

Slavische Sprachgeschichte Bd. 1

hrsg. v. Michael Moser

**Das Ukrainische
als Kirchensprache
Українська мова
в церквах**

Michael Moser (Hrsg.)

LIT

Michael Moser (Hrsg.)

Das Ukrainische als Kirchensprache

Українська мова в церквах

This One



A3AE-XZ2-9UZG

Digitized by Google

Slavische Sprachgeschichte

herausgegeben von
Michael Moser

Band 1

LIT

Michael Moser (Hrsg.)

Das Ukrainische als Kirchensprache

Українська мова в церквах

LIT

Das Buch geht auf das Projekt P-15184 „Das Ukrainische als Kirchensprache“ (Leitung: Michael Moser) zurück, das vom Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF) finanziert wurde.

Gedruckt mit Unterstützung des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur in Wien

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-8258-8496-1

© LIT VERLAG Wien 2005

Krotenthallergasse 10 A-1080 Wien

Tel. +43 (0) 1 / 409 56 61 Fax +43 (0) 1 / 409 56 97

e-Mail: wien@lit-verlag.at <http://www.lit-verlag.at>

Inhaltsverzeichnis

Michael Moser: Vorwort.....	7
Василь Німчук: Українські переклади Святого Письма.....	15
Juliane Besters-Dilger: Die Akademie und Druckerei von Ostroh (1576/77–1636).....	65
Michael Moser: Das Ukrainische im Gebrauch der griechisch-katholischen Kirche in Galizien (1772–1859).....	151
Manuela Buchmayer: Soziolinguistische Aspekte der aktuellen Sprachenfrage in den ukrainischen Kirchen des byzantinischen Ritus.....	243
Світлана Сабліна: Історичні варіантні форми термінування осіб-членів чернечої спільноти.....	307
Наталія Пуряєва: Українська церковно-обрядова термінологія.....	353

Vorwort

Das vorliegende Buch ist das Endergebnis eines Projekts, das vom Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF) gefördert und unter dem Namen „P-15184 Das Ukrainische als Kirchensprache“ vom 1. September 2001 bis zum 30. April 2004 am Institut für Slawistik der Universität Wien sowie am Institut für ukrainische Sprache der Ukrainischen Nationalen Akademie der Wissenschaften durchgeführt wurde. Michael Moser, ao. Professor am Institut für Slawistik der Universität Wien, wurde von der Gruppe mit der Projektleitung betraut, Vasyl' Nimčuk, Leiter des Instituts für ukrainische Sprache der Ukrainischen Nationalen Akademie der Wissenschaften, übernahm die Koordination der Kiewer Projektgruppe. Alle sechs Projektteilnehmerinnen und -teilnehmer konnten zumindest zwei zweiwöchige Forschungsaufenthalte in Wien und Kiew sowie in Lemberg und Warschau absolvieren, die für die materialreichen Studien unabdingbar waren. Jeweils einer der Forschungsaufenthalte beider Gruppen wurde mit Arbeitstreffen, zunächst einem in Wien zur Besprechung der ersten Forschungsergebnisse, dann einem in Kiew zur Diskussion und Akkordierung der Endergebnisse, verbunden, während die anderen Reisen individuellen Arbeiten gewidmet waren. Für die großzügige Unterstützung dieser Aktivitäten ist dem FWF mit Nachdruck zu danken.

Die Geschichte dieses Projekts begann im Frühjahr 2001 mit einem Wienbesuch Vasyl' Nimčuks, der den Vorschlag eines bilateralen Forschungsvorhabens einbrachte. Das ursprünglich geplante Vorhaben, die Edition eines in Wien liegenden Texts, musste aus mehreren Gründen aufgegeben werden, unter anderem, weil sich bereits jemand anderer dieser Aufgabe stellte. Michael Moser regte daraufhin an, für das gemeinsame Forschungsvorhaben ein Thema zu modifizieren, zu dem Vasyl' Nimčuk zu diesem Zeitpunkt im Rahmen seiner persönlichen Interessen in Wien recherchierte: Hieß Vasyl' Nimčuks Gegenstand „Das Ukrainische als *lingua sacra*“, so sollte sich P-15184 mit dem erweiterten Thema „Das Ukrainische als Kirchensprache“ auseinandersetzen.

Die Voraussetzungen für dieses Vorhaben erwiesen sich als außerordentlich günstig. Vasyl' Nimčuk konnte zwei seiner Schülerinnen in das Projekt einbinden, die in ein umfangreiches Teilgebiet dieses Themas, und zwar in die ukrainische kirchliche Terminologie, gut eingearbeitet sind. Svitlana Sablina (geb. Bibla), die in Zaporizžja tätig ist, entschied sich für eine Untersuchung der

terminologischen Bezeichnungen für die Mitglieder von Klostersgemeinschaften im historischen Wandel, Natalija Purjajeva, Vasyľ Nimčuk Kiewer Mitarbeiterin, beschloss, ihr zentrales Forschungsgebiet der ukrainischen kirchlich-rituellen Terminologie für das Projekt aus sprachgeschichtlicher Sicht zu beleuchten. Vasyľ Nimčuk vertiefte seine Studien zu den ukrainischen Übersetzungen der Heiligen Schrift und erarbeitete für den Sammelband einen umfassenden Überblick über sie. Juliane Besters-Dilger, o. Professorin am Institut für Slawistik der Universität Wien, beschäftigte sich mit dem kultur- und sprachgeschichtlichen Umfeld der Akademie und Druckerei von Ostrih (1576/77–1636). Manuela Buchmayer, die „Soziolinguistische Aspekte der aktuellen Sprachenfrage in den ukrainischen Kirchen des byzantinischen Ritus“ beschreibt und zu diesem Thema bei Michael Moser (Erstbetreuer) und Juliane Besters-Dilger (Zweitbetreuerin) ihre Dissertation verfasst, konnte für zwei Jahre halbtags als Projektmitarbeiterin beschäftigt werden. Michael Moser, der sich seit einigen Jahren auf die Erforschung der Geschichte der ukrainischen Schriftsprache in Galizien konzentriert, wählte das Thema „Das Ukrainische im Gebrauch der griechisch-katholischen Kirche in Galizien (1772–1859)“.

Im Frühjahr 2001 erstellte Michael Moser auf der Grundlage der Exposéés der einzelnen Teilnehmerinnen und -teilnehmer den Projektantrag, der nach wenigen Monaten bewilligt wurde. Dem FWF sei an dieser Stelle für die rasche Abwicklung an dieser Stelle ebenso herzlich gedankt wie den anonymen Gutachtern für ihre positive Beurteilung des Antrags.

