, co wprawdzie mieściłoby się w zakresie wspomnianej kategorii, jednak oznaczającej nie cywilizację, a pewien model słowiańskiej odrębności językowo-liturgicznej, szybko też literackiej [vide: Толстой 1997, 22].

Rozwijająca się w języku starsłowiańskim [od końca XII wieku w lokalnej redakcji] serbska literatura wraz z innymi systemami – bułgarskim, macedońskim, ruskim składa się na ponadnarodowy model komunikacyjny, dla którego wzorcem był bizantyński system literatury. Przy czym wszystkie one – zwłaszcza południowosłowiańskie – sytuując się opozycyjnie *wobec* Bizancjum, twórczo czerpią z wielkiego wzorca, stając się swoistą jego odmianką pod względem gatunków, form literackich, ich poetyki, etyki i estetyki [Трифунувић 1994, 15; vide: Лихачев 1971; Станчев 1995].

³ Według źródeł łacińskich [głównie *Historii* Tomasza Archidiakona] Stefan przyjął koronę od papieża w 1217 lub 1218 r., według serbskich [przede wszystkim hagiograficznych – tekstów Domentijana i Teodosija] miało to mieć miejsce w 1220 r., co mogłoby wskazywać na przemilczenie pierwszej koronacji. D. Obolenski widzi w materiałach zachodnich większą wiarygodność.

W serbskim przypadku literatura głównie hagiograficzna i hymnograficzna jest najsilniejszym instrumentem budowania Nemanjiciowskiej ideologii cerkiewno-państwowej i to w odwołaniu do tradycji bizantyńskiej, nie cyrylometodejskiej, która zaadaptowana na poziomie języka i grafii, w zasadzie nie zaznacza się jakąś szczególną obecnością, a tym bardziej nie istnieje jako bezkolizyjny łącznik wartości Zachodu i Wschodu. Co więcej główni budownicy serbskiej tożsamości i kulturowego – narodowego światopoglądu: Sawa, Domentijan i Teodosije nie wykazywali postawy ekumenicznej w swym negatywnym stosunku wobec rzymskiego Kościoła i wiary katolickiej, nazywając ją „łacińską herezją” czy „złą herezją” [vide: Доментијан 1988; Теодосије 1988]. Takie nastawienie należałoby traktować jako niewyodrębniające się w obszarze prawosławnej ekumeny, która nieustannie się przecież eklezjalnie i konfesyjnie konfrontowała ze wspólnotą rzymskokatolicką, niosąc sztandar prawosławia w opozycji do „schizmatyckiego” Rzymu [Graciotti 1998, 11].

Warto dodać, że w tekstach hagiograficznych pojawia się takie określenie serbskiej ziemi jak „zachodnia ojczyzna”, a jej relacja wobec centrum jest wskazana za pomocą figury „wschodniego cesarza”, co może być odzwierciedleniem średniowiecznej świadomości geokulturowej – Serbia definiuje się jako zachodnia wobec Bizancjum, zaś wschodnia wobec Rzymu, gdzie zresztą uznawano zwierzchnictwo-opiekę cesarza bizantyńskiego nad Serbami czy w ogóle Słowianami [Андрејић 2009, 60]. To też mogło leć u podstaw współcześnie przypisywanej św. Sawie tezy zawartej w rzekomym liście do jakiegoś bliżej nieznanego biskupa czy igumena, wyrażonej słowami: „Wschód myślał, że jesteśmy Zachodem, a Zachód, że jesteśmy Wschodem... A my jesteśmy Serbami przez los przeznaczeni byśmy byli Wschodem na Zachodzie i Zachodem na Wschodzie, byśmy uznawali nad sobą tylko Niebieską Jerozolimę, a na ziemi nikogo” [Ж. Андрејић 2009, 60; vide: Петровић 1996, 101]. Można w tej manipulacji dostrzec autodefiniującą i autoafirmującą serbską kulturę oraz naród metaforę „mostu”, łączącą wartości i tradycje, a przez to wskazującą na ich szczególne miejsce i rolę w historii [vide: Гавриловић 1991, 26–27; Јеротић 1995, 42]. Przede wszystkim jednak można widzieć w tej koncepcji manifestację tożsamości, według której Serbia jawiąca się równocześnie jako Wschód i Zachód, nie znajduje się *pomiedzy*, lecz *ponad* nimi, co ma oznaczać jej samodzielność i niezależność, odrębność i historiozoficzną podległość wyłącznie Bogu. Dodatkowo serbska kultura oparta na trwałym substracie bizantyńskim nieustannie definiuje się *wobec*, to jest w opozycji do wielkiego centrum, ale przede wszystkim w defensywnym stosunku do *Pax Latina*, szczególnie w aspekcie konfesyjnym i instytucjonalnym. Potęguje to wyznaczenie pojmowane jako