Eines der zentralen Themen der Arbeitsbesprechungen, vor allem der ersten im März 2002, bildete die Frage, wie der Begriff „Kirchensprache“ für das Projektvorhaben eingegrenzt werden sollte.

F. Lurz (1997: 56) schreibt in der dritten Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“ zum Stichwort „Kirchensprachen“:

Nur im Deutschen seit dem 18. Jh. nachweisbarer, nicht eindeutiger, meist synonym zu →„Liturgiesprachen“ (od. „Kultsprachen“) verwendeter Begriff, mit dem die Identität einer Kirche über die in Bibel-Übers., Liturgie, Lehre, Recht u. Verwaltung verwendete Sprache zu definieren versucht wird. Dies ist nur berechtigt, wenn diese Sprache geographisch, (kirchen-)politisch od. konfessionell abgrenzend wirkt u./od. sich in einer konkreten Ges. als fremde bzw. tote Sprache erweist. [...] K. wirken aufgrund ihres Identifikationswerts abgrenzend nach innen u. anbindend an eine Tradition. K. werden oft mit den Liturgiesprachen gleichgesetzt, die nach der Bibel-Übers. die zweite Stufe einer →Inkulturation des Christentums darstellen (beide bilden vielfach den Impuls z. Verschriftlichung einer Sprache) u. v. besonderer Beharrungskraft sind (sämtl. bis dahin eingeführten Sprachen verharren in

der Gestalt der Spätantike) [...] Deutlich wird bei Gebetstexten seltener Wert auf Verständlichkeit gelegt als bei Texten der Verkündigung, die ggf. spontan übersetzt werden (→Predigt). In den heutigen westl. Liturgien ist wegen des Prinzips der Volkssprachigkeit höchstens eine Abgrenzung der sakralen Sprache gegenüber der →Alltagsprache aufgrund spezif. Wortwahl u. Semantik möglich. Auch in Auslandsgemeinden östl. Riten werden moderne Sprachen zumindest alternativ, in den prot. Kirchen des Ostens werden sie durchweg verwendet.

Sehr auffällig erscheint in dieser Definition das Zugeständnis, dass der Begriff „Kirchensprache“ „nicht eindeutig“ ist, was umso klarer wird, wenn man im selben Band überprüft, was von W. Haunerland (1997: 987–988) über die „Liturgiesprache“ geschrieben wird. Dort nämlich ist erwartungsgemäß keineswegs davon die Rede, dass „diese Sprache geographisch, (kirchen-)politisch od. konfessionell abgrenzend“ wirken „u./od. sich in einer konkreten Ges. als fremde bzw. tote Sprache“ erweisen muss. Vielmehr gilt Haunerland die „Liturgiesprache“ als eben jene Sprache, in der die Liturgie gefeiert wird und auf die im Umfeld der römisch-katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil Folgendes zutrifft:

[...] So ist auch nicht einfach die Landes- od. Muttersprache die geeignete L., sondern die Sprache der konkreten Gemeinde, so dass schon 1979 neben 342 lebenden Sprachen u. Dialekten auch die Kunstsprache Esperanto als L. im röm. Ritus zugelassen war [...] Als Bestandteil der Liturgie ist v. a. die Gebetssprache ritualisierte u. standardisierte Sprache, die einerseits das gemeinsame Gebet erleichtert, andererseits aber auch zu einer nur noch kunstvollen, aber die Betenden nicht mehr treffenden u. desh. toten Sprache werden kann. L. muß dem Gottesdienst u. damit dem Heiligen angemessen sein (keine Vulgärsprache), zugleich aber im Hören mitvollziehbar u. desh. v. einfacher Sprachgestalt (Überschaubarkeit der Sätze; Verzicht auf Fremdwörter).

Ist die L. eine lebende Sprache, dann ist sie auch v. Sprachwandel betroffen. [...] Den gleichzeitig existierenden Varietäten jeder Einzelsprache kann auch die in den liturg. Büchern angestrebte (gehobene) Umgangssprache nicht gerecht werden; desh. werden Adaptionen auf die Regional- od. Gruppensprache der konkreten Gottesdienste hin bleibend notwendig sein. [...]

Liturgiesprachen sind also keineswegs nur „tote“ oder „fremde“ Sprachen, was dann freilich im Sinn des Gesagten – Kirchensprachen und Liturgiesprachen werden, wir erinnern uns, häufig gleichgesetzt – analog auch für „Kirchensprachen“ gelten muss. Im Anschluss daran stellt sich aber auch noch die Frage, wie zweckmäßig es ist, „Kirchensprache“ und „Liturgiesprache“ gleichzusetzen: Da das Sprachleben der Kirchen keineswegs auf die Liturgie reduziert werden kann, scheint mir, und zwar nicht nur für den Zweck unseres Projekts, eine ältere Definition des Begriffs „Kirchensprache“, wie sie H.-J. Schulz (1961: 258) in der

zweiten Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“ vorgenommen hat, in vielerlei Hinsicht geeigneter zu sein. Kirchensprachen sind demnach

allg., die in der Kirche bei Ausübung von Lehramt, Verwaltung u. Gottesdienst verwendeten Sprachen; hier, im engeren Sinn, die →Liturgie-Sprachen. [...]

Es ist dieser viel allgemeinere Begriff von „Kirchensprache“, der unserem Projekt zugrunde gelegt wurde. Wenn hier also vom „Ukrainischen als Kirchensprache“ die Rede ist, so untersuchen wir im Wesentlichen in einem ganz alltagssprachlichen Sinn das Ukrainische im Gebrauch der Kirchen, und zwar im Bereich von Lehramt, Verwaltung und Gottesdienst. Dieses Begriffsverständnis wird von einer Internetrecherche (3. August 2004, Suchmaschine Google), die unter dem Stichwort „Kirchensprache“ „ungefähr 1.520“ Einträge ergibt, durchaus bestätigt. Der erste stammt vom Vorsitzenden des „Forums Hochschule und [katholische] Kirche e. V.“ Christoph Stender¹ und trägt den Titel „Wie die Kirchensprache heute ankommt“ mit dem Untertitel „Ihr seid doof, und jetzt erlöse ich euch“. An anderer Stelle findet sich ein Beitrag zum Thema „Kabarett – Arbeitsmaterial“, in dem unter Stichworten wie „Amtssprache“ oder „Kirchensprache“ die Persiflierung verschiedener Sprachstile vor Augen geführt wird², während etwa die österreichische Autorin Marlene Steeruwitz in der österreichischen Tageszeitung „Der Standard“ vom 25. Juli 2004 anlässlich des Begräbnisses des österreichischen Bundespräsidenten Thomas Klestil in Wien anmerkt: „Fehlende demokratische Rituale werden durch Kirchensprache ersetzt“³.

Neben der mitunter anzutreffenden Gleichsetzung von Liturgiesprache und Kirchensprache ist also die Interpretation von Kirchensprache als „Sprache der Kirche“ im weiteren Sinn durchaus üblich, wie auch der nicht nur im Internet häufig zitierte Titel des Buches „Kirchensprache – Sprache der Kirche“ (1964) bestätigt. Fasst man nun „Kirchensprache“ in der Folge tatsächlich als die Sprache(n) im Gebrauch der Kirche(n) auf, so ist in der Folge nicht nur von Interesse, welche Sprache – im Sinn einer Nationalsprache – von einer Kirche in welchem Kontext benützt wird, sondern auch, welche Charakteristika dieser Sprachform zueigen sind und sie von anderen Sprachformen abheben.

¹ www.christoph-stender.de/texte/kathotag-1.html.

² www.learn-line.nrw.de/angebote/methoden/info/Lernbereiche/metgug_mat/meth_59.htm.

³ www.derstandard.at/?url=/?id=1723553.

Einige Teilfragen, die sich an diese Kardinalfragen reihen, werden auch im vorliegenden Buch behandelt: In welcher Weise koexistierte und koexistiert in den Kirchen das Ukrainische mit der traditionellen Sakralsprache, dem Kirchenslavischen, wie gestaltete und gestaltet sich in ihnen die Konkurrenz mit anderen Nationalsprachen, insbesondere mit dem Russischen oder dem Polnischen? Welche Kirchen verwendeten und verwenden überhaupt das Ukrainische, und zwar nicht nur in der Liturgie, sondern im viel weiteren Kontext „von Lehramt, Verwaltung und Gottesdienst“, das heißt außer in der Liturgie auch in Bereichen wie der gelehrten Literatur (darunter auch etwa der frühneuzeitlichen polemischen Schriften), der Predigt, der Katechetik und des Religionsunterrichts, der praktischen Seelsorge oder der kirchlichen Administration, darüber hinaus aber auch in Bereichen wie der kirchlichen Journalistik oder den neuen Medien? Seit wann wird das Ukrainische in verschiedenen (mündlichen und schriftlichen) Texten überhaupt von den Kirchen verwendet und wie begegneten und begegnen die Kirchen den entsprechenden Initiativen? Welche Sprachform des Ukrainischen wurde und wird für die unterschiedlichen kirchlichen Kommunikationsformen verwendet? Wählen Sprecher und Autoren aus der Kirche für die Besprechung kirchlicher oder religiöser Angelegenheiten dieselbe Sprache wie Laien? Auf welchem Fundament wurde die ukrainische kirchliche Terminologie ausgearbeitet? Wie setzt sich die zeitgenössische Ukrainistik mit der Problematik des „konfessionellen“ oder „religiösen“ Stil auseinander?

Dass das so breite Themenspektrum des Ukrainischen als Kirchensprache dennoch auch in diesem Projektsammelband nicht erschöpfend behandelt werden kann, versteht sich von selbst. Vieles von dem, was in diesem Buch nicht oder kaum besprochen wird, ist freilich verschiedenen Publikationen der letzten Jahre zu entnehmen. Vor allem ist dabei auf die zwei folgenden Sammelbände zu verweisen: den umfangreichen Konferenzband „Chrystyjanstvo j ukrajins'ka mova“ (2000) mit den Teilthemen „Українська і церковнослов'янська мова в сучасних християнських храмах“, „Переклади святого письма і богослужбової літератури та проблеми богословської термінології“, „Питання богословської лексики та лексикографії“, „Семантика та семіотика богословської науки“, „Проблеми богословської фразеології“, „Християнська ономастика в системі української літературної мови“, „Богословствування українською мовою: історичний аспект“, „Особливості стилю богословських та богослужбових текстів“ sowie den Vorgängerband „Sučasna ukrajins'ka bohoslovs'ka terminolohija“ (1998), in dem keineswegs nur die theologische Termini-

nologie, sondern auch einige wichtige, darüber hinausgehende kirchensprachliche Aspekte behandelt werden.

Das vorliegende Buch versammelt nun sechs umfangreiche Detailstudien zu unterschiedlichen Aspekten des Rahmenthemas „Das Ukrainische als Kirchensprache“, die sicherlich nicht alle offenen Fragen klären werden, aber um die Aufhellung wesentlicher Problemkreise bemüht sind. Die altostslavische Zeit, während der kirchliche Texte im heute ukrainischen Gebiet ausschließlich auf Kirchenslavisch bzw. in der ukrainischen Redaktion des Kirchenslavischen verfasst wurden, wird in diesem Band insofern berücksichtigt, als das Wortgut aus dieser Periode in den beiden terminologiegeschichtlichen Studien von Natalija Purjajeva und Svitlana Sablina erfasst wird. Die ältesten Bibelbearbeitungen und Bibelübersetzungen aus der mittelukrainischen Zeit, die markante Merkmale der ukrainischen Volkssprache zeigen, berücksichtigt Vasyl' Nimčuk in seinem bis in die Gegenwart reichenden Überblick, während Juliane Besters-Dilger im Detail vor Augen führt, wie zwischen 1576/77 und 1636 das Kirchenslavische und das Ukrainische in der Akademie und Druckerei von Ostrih/Ostroh, einem der bedeutendsten Kulturzentren der frühneuzeitlichen Ukraine, koexistierten, und wie sich in den zweisprachigen Werken aus Ostrih die so genannte „Prosta mova“ konkret vom Kirchenslavischen unterschied. Michael Moser zeigt dann, wie sich zwischen 1772 und 1859 sowie danach in Galizien das Ukrainische seinen Weg nicht nur in die Bibeltexte, sondern auch in Texte wie die Hirtenbriefe, Katechismen und Fibeln aus dem Umfeld der griechisch-katholischen Kirche bahnte, die die Ukrainistik vollständig aus dem Blick verloren hat. Manuela Buchmayer beschreibt schließlich – auch aufgrund einer Fragebogenerhebung – den gegenwärtigen Gebrauch des Ukrainischen in den ukrainischen Kirchen des byzantinischen Ritus.