znak identyfikacji i przynależności do wschodniochrześcijańskiej ekumeny oraz nie-przynależności do świata rzymskokatolickiego, a jako *svetosavlje* będące narodowym wariantem prawosławia jest manifestacją niezależności, to jest specyficzną formułą bycia *ponad*. Naturalnie nie oznacza to jakiegoś wyizolowania serbskiej przestrzeni, bo ta nieustannie określa swą tożsamość na skrzyżowaniu wielkich tradycji, na obszarze ścierania się wpływów obu kręgów i centrów, lecz w swym głównym nurcie przy konsekwentnie deklarowanej samodzielności i odrębności, rozwija się przede wszystkim w granicach bizantyńsko-słowiańskiej wspólnoty kulturowej.

Wypada nadmienić, że sama dynastia Nemanjiciów nie była całkowicie odporna na działania z wielu stron, w tym też na chwilowe prozachodnie sympatie czy sojusze, lecz nie doprowadziło to do zasadniczej zmiany orientacji politycznej, eklezjalnej czy kulturowej. I raczej błędne byłoby upatrywanie w kontaktach z Zachodem czy to państwowych czy kościelnych jakiegoś szerszego otwarcia na tradycję i kulturę łaćwińską. Nawet istnienie na terenie serbskiego państwa licznych kolonii rzymskokatolickich nie wywarło znaczącego wpływu na tok rozwojowy serbskiej kultury. W państwie, w którym prawosławie było jednym z podstawowych wyznaczników tożsamości i przynależności, katolicy stanowili niewiele znaczącą i w ówczesnym rozumieniu niegroźną enklawę wyznaniową [vide: Хафнер 1979, 381–388]. Stosunek serbskich władców wobec nich można określać jako umiarkowanie tolerancyjny, a ich obecność była nawet postrzegana jako korzystna, lecz wyłącznie w sferze gospodarczej, czego przykładem jest ścisła współpraca z napływającą ludnością z Kotoru, Zadaru, Dubrownika czy Wenecji. Ekonomiczne, handlowe ożywienie w XIV i XV wieku przynoszące wzrost liczby rzymskokatolickich kolonii, nie powoduje zmiany polityki wobec nich. Kolejni serbscy władcy pozostają przychylni w sferze gospodarczej, lecz powściągliwi w konfesyjnej i kulturowej. Wprawdzie katolicy mogli swobodnie funkcjonować zgodnie z własnym wyznaniem, w ramach określonych struktur organizacyjnych [vide: Јовић 1994, 114–154], lecz było to uregulowane szeregami nierzadko restrykcyjnych zakazów, czego dobitnym przykładem jest *Kodeks cara Duszana* z 1349 r. (*Душанов Законик*) [vide: *Душанов Законик* 2002, 36], niepozbawiony wyraźnie antyłaćwińskich ustępów, przewidujący daleko idące konsekwencje za propagowanie wiary i nauki rzymskokatolickiej. Należy dodać, że poza tym w zasadzie dokument w żaden inny sposób nie wyróżnia ludności katolickiej, co świadczyłoby o względnej tolerancji, ale też niewielkiej aktywności tej grupy w sferze czy to politycznej, czy to kulturowej. Była ona traktowana jako stały i zamknięty element ówczesnej struktury społecznej, co zmieni się dopiero wraz z najazdem tureckim, masowymi emigracjami katolików z ziem serbskich i rosnącą troską Wa-

tykanu o pozostające tam wówczas już nieliczne środowiska łacińskie. Szybko okazało się, że ta opieka rozszerzona i na prawosławnych, kryje w sobie dążenia prozelickie i prounijne, co przyniosło znaczne pogorszenie stosunków zarówno z tamtejszą rzymskokatolicką ludnością, jak i całym Zachodem.