Vasyl' Nimčuks gehaltvoller Überblick, der auch die wesentlichsten Momente in der Entwicklung der nicht-biblischen kirchlichen Texte erfasst, erspart es mir als Herausgeber, dem Band eine – ursprünglich noch zusätzlich geplante – Skizze der Geschichte des Ukrainischen als Kirchensprache voranzustellen. Den ukrainischen Beiträgen werden deutschsprachige Inhaltsangaben vorangestellt, die Michael Moser auf der Grundlage der von den ukrainischen Partnern erbetenen ukrainischsprachigen Originale, im Fall der beiden terminologischen Studien stark kürzend, zusammengestellt hat.

Das Projekt P-15184 „Das Ukrainische als Kirchensprache“ und die in seinem Rahmen gebotenen Kontakte und Forschungsmöglichkeiten bedeuteten für alle Beteiligten eine äußerst gewinnbringende Erfahrung. Dass auch die Ukrainistik und die Slawistik, aber auch andere Forschungsgebiete Anregungen aus seinen Ergebnissen gewinnen werden, ist das wichtigste Anliegen dieses Buches.

Baden bei Wien, 16. 1. 2005

Michael Moser

Literatur

- Chrystijanstvo j ukrajins'ka mova 2000: Chrystijanstvo j ukrajins'ka mova, vidp. red.: V. Nimčuk, L'viv
- Hauerland 1997: W. Hauerland, Liturgiesprache, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3., völlig neu bearb. Aufl., hrsg. v. W. Kasper u. a., Freiburg – Basel – Rom – Wien, 988–989
- Kirchensprache – Sprache der Kirche 1964: *Kirchensprache – Sprache der Kirche*, hrsg. v. J. Burckhardt, Zürich – Stuttgart
- Lurz 1997: F. Lurz, Kirchensprachen, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3., völlig neu bearb. Aufl., hrsg. v. W. Kasper u. a., Freiburg – Basel – Rom – Wien, 56–57
- Schulz 1961: Kirchensprachen, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2., völlig neu bearb. Aufl., hrsg. v. J. Höfer – K. Rahner, Bd. 6: *Karthago bis Marcellino*, Freiburg, 258–260
- Sučasna ukrajins'ka bohoslovs'ka terminolohija 1998: *Sučasna ukrajins'ka bohoslovs'ka terminolohija. Vid istoryčnych tradycij do novych koncepcij*, Materialy konferenciji, red.: M. Petrovyč, L'viv

Українські переклади Святого Письма

Deutschsprachige Kurzfassung¹. Tritt eine Sprache in den Gebrauch der Kirchen, so wirkt sich dies grundlegend auf Prozesse der Sprachnormierung aus. Dies gilt im Besonderen für die Übersetzungen der Heiligen Schrift, denn in ihnen wird ein eigener konfessioneller Stil ausgeprägt, und Zitate aus der Heiligen Schrift (vor allem aus dem Psalter) bilden einen festen Bestandteil der liturgischen Feier. Nach der Christianisierung der Kiewer Rus' herrschte im theologischen und liturgischen Bereich beinahe 400 Jahre lang ausschließlich das Kirchenslavische der ostslavisch-ukrainischen Redaktion vor. Erst seit dem Ende des 16. Jahrhunderts sind in weißrussischen Abschriften erste Versuche einer Übersetzung einiger Teile der Heiligen Schrift in eine Sprache mit starken ukrainisch-volkssprachlichen Anteilen überliefert.

Im 16. Jahrhundert gelangten die Ideen der Reformation in die Länder der heutigen Ukraine. Der reformatorische Leitsatz, die Bibel durch Übersetzungen auch dem einfachen Volk zugänglich zu machen, stieß nicht nur bei Anhängern der Reformation – dies waren vor allem Vertreter des Adels – auf Anklang, sondern auch bei einigen Angehörigen der orthodoxen Geistlichkeit. In Wolhynien wurde zwischen 1556 und 1561 das Evangelium von Peresopnycja übersetzt, ebendort übertrug im Jahre 1581 auch Valentyn Nehalevs'kyj das Neue Testament. In Krechiv aus dem Umland von Lemberg wurde in den 1660-er Jahren der Apostolos übersetzt, einige weitere Evangelienübersetzungen aus dem 16. Jahrhundert sind bekannt. Besonders populär waren im 16. und 17. Jahrhundert die so genannten Lehrevangelien, die in unzähligen Handschriften überliefert sind. Sie beinhalten in der Regel Übersetzungen kanonischer Texte, die in den Sonn- und Feiertagsgottesdiensten auf Kirchenslavisch gelesen wurden und danach in dazugehörigen Predigten kommentiert wurden. In diesen Evangelien und Predigten wurde ein eigener ukrainischer konfessioneller Stil ausgebildet. Dass das Ukrainische damals in den Kirchen verwendet wurde, bezeugt nicht nur einer der Übersetzer des Evangeliums von Peresopnycja, sondern auch indirekt der bekannte Polemiker Ivan Vyšens'kyj. Im 17. und 18. Jahrhundert wurden keine Bibelübersetzungen angefertigt, allerdings wurden weiterhin nicht-kanonische religiöse Werke übersetzt, und in den theologischen, homiletischen und polemischen Werken der ukrainischen Schriftsteller aus dem 17. und 18. Jahrhundert finden sich nicht selten übersetzte Zitate aus der Heiligen Schrift. Die Übersetzungen der Heiligen Schrift in die mittelukrainische Schriftsprache förderten die Stabilisierung ihrer Normen sowie deren Verbreitung. In den Übersetzungen der konfessionellen Texte finden sich häufig Glossen, die zum Grundgerüst der älteren Lexikographie wurden.

Erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts erschienen die ersten Übersetzungen und Nachdichtungen von Teilen der Bibel in der neueren ukrainischen Sprache. Als Erster versuchte dies Ende der dreißiger oder Anfang der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts der bekannte galizische Schriftsteller Markijan Šaškevyč. Die erste vollständige Übersetzung des Neuen Testaments in der neueren ukrainischen Schriftsprache legte Pylyp Moračevs'kyj (1806–1879), ein Lehrer aus dem Gebiet von Černihiv, vor. Im Herbst des Jahres 1860 schickte er zwei Teile seiner Evangelienübersetzung (des Matthäus- und des Johannesevangeliums) an den Petersburger Metropolitan Isidor, um ihn um seinen Segen für die Veröffentlichung des Texts zu bitten. Der Metropolitan konsultierte daraufhin den Synod und teilte Moračevs'kyj noch im sel-

¹ Aus einem vom Autor erbetenen „Резюме“ redigiert und übersetzt von Michael Moser.