W zasadzie od czasu powołania *Towarzystwa Jezusowego*, którego głównym hasłem i celem była obrona Kościoła oraz propagowanie wiary, aktywność łacińskich duchownych oraz misjonarzy na terenie południowo-słowiańskim [w tym serbskim] znacznie wzrosła. Badacze podkreślają, że łacińska propaganda szczególnie nasiliła się po upadku serbskiej państwowości w 1459 roku, a po odnowieniu patriarchatu w Peci w 1557 roku została przekuta w rozmowy o unii [Грујић 1989, 98–99]. Sytuacja prawosławnych jeszcze bardziej się skomplikowała po powstaniu w 1622 roku instytucji, która na mocy konstytucji apostolskiej Grzegorza XV *Inscrutabili divinae providentiae* jako *Sacra Congregatio de propaganda fide*, trwale i szczególnie negatywnie wpisała się w krajobraz południowej Słowiańszczyzny [vide: Малаш 1889]. Działania Kongregacji rychło stały się bowiem zaprzeczeniem ideału chrześcijańskiego prozelityzmu, biblijnej wykładni ewangelicznego kerygmatu, nosząc znamiona usilnego *propagandum*, jawiły się jako nieustanne dążenia do podporządkowania prawosławnych Słowian, narzucenia im papieskiego zwierzchnictwa. Warto wspomnieć, że od XVI wieku w Kościele zachodnim, szczególnie w szeregach jezuickich następuje swoisty powrót – oczywiście w zmodernizowanej formie – do tzw. „herezji trójjęzycznej”, język słowiański w liturgii był tolerowany tam, gdzie mógł okazać się pomocny na polu prozelickim i pro unijnym [Толстой 1963, 36; vide: Радонић 1950]. Głośno przekonywano (jak na przykład Piotr Skarga) o nieistnieniu narodu posługującego się językiem starosłowiańskim, o niezajomości przez prawosławnych [Słowian] języka greckiego, podkreślając wyższość katolików używających łaciny w Kościele, szkołach, akademiach [vide: *O Jedności* 1577]. Na terenie peckiego patriarchatu wysłannicy kongregacyjni nie formułowali tak ostrych opinii, a raczej widzieli w języku słowiańskim narzędzie szerokiego oddziaływania, postulując nawet drukowanie serbskich ksiąg liturgicznych, naturalnie po ich odpowiednim dostosowaniu do nauki rzymskokatolickiej, co miało znacznie przyspieszyć osiągnięcie misjonarskiego sukcesu. O tym jak wielką rolę przypisywano językowi świadczą chociażby nieustanne zabiegi kanonika Tomka Mrnavicia o druk przełożonego przez niego na iliryski język słynnego katechizmu kardynała Bellarmino⁴. Prawosławni stanowczo odrzucali te księgi, wskazując na

⁴ Najprawdopodobniej chodziło o *Mały katechizm* z 1597 r. – tłumaczony na wiele języków i wielokrotnie wydawany.

ich „łacińską skazę”, szukając wsparcia w takich ośrodkach, jak Kijów czy Moskwa dających gwarancję czystości, to jest prawowierności ksiąg liturgicznych [Богдановић 1991, 219]. Odpowiedzią strony łacińskiej na ten wzmożony popyt była intensyfikacja pracy propagandowej komórki zwanej *Typographia Polyglotta Sacra Congregationis de Propaganda Fide* odpowiedzialnej za druk także ksiąg cyrylicznymi czcionkami i ich szeroką dystrybucję na terenie południowosłowiańskim.

W takich okolicznościach nie było mowy o jakimkolwiek porozumieniu, wymianie wartości czy otwarciu na krąg *Latinitas*, który wówczas niesiony na sztandarach rzymskokatolickiej propagandy, jawił się jako zagrożający serbskiemu prawosławiu, wspólnocie i kulturze. I nawet jeśli niektórzy hierarchowie jak na przykład patriarcha Jovan, hercegowiński metropolita Visarion czy czarnogórski metropolita Mardarije skłonni byli do współdziałania widząc w zbliżeniu i zawiązaniu relacji z Zachodem szansę na wyzwolenie spod władzy tureckiej [vide: Томић 1903, 116–119, 140, 142; Радонић 1950, 77; Руварац 1888, 49–50; Ковачевић 1996, 80; Грујић 1989, 99–100; Тричковић 1980], to nigdy oficjalnie nie doszło do aktu zjednoczenia patriarchatu w Peci ze Stolicą Apostolską. Co więcej w czasie tzw. okupacji tureckiej patriarchat wyraźnie sytuował się wobec Athosu i Moskwy, pełniących rolę centrów prawosławnej ekumeny, strażników jej tradycji.

Wewnętrzny obieg serbskiej przestrzeni eklezjalnej i kulturowej wyzwalający zwłaszcza intensywne i pożądane kontakty z prawowierną Moskwą. Długotrwałe już relacje, bo sięgające okresu Nemanjiciowskiego, w XVII wieku były wyraźnie zacieśniane pod wpływem prozelickich i pronijnych dążeń Watykanu. Od czasu patriarchy Pajsija taki kierunek działania stał się dominujący i trwały, podtrzymywali go kolejni hierarchowie – Gavriło, Maksim, Arsenije III Crnojević świadomi pozycji Trzeciego Rzymu wówczas centrum „grecko-słowiańskiego świata” [Толстой 1963, 33], przypisując mu szczególną rolę w przestrzeni *Slaviae Orthodoxae*, upatrując w nim ostoi, ratunku dla serbskiej Cerkwi, wspólnoty i jej kultury. W kontaktach tych poszukiwano zarówno duchowego pokrzepienia, materialnego wsparcia, ochrony serbskiego prawosławia, politycznych perspektyw i sojuszu antytureckiego czy nawet antyłacińskiego, jak i drogi odnowienia, dalszego rozwoju kultury. Jak się okazało miało to dla niej istotne znaczenie, stało się bowiem stymulującą, ożywczą wymianą wartości, idei, lokalnych tradycji – głównie piśmienniczych i ikonograficznych. Relacje serbsko-ruskie wyznaczały swoistą przestrzeń demonstrowania wciąż nieutraconej tożsamości, od-budowania *wobec* islamskiego i łacińskiego naporu własnej odrębności poprzez bliskość, wspólność religijną (konfesyjną) i kulturową z prawowier-

na Moskwę. Rzec można, że przyczyniły się one do pogłębienia specyficzniej definiującej się serbskiej tożsamości w formule: *wobec*, to jest w opozycji zarówno do *Latinitas Slaviae Romanae*, jak i całego Zachodu. „W momencie zetknięcia się z kulturą zachodnią, z prozelityzmem Kościoła katolickiego, serbska kultura, z rozbudzoną silnie świadomością historyczną, jeszcze silniej zaczęła utożsamiać się z prawosławiem” [Naumow 1984, 37]. Trzeci Rzym jako spadkobierca Drugiego stał się dla serbskiej kultury punktem odniesienia, już bez manifestowania odrębności *wobec* wielkiego centrum, a w deklaracji przynależności do *Slaviae Orthodoxae*.

Interesujące jest to, że mimo licznych wypraw serbskich mnichów i hierarchów nie tylko do Moskwy, ale i na zachodnie ziemie ruskie, gdzie trwała zagorzała polemika pomiędzy prawosławnymi i katolikami, w przestrzeni staroserbskiej kultury nie pojawiła się – poza listem patriarchy Pajsija do papieża Urbana VIII [Јаџов 1986, 407–410] – jakakolwiek szersza reakcja na łacińskie działania prozelickie i prounijne. Nie wykształciła się również serbska tożsamość przedmurza prawosławnego chrześcijaństwa, której istotą – odwrotnie do chorwackiego *antemurale christianitatis* – byłaby samotna obrona przed Zachodem wartości i ładu Wschodu [vide: Rapacka 1997, 142–145].