ben Jahr mit, dass weder seiner noch irgendeiner ukrainischen Evangelienübersetzung jemals die Druckerlaubnis erteilt werden könne. Moračevs'kyj ließ sich jedoch nicht beirren und setzte seine Arbeit fort. Schon zwei Jahre später schickte er seine vollständige Evangelienübersetzung an die Petersburger Akademie der Wissenschaften. Die Gutachter der Akademie, unter ihnen die bedeutenden Slavisten Aleksandr Vostokov (Osteneck) und Izmail Sreznevskij, besprachen Moračevs'kyjs Arbeit äußerst positiv. Der Synod, dem das Manuskript nun aber zur theologischen Begutachtung übermittelt werden musste, verweigerte erneut die Druckgenehmigung. Indes übersetzte Moračevs'kyj auch noch die Apostelgeschichte. Seine Übersetzungen wurden jahrelang in handschriftlichen Kopien verbreitet. Erst in den Jahren 1904–1905 veränderten sich bekanntlich die allgemeinen sprachpolitischen Rahmenbedingungen für das Ukrainische, und nun gestattete auch der Synod nicht nur die Veröffentlichung ukrainischer Bibelübersetzungen, sondern beteiligte sich auch selbst an deren Drucklegung. Auf Anraten Pavlo Žytec'kyjs wurde Moračevs'kyjs Text zur Grundlage der gedruckten ukrainischen Evangelienübersetzung gewählt, die in den Jahren 1906–1911 in Moskau erschien. Auch bei jenem Evangelium, das zum Ostersonntag des Jahres 1906 in der Kathedrale von Kam''janec'-Podil'skyj zum ersten Mal in der Geschichte in der neueren ukrainischen Sprache erklang, handelte es sich ohne Zweifel um eine redigierte Version der Übersetzung Moračevs'kyjs. Das Evangelium in der (redigierten?) Übersetzung Moračevs'kyjs wurde vom Allukrainischen Orthodoxen Kirchenrat als Grundlage für den kirchlichen Gebrauch innerhalb der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche anerkannt.

Im Jahre 1874 veröffentlichte der Pfarrer Antin Kobyljans'kyj seine Übersetzung des Lukasevangeliums in ukrainischer Sprache mit kyrillischen Lettern in Wien, wo er drei Jahre später auch eine Übersetzung des Johannesevangeliums in lateinischen Lettern publizierte. Kobyljans'kyjs Übersetzung zeichnet sich durch ausgeprägte dialektale Merkmale aus, wie sie für die pokutischen und die Dnistermundarten charakteristisch sind.

Über ein Vierteljahrhundert widmete der herausragende ukrainische Schriftsteller, Gelehrte und Intellektuelle Pantelejmon Kuliš (1819–1897) seiner Bibelübersetzung. Nachdem er seine Arbeit im Jahre 1868 in Angriff genommen hatte, erkannte er, dass er allein dieser Aufgabe nur mit größter Mühe gewachsen sein würde, und so lud er den Galizier Ivan Puljuj (1845–1918), den späteren bedeutenden Physiker, zur Mitarbeit ein. Puljuj hatte eine fundierte theologische Ausbildung genossen und beherrschte mehrere Sprachen, auch die klassischen. Die Zusammenarbeit Pantelejmon Kulišs und Ivan Puljujs erwies sich bald als äußerst fruchtbar. Puljuj fertigte zunächst eine Übersetzung aus dem Griechischen an, danach verglichen Kuliš und Puljuj den Text mit der kirchenslavischen, russischen, polnischen, serbischen, deutschen, französischen und englischen Version. Die Endbearbeitung nahm Kuliš vor. Ohne Autorenangabe erschienen im Jahre 1871 in Wien vier Broschüren mit den Titeln: „Святе Письмо. Євангелія по св. Матвєєві...“; „Святе Письмо. Євангелія по св. Маркові...“; „Святе Письмо. Євангелія по св. Луці...“; „Святе Письмо. Євангелія по св. Іоанові...“. Die Sprache dieser Veröffentlichungen wurde zunächst sehr kontroversiell aufgenommen, vor allem in Galizien. Neun Jahre später erschien dennoch in Lemberg ein aufwändig gestaltetes Buch mit dem Titel „Святе Письмо Нового Завіту. Мовою русько-українською переклали вкупі П. А.Куліш и Др. І. Пулюй...“. Als Kuliš eine Seelenkrise durchlebte, verbrannte er seine handschriftliche Übersetzung des Alten Testaments, was er Puljuj im Jahre 1878 brieflich mitteilte. Puljuj drängte Kuliš mit Erfolg zu einem Neubeginn, doch es war Kuliš nicht vergönnt, den Abschluss seiner Arbeit zu erleben: Er erkrankte schwer und verstarb im Jahre 1897. Ungeachtet dessen, dass Puljujs Kontakte zu Kuliš in der Zwischenzeit aufgrund von Meinungsverschiedenheiten abgebrochen gewesen waren, kümmerte sich nun Puljuj um die Veröffentlichung von Kulišs ukrainischer Übersetzung des Alten Testaments. Als er im Jänner 1902 eine Kopie des Manuskripts erhielt, übergab er es der Britischen Bibelgesell-

schaft, die das Herausgeberrecht käuflich erwarb. Bald stellte sich jedoch heraus, dass das Manuskript noch nicht druckfertig war und einige Bibelbücher noch nicht übersetzt waren, und so setzte sich Puljuj mit Ivan Nečuj-Levyč'kyj in Verbindung, der die Arbeit gemeinsam mit ihm vollendete. Puljuj selbst übersetzte den Psalter und vereinheitlichte die Orthographie der Bibeltexte. Aufgrund seiner Anstrengungen konnte schließlich in der Tat die erste vollständige Übersetzung der Heiligen Schrift in das Ukrainische veröffentlicht werden. Auf dem Titelblatt des Buches ist zu lesen: „Святе Письмо Старого і Нового Завіту. Мовою русько-українською. У Відні. Виданнє Британського і заграничного біблійного товариства. 1903“, und auf dem Verso des Titelblatts ist vermerkt: „Переклад П. О. Куліша, І. С. Левіцького і Пулюя“. Im Inhaltsverzeichnis für das Alte Testament („Зміст Старого Завіту“) wird genau mitgeteilt, wer welche Bücher der Bibel übersetzte. Das Hauptverdienst gebührt Pantelejmon Kuliš, der der Initiator des gesamten Unternehmens war und die meisten Bücher der Heiligen Schrift übersetzte. Ivan Puljujs Bemühungen, eine offizielle Erlaubnis zur Verbreitung der gemeinsamen Bibelübersetzung in der russisch beherrschten Ukraine zu erlangen, blieben erfolglos, doch gelangten mehrere Exemplare als Schmuggelware über die Grenze. Die erste vollständige ukrainische Bibelübersetzung „Святе Письмо“ stieß sowohl bei Philologen als auch bei Theologen auf ein breites Echo.