Należy podkreślić, że ta prorosyjska orientacja serbskiej kultury, konsekwentnie podtrzymywana przez peckich patriarchów, nie zamykała drogi dla możliwych w bieżącej sytuacji politycznych sojuszy z zachodnimi państwami w nadrzędnej walce o wyzwolenie, tym bardziej kiedy w skład koalicji antytureckiej wchodziła także Rosja. Przykładem może być przyłączenie się ludności serbskiej i jej hierarchy do wojsk austriackich w czasie wojny Świętej Ligi (1683–1699), co w konsekwencji po zawirowaniach polityczno-zbrojnych doprowadziło w 1690 roku do tragicznego Wielkiego Exodusu Serbów (*Velike Seobe Srba*) pod przewodnictwem patriarchy Arsenija III Crnojevicia na tereny południowych Węgier. Dla kultury wydarzenia te okazały się brzemiennie w skutki, w orbicie wpływu rzymskokatolickich instytucji – państwowej i kościelnej oraz łacińskiej tradycji i języka, stopniowo zaczyna ona ulegać zmianom, z wolna opuszczając średniowieczny bizantyński (wówczas już postbizantyński) model [vide: Naumow 1984, 20]. Moment ten uważany przez wielu badaczy za swoistą cezurę w rozwoju serbskiej kultury, wprawdzie nie wywołuje natychmiastowej i gruntownej zmiany, lecz stan chwilowo niepewnej oscylacji doprowadza do przekształcenia formuły bycia z wyboru: *pomiędzy*, *ponad* i *wobec* na podyktowane wydarzeniami polityczno-historycznymi funkcjonowanie w kręgu *Latinitas*. To przemieszczenie, przeniesienie modelu kultury w rzeczywistość odmienną, obcą stworzyło „okazję projekcji własnych mitów w kierunku odczuwania niepewności,

strachu, poczucia wyobcowania, które powstaje zarówno w wyniku odrzucenia i ksenofobii społeczeństwa goszczącego, jak i niezdolności asymilacyjnej przybysza”, co zresztą ujawniły starania Serbów o gwarantujące swobodę przywileje, nie w imię przetrwania, lecz ocalenia własnej tożsamości eklezjalnej i kulturowej, znajdując „ujście w pielęgnowaniu własnej tradycji językowej, obrzędowej i zwyczajowej, silnego powiązania z życiem cerkiewnym, ponieważ człowiek prawosławny może żyć bez domu, ale bez cerkwi nie” [Naumow 2012, 96].

Nakreślony tu obraz staroserbskiej kultury w kategoriach *Latinitas* i *Cyrrillianitas* jest ramowym ujęciem problemu, który pozostając niewyczerpany powinien doczekać się szerszego opracowania. W zasadzie ten dość pobieżny opis jest tylko zasygnalizowaniem kilku wątpliwości, trudności definiowania rzeczywistości kulturowej w jakichkolwiek abstrakcyjnych kategoriach, które skądinąd pożyteczne, nader często prowadzą do uproszczeń i generalizacji. Naturalnie sama refleksja ze względu na jej poziom ogólności może wydawać się równie upraszczająca, lecz jej podstawowym celem nie jest całościowy opis danego – tu serbskiego systemu kultury w określonych kategoriach, lecz zwrócenie uwagi na ich niejednoznaczność i powierzchowną funkcjonalność.

Literatura

- Dąbrowska-Partyka M., 2004, *Literatura pogranicza, Pogranicza literatury*, Kraków.
- Gil D., 2005, *Prawosławie. Historia. Naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Kraków.
- Leśny J., 1987, *Konstantyn i Metody – Apostołowie Słowian. Dzieło i jego losy*, Poznań.
- Mikołajczak A. W., Walczak-Mikołajczakowa M., 2003, *Latinitas i Cyrillianitas – w poszukiwaniu duszy Europy*, [w:] Eidem, *Europa na moście westchnień*, Gniezno.
- Mikołajczak A. W., Walczak-Mikołajczakowa M., 2001, *Latinitas i Cyrillianitas – poszukiwanie duszy Europy*, [w:] *VIII Kolokwium Slawistyczne Polsko-Bułgarskie*, red. M. Walczak-Mikołajczakowa, Gniezno.
- Naumow A., 2012, *Ksenofobia i nieufność jako mechanizmy współżycia chrześcijan*, [w:] *Chrześcijański Wschód i Zachód. Formy dialogu, wzory kultury, kody pamięci*, red. I. Lis-Wielgosz, W. Józwiak, Poznań.
- Naumow A., 2000, *Europa benedyktyńska i Europa cyrylometodiańska*, [w:] *Studia z historii literatury i kultury Słowian*, red. B. Czapik-Lityńska, Z. Darasz, Katowice.
- Naumow A., 1984, *Zmiana modelu kultury a kwestia ciągłości rozwojowej [na materiale literatur słowiańskich]*, Zeszyty Naukowe KUL, nr 4 [108], Lublin.

- O Jedności Kościoła Bożego pod iednym Pasterzem Y o Greckim od tey Jedności odstąpieniu: z Przestroga y upominanim do Narodow Ruskich przy Grekach stoiących: Rzecz krotka na trzy części rozdzielona Teraz przez K[siędza] Piotra Skargę Zabrania Pana Jezusowego wydana, 1577, Wilno.*
- Picchio R., 1999, „*Slavia Orthodoxa*” i „*Slavia Romana*”, [w:] Idem, *Studia z filologii słowiańskiej i polskiej*, PAU, Rozprawy Wydziału Filologicznego, t. LXXII, Kraków.
- Picchio R., *Latinitas Slaviae Romanae*, „*Łacina w Polsce. Zeszyty Naukowe*”, 1–2, Konteksty: *Między Slavia Latina i Slavia Orthodoxa*, red. J. Axer, Warszawa 1995.
- Rapačka J., 1997, *Leksykon tradycji chorwackich*, Warszawa 1997.
- Андрејић Ж., *Србија и свети Сава између Византије, Угарске и Бугарске, „Братство” XIII*, Београд 2009.
- Богдановић Д., 1991, *Историја српске књижевности*, I: *Стара српска књижевност*, Београд.
- Деретић Ј., *Српска књижевност*, I: *Од почетка до Вука Караџића*, [у:] Књижевна историја, IX/35, Београд 1977.
- Доментјан, 1988, *Живот светога Саве и Живот светога Симеона*, прев. Л. Мирковић, прип. Р. Маринковић, ССК у 24 књиге, књ. 4, Београд.
- Драгојловић Д., *Ка почецима наше старе књижевности*, [у:] Књижевна историја, VI/24, Београд 1974.
- Душанов Законик. *Закон благовернаго цара Стефана. Бистрички препис*, 2002, ур. Д. Старчевић, Београд.
- Jagić V., 1868, *Građa za glagoljsku paleografiju*, Rad JAZU, knj. 2.
- Garzaniti M., *Slavia latina e Slavia ortodossa. Per un'interpretazione della civiltà slava nell'Europa medievale*, in „*Studi Slavistici*” IV [2007].
- Гавриловић Ж., *Улога српске православне цркве у стварању и одржавању националног бића српског народа*, „Писац. Књижевна Заједница Новог Сада”, бр. 14, Нови Сад 25.02.1991.
- Graciotti S., 1998, *Le due Slavie: Problemi di terminologia e problemi di idee*, „*Ricerche Slavistiche*”, vol. XLV.
- Грујић Р., 1989, *Православна Српска Црква*, 2 изд. [репринт], Крагујевац.
- Хафнер С., 1979, *Светосавска црква и Рим у XIII и XVI веку*, Међународни научни скуп САНУ: *Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предањ*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд.
- Јачов М., 1986, *Списи Конгрегације за Пропаганду Вере у Риму о Србима, 1622–1644*, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, од. II, књ. XXVI, САНУ, Београд [dokument nr 251, s. 407–410 – SOCG, vol. 180, f. 364r, 367vv – list oryginalny; SOCG, vol. 180, f. 358rv, 365rv, 366v – łaciński przekład listu].
- Јеротић В., 1995, *Вера и нација*, Београд.