Die ersten gedruckten Übersetzungen der Heiligen Schrift in das neuere Ukrainische spielten eine grundlegende Rolle in der Ausprägung des ukrainischen konfessionellen Stils und in der Bereicherung der ukrainischen Ausdrucksmittel im Allgemeinen. Auf ihrer Grundlage wurden weitere Übersetzungen sowohl der Bibel als auch der liturgischen und anderen kirchlichen Texte erstellt.

Fast gleichzeitig mit Pantelejmon Kuliš und Ivan Puljuj arbeitete der Schriftsteller Volodymyr Aleksandrov (1825–1894) an einer Übersetzung der alttestamentarischen Bücher in das Ukrainische. Eine Sammlung seiner Übersetzungen wurde im Jahre 1878 unter dem Titel „Біблія сирічъ Книги Святого Писанія. 1. Старого Заповіту“ lithographisch vervielfältigt. Im Jahre 1903 legte Mychajlo Lobodovs'kyj das Manuskript seiner Evangelienübersetzung vor.

Im 20. Jahrhundert arbeiteten mehrere Geistliche und auch Laien an Bibelübersetzungen, vor allem an Übertragungen der wichtigsten Texte, also der Evangelien, der Apostelgeschichte und des Psalters. Als besonders aktiv erwiesen sich die Vertreter der griechisch-katholischen Kirche, vor allem Oleksander Bačyns'kyj (1844–1933), Oleksij Sljusarčuk (1838–1912), Jaroslav Levyč'kyj (1878–1961), Mychajlo Kravčuk u. a.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts stand die Übersetzung der Heiligen Schrift auch für die orthodoxe Kirche in der Ukraine auf der Tagesordnung. Im Ministerium für konfessionelle Angelegenheiten des neu gegründeten ukrainischen Staates wurde im Jahre 1918 ein Gelehrtenkomitee gegründet, und innerhalb dieses Komitees eine Kommission, die mit der Herausgabe der Heiligen Schrift in ukrainischer Sprache betraut wurde. Im Herbst 1919 wurde im Ministerium für Konfessionen der Ukrainischen Volksrepublik eine Sonderkommission für die Übersetzung der Heiligen Schrift eingerichtet. Später wurde diese Kommission der theologischen Fakultät der Staatlichen Universität von Kam''janec'-Podil's'kyj unterstellt. Im Herbst 1920 wurde dann als fünfter Band der „Записки“ dieser Universität eine ukrainische Übersetzung des Neuen Testaments und der Apostelgeschichte gedruckt („Новий Завіт. Діяння святих Апостолів в перекладі на українську мову“).

Ab dem Jahre 1921 widmete sich Ivan Ohijenko (1882–1972), der bekannte Sprachwissenschaftler und Würdenträger der Orthodoxen Kirche, systematisch der Übersetzung der Heiligen Schrift in das Ukrainische. Zunächst veröffentlichte er im Jahre 1927 in Warschau eine methodologische Studie („Методологія перекладу Святого Письма та богослужбових книг на українську мову“), dann im Jahre 1927 in Lemberg eine Evangelienübersetzung und

im Jahre 1939 ebendort eine Übersetzung des Neuen Testaments mit dem Psalter. Seine vollständige ukrainische Bibelübersetzung vollendete Ohijenko im Juli 1940, doch infolge der Kriegswirren verzögerte sich die Publikation dieser Arbeit, und erst im Jahre 1962 konnte die Vereinigte Bibelgesellschaft seine „Біблія, або книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту, із мови давньосврейської та грецької наново перекладена“ veröffentlichen. Über die theoretischen Grundlagen seiner Übersetzung schrieb Ohijenko eine eigene Skizze. Ohijenko hielt sich an die Normen der neueren ukrainischen Schriftsprache, wie sie sich in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts etabliert hatten. Die Sprache seiner Bibelübersetzung zeichnet sich durch eine besonders reiche Lexik mit einer feinen semantischen Nuancierung sowie durch eine lebendige Phraseologie aus. In den Gotteshäusern der traditionellen Kirchen in der Ukraine (Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche, Ukrainische Orthodoxe Kirche des Kiewer Patriarchats, Ukrainische Griechisch-katholische Kirche) wird diese Übersetzung nicht verwendet. Sehr beliebt ist sie jedoch im protestantischen Milieu, verwendet wird sie in den Gebetshäusern der Pentecostalen, der Baptisten und der Siebenten-Tags-Adventisten.

Die Kommission für die Übersetzung der Heiligen Schrift und der Messbücher am Ukrainischen Wissenschaftlichen Institut in Warschau veröffentlichte im Jahre 1936 einen ukrainischsprachigen Psalter. Im Jahre 1939 ging in Warschau ein übersetztes Tischevangelium (für den Gebrauch in der Heiligen Messe) in den Druck.

Die erste Veröffentlichung einer ukrainischen Bibelübersetzung nach dem Zweiten Weltkrieg erschien im Jahre 1946 in Rom. Sie wurde von dem Basilianermönch und Bibelforscher Teodosij (Тyt) Hалуščyn's'kyj angefertigt, trägt den Titel „Свята Євангелія Господа Нашоро Ісуса Христа“ und war auch für die Lesung in den Kirchen bestimmt.

Einen wichtigen Platz in der Geschichte der ukrainischen Bibelübersetzungen nimmt die dritte vollständige Übersetzung durch den Basilianermönch Ivan Chomenko-Pljuta ein, die 1963 in Rom unter dem Titel „Святе Письмо Старого та Нового Завіту“ erschien und von einer Sonderkommission approbiert wurde. Chomenko-Pljuta war jedoch mit der Redaktion nicht einverstanden und plante eine zweite, korrigierte Ausgabe der Bibel, doch er konnte zunächst nur die Evangelien und danach das gesamte Neue Testament neu auflegen. Diese Übersetzung zeichnet sich durch einen reichen Wortschatz aus, sie entspricht den Normen der neueren ukrainischen Schriftsprache.

Übersetzungen einiger Bücher des Alten Testaments veröffentlichte zwischen 1944 und 1964 Volodymyr Dz'oba (1913–1979). In Rom erschien im Jahre 1966 eine Übersetzung des Psalters von Mychajlo Kravčuk, der schon 1937 eine Evangelienübersetzung vorgelegt hatte.