- Јеротић В., 1993, *Православље и Запад*, у: *Српска Византија*, ур. Б. Јовановић, Београд.
- Јовић М., 1994, *Србија и римокатоличка црква у средњем веку*, Крушевац.
- Ковачевић Ј., *Однос Српске Православне Цркве и Срба према римокатоличанству*, Часопис за књижевност, уметност и културу, год. XXX, књ. ННН, св. 3–4 [1996].
- Лихачев Д. С., 1971, *Поэтика древнерусской литературы*, Ленинград.
- Малаш Н., 1889, *Пропаганда и њезин постанак и данашња уредба*, Задар.
- Мандић С., 1990, *Царски чин Стефана Немање [чињенице и претпоставке о српском средњовековљу]*, Београд.
- Marti R., 1988, „*Slavia Orthodoxa*” als literar- und sprachhistoriker Begriff, *Studia Slavico-Byzantina et Mediaevalia Europensia*, I: *Исследования по славяно-византийскому и западноевропейскому средневековью*, София 1988.
- Naumow A., 2011, *Se e come esiste la letteratura slavo-ecclesiastica*, „*Studi Slavistici*” VIII.
- Naumow A., 2009, *Старо и ново. Студије о књижевности православних Словена*, Ниш.
- Оболенски Д., 1991, *Шест византијских портрета*, прев. Н. Ђурчија-Продановић, Београд.
- Петровић М. М., 1996, *Црквендржавне идеје светога Саве између Цариграда и Рима*, [у:] *Европа и Срби*, Зборник радова САНУ, књ. 13, Београд.
- Picchio R., 1991, *Letteratura Della Slavia ortodossa*, Vari.
- Радонић Ј., 1950, *Римска курија и јужнословенске земље*, Београд.
- Руварац И., 1888, *О пећким патријарсима од Макарија до Арсенија III. [1557–1690]*, Задар.
- Stantchev K., 2007, *Questioni di terminologia, problemi di metodo. A proposito di alcune recenti pubblicazioni di Filologia slava*, in *Gli studi slavistici in Italia oggi*, a c. di R. De Giorgi, S. Garzonio, G. Ziffer, Udine.
- Станчев К., 1995, *Стилистика и жанрове на старобългарската литература*, София.
- Теодосије, 1988, *Житија*, прир. Д. Богдановић, ССК у 24 књиге, књ. 5, Београд.
- Толстой Н. И., 1997, *Slavia Orthodoxa i Slavia Latina – Общее и различное в литературно-языковой ситуации [опыт предварительной оценки]*, Вопросы языкознания, № 2, Москва.
- Толстой Н. И., 1988, *История и структура славянских литературных языков*, Москва.
- Толстой Н. И., 1963, *Роль кирилло-мефодиевской традиции в истории восточно- и южнославянской письменности*, [в:] *Исторические связи славянских народов, Доклады к V Международному конгрессу славистов [София, сентябрь 1963]*, АН СССР, Институт славяноведения, Москва.

- Томић Ј. Н., 1903, *Пећки патријарх Јован. Покрет хришћана на балканском полуострву 1592–1614*, Земун.
- Трифуновић Б., 2001, *Ка почецима српске писмености*, Београд.
- Трифуновић Б., 1994, *Стара српска књижевност. Основе*, Београд.
- Тричковић Р., 1980, *Српска црква средином XVII века*, Глас САНУ СССРХХ, Одељење историјских наука, књ. 2, Београд.
- Живов В. Н., 1992, *Slavia Christiana и историко-културни контекст “Сказанија о русској грамоте”*, *La cultura spirituale russa / Русская духовная культура*, Trento.
- Живов В. М., 2002, *Разыскания в области истории и предистории русской культуры*, Москва 2002.

THE OLD-SERBIAN CULTURE
IN THE CATEGORIES OF *LATINITAS* AND *CYRILLIANITAS*

S U M M A R Y

This paper presents a definition of Old-Serbian culture in the categories of *Latinitas* and *Cyrillianitas*, and indicates, on the one hand, the problem of incoherence, difficulties in relation to, not only, one category, but also to the whole terminological repertoire. There is no concept in the repertoire which can become an unambiguous and exclusive evidence of a definite cultural system or a collection of cultural systems; on the other hand the paper is an attempt at referring these categories to a description of a specific case. The presentation of Old-Serbian culture by means of both categories shows its specific status of functioning “between”, “toward” and “over” the circles of civilisation, cultural centres and traditions.

e-mail: izalisek@go2.pl