Auf dem Gebiet der „Ukrainischen Sozialistischen Sowjetrepublik“ wurde bis zur so genannten „Perestrojka“ (ukrainisch „Perebudova“) keine einzige neue Übersetzung der Bibel oder einzelner Bibeltexte veröffentlicht, und keine einzige ältere Übertragung erfuhr eine Neuauflage. In der Sowjetunion wurde streng darauf geachtet, dass keine Bibeln aus dem Ausland ins Land gerieten, und erst im Jahre 1988 erschien in Verbindung mit der Feier des eintausendjährigen Jubiläums der Christianisierung der Rus' in Moskau, und zwar als eine „Ausgabe des Moskauer Patriarchats“ („видання Московського патріархата“ (!)) eine Übersetzung mit dem Titel „Біблія, або книги Святого Письма Старого и (!) Нового Заповіту, із мови давньосврейської і грецької на українську наново перекладена“. Freilich handelte es sich dabei in Wirklichkeit keineswegs um eine Neübersetzung, sondern um eine Bearbeitung der Übersetzung Ivan Ohijenkos. Anlässlich dieses Jubiläums wurde außerdem „mit dem Segen der allerheiligsten Patriarchen der Moskauer und der ganzen Rus' Pimen sowie mit dem Segen des hochheiligen Exarchen der ganzen Ukraine Filaret („з благословення святишого Патріарха Московського і всієї Русі Пимена й благословення високопреосвя-

щенного Екзарха всієї України Філарета“ eine Übersetzung des Neuen Testaments herausgegeben, die den Titel „Новий Завіт Господа нашого Ісуса Христа“ trug. Der Name des Übersetzers oder Bearbeiters dieses Textes wird nirgends angeführt (manchenorts wird behauptet, Metropolit Filaret selbst habe diese Arbeit übernommen). Ein Vergleich macht deutlich, dass diese Bibel aus dem Jahre 1988 ganz auf der Grundlage jenes Evangeliums steht, das – als Bearbeitung der Übersetzung von Pylyp Moračevs'kyj – in den Jahren 1906–1911 mit der Erlaubnis des Synods gedruckt worden war. Die Sprache wurde jedoch an die Normen der modernen ukrainischen Schriftsprache adaptiert.

Patriarch Volodymyr (Romanjuk) segnete im Jahre 1994 ein Evangelium mit dem Titel „Священна Євангелія для церковного вжитку Української православної Церкви Київського патріархату“. Es handelt sich hier um den redigierten Text der Jubiläumsausgabe des Neuen Testaments, die 1988 vom Metropoliten Filaret empfohlen worden war. Kurz darauf wurde bekannt, dass im Kiewer Exarchat eine Übersetzungskommission ihre Arbeit aufgenommen hatte. Zum zweitausendjährigen Jubiläum der Geburt Christi gab sie ein Evangelium und eine Apostelgeschichte für den Messgebrauch heraus. Der Synod der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Kiewer Patriarchats richtete eine theologische Kommission für die Übersetzung der Heiligen Schrift und der theologischen Literatur unter der Leitung des Patriarchen „von Kiew und der gesamten Rus'-Ukraine“ Filaret ein. Gegen Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts erschienen noch einige weitere Übersetzungen der Heiligen Schrift, doch keine von ihnen war für die Lesung in der liturgischen Feier in einer der traditionellen ukrainischen Kirchen bestimmt. Eine Variante der Übersetzung des Neuen Testaments von Ivan Chomenko-Pljuta liegt dem Buch „Новий Завіт з коментарем / Переклад коментаря о. д-ра М. І. Любачівського. – Львів, 1992“ zugrunde.

Es gibt Hinweise, dass in der Nachkriegszeit auch Vertreter der protestantischen Kirchen an Bibelübersetzungen arbeiteten. Im Jahre 1991 wurde bekannt, dass Vertreter der Evangelischen Kirche der Baptisten an einer ukrainischen Übersetzung des Neuen Testaments, des Psalters und der Gleichnisse Salomos arbeiten. Im Jahre 1994 erschien in Minsk eine Übersetzung des Neuen Testaments mit dem Titel „Новий Завіт. Новий переклад“, im Jahre 1995 in Kiew die Übersetzung des Neuen Testaments, der Psalmen und der Gleichnisse Salomos mit dem Titel „Новий Завіт. Псалми. Притчі“. Die Übersetzung stammt aus dem Zentrum, das von Dajan (Diane, Dijana) Derkač angeführt wurde. Sie steht jener von Ivan Ohijenko äußerst nahe, und mitunter gewinnt man den Eindruck, dass man es hier mit nichts anderem als einer nach den Normen der modernen ukrainischen Standardsprache redigierten Version des bekannten Theologen und Philologen zu tun hat. Die Änderungen, die von den „Redakteuren“ vorgenommen wurden, geben nicht selten Anlass zur Kritik. Im Jahre 1996 erschien eine weitere Übersetzung des Neuen Testaments mit dem Titel „Новий Заповіт сучасною мовою“. Der Verfasser (ein Protestant (?)), wollte ganz offensichtlich erreichen, dass sich seine Übersetzung möglichst stark von allen bisherigen unterschiede, aber oft führt dies zu inhaltlichen Ungenauigkeiten, und dabei erkennt man immer noch, dass die älteren Übersetzungen sehr wohl berücksichtigt wurden. In Minsk erschien im Jahre 1998 eine kommentierte Bibel mit dem Titel „Біблія з коментарями для повного життя: Новий Завіт з симфонією за редакцією єпископа В. Бочка“. Wie in einer früheren Arbeit gezeigt werden konnte, liegt dieser Arbeit die Übersetzung der Gruppe unter der Leitung von Dajan Derkač zugrunde. Die Übersetzungen des Neuen Testaments, die von den Vertretern der protestantischen Kirchen angefertigt wurden, werden wahrscheinlich in den Gebetshäusern der Baptisten, Pentecostalen u. a. verwendet, in den Gotteshäusern der traditionellen ukrainischen Kirchen werden sie naturgemäß nicht gelesen.

Sowohl orthodoxe als auch griechisch-katholische Würdenträger haben die Idee einer neuen ukrainischen Übersetzung der Heiligen Schrift aufrechterhalten. Mit dem Segen des

griechisch-katholischen Patriarchen Josyf Kardinal Slipyj nahm Rafajil Turkonjak im Jahre 1975 seine Bibelübersetzung in Angriff. Da bis zu den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts in den griechisch-katholischen Kirchen Fragmente aus dem Alten Testament (Parömien) nur in solchen kirchenslavischen Übersetzungen gelesen wurden, die nicht in allen Details mit den althebräischen und aramäischen Originalen übereinstimmten, wurde im Sinne der vollständigen Bewahrung des traditionellen Sinns der Parömienlesungen beschlossen, eine Neue Übersetzung des Alten Testaments aus der griechischen Übersetzung der Septuaginta anzufertigen. Diese Idee wird auch von der Leitung der Vereinigten Bibelgesellschaften nicht abgelehnt. Den Gedanken einer neuen vollständigen Übersetzung der Bibel brachte ebenso die 1991 gegründete Ukrainische Bibelgesellschaft zur Sprache. Die vierte vollständige ukrainische Bibelübersetzung sollte im Jahre 2000 abgeschlossen werden, doch die redaktionelle Arbeit verzögerte sich, und zum zweitausendjährigen Jubiläum der Geburt Christ wurde nur das Neue Testament veröffentlicht. Im Jahre 1997 druckte die Ukrainische Bibelgesellschaft eine Version des Neuen Testaments, die als „Projekt“ einer interkonfessionellen Übersetzung zur Diskussion gestellt wurde. Hinsichtlich ihrer lexikalischen, grammatikalischen und stilistischen Qualität weist diese Version zahlreiche Vorteile gegenüber anderen Übersetzungen auf, die in den achtziger und neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts gedruckt wurden. Die besondere Sorge um einen guten Stil und die Wahrung der kodifizierten Normen, die dieser Version nicht abgesprochen werden können, stehen nicht immer im Einklang mit der Angemessenheit der Übersetzung und der Wahrung der Traditionen.

Im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts erscheinen schließlich erneut Übersetzungen kanonischer Bücher der Heiligen Schrift in ukrainische Dialekte (z. B. in das „Russinische“, das freilich andernorts als eigene Sprache aufgefasst wird, Anmerkung M. M.).

Die ukrainischen Übersetzungen des Buches der Bücher wurden hinsichtlich ihrer Genauigkeit und Angemessenheit in der Wiedergabe des ursprünglichen Gehalts der Heiligen Schrift und ihrer lexikalischen, grammatikalischen, phraseologischen und stilistischen Qualität bis heute noch keiner eingehenden unvoreingenommenen Analyse unterzogen. Eine gesonderte Untersuchung erfordern die Übersetzungen einzelner Teile oder Zitate aus dem Alten und Neuen Testament, die in die Liturgie und andere Feiern der Orthodoxen und griechischen Katholiken Eingang finden. Sehr oft stimmen sie nicht mit den entsprechenden Texten der vollständigen Bibelübersetzungen überein.

Die einflussreichsten vollständigen Übersetzungen der Bibel in das Ukrainische – jene von Pantelejmon Kuliš, Ivan Puljuj und Ivan Nečuj-Levyč'kyj, jene von Ivan Ohijenko und jene von Ivan Chomenko-Pljuta – spielten nicht nur für die Ausbildung eines ukrainischen konfessionellen Stils eine herausragende Rolle, sondern auch für die Bereicherung der ukrainischen Lexik und Phraseologie insgesamt. Allgemein anerkannte Bibelübersetzungen spielen eine herausragende Rolle für die Verbreitung schriftsprachlicher Normen und die Vermittlung einer bestimmten Sprachkultur, denn Millionen von Gläubigen hören zumindest am Sonntag und an den kirchlichen Feiertagen das Wort Gottes in ukrainischer Sprache, vor allem Fragmente aus der Bibel, der Apostelgeschichte und dem Psalter.

Übersetzungen der Bibel wurden fast in der gesamten christlichen Welt früher angefertigt als Übersetzungen der liturgischen Bücher, in denen Zitaten aus der Bibel, vor allem aus dem Psalter und aus dem Neuen Testament, ein zentraler Stellenwert zukommt. Die Bibelübersetzungen haben die Grundlagen dafür geschaffen, dass auch die Liturgie in ukrainischer Sprache gefeiert werden kann.

Проблема вцерковлення будь-якої живої мови тісно пов'язана з процесами вироблення та усталення її писемно-літературної норми, а остання – з історією перекладів Святого Письма, бо в перекладах Біблії або її частин відбувається формування конфесійного стилю, а цитати з неї (особливо – з Псалтиря) є важливою складовою богослужінь.

Після хрещення Київської Русі в теологічно-богослужбовій сфері в Україні майже понад 400 років неподільно панувала старослов'янська (церковнослов'янська) мова східнослов'янсько-української редакції. Найдавнішим точно датованим конфесійним текстом, перекладеним староукраїнською писемно-літературною мовою з церковнослов'янської є так звана Четья 1489 р., протограф якої написаний у Києві (Перетц 1928). Церковнослов'янські елементи в перекладі незначні. Спроби живомовних перекладів священних або богослужбових текстів до XV ст. невідомі. У білоруських списках кінця XV ст. збереглися переклади окремих частин Біблії українською писемно-літературною мовою, виконані, очевидно, представниками так званої ереси жидовілих, що її заснував київський охрещений юдей книжник Схарид (Схарія). Уривки з перекладів пророка Даниїла та з Єремїїного плачу А. Кримський чомусь опублікував під заголовком „З богослужбно-жидівського перекладу Старого Завіту“ (Шахматов – Кримський 1922: 170). Сумніваємося в тому, що зазначені переклади були призначені для церковного вжитку. Ці переклади не позбавлені (хоч і незначного) впливу церковнослов'янської мови. Напевно, стимулом для перекладів Святого Письма українською мовою були приклади сусідніх слов'янських народів: із XV ст. походять так звані Флоріанський Псалтир та Біблія Королеви Зофії (або Шарошпотоцька Біблія). Мабуть, не обійшлося без впливу гуситського руху в Чехії, представники якого поселялися в сусідніх з Україною Словаччині та Польщі. До середини XVI ст. переклади Св. Письма українською мовою здійснювано вкрай рідко.

У XVI ст. на українських землях поширюються ідеї Реформації, представники якої тут виступали не тільки проти католицизму, але часто й проти православ'я, хоча часом вони разом із православними спільно протестували проти Католицької Церкви. Вимога протестантів зробити Біблію доступною для всіх шляхом перекладу її живими мовами знайшла відгук не тільки в середовищі прихильників реформаційних ідей (магнати, шляхта), але й серед прогресивної частини православного духовництва. Ідеї Реформації найбільш поширеними були в західній частині України, особливо – на Волині (антитринітарії-социніани, кальвіністи). Не дивно, що найвідоміші переклади Нового Завіту походять із зазначених регіонів.

Так, у с. Дворець нинішнього Ізяславського району Хмельницької обл. та с. Пересопниці Рівненського району сусідньої Рівненської обл. на Волині впродовж 1556–1561 рр. перекладено відоме Пересопницьке Євангеліє, в с. Хорошеві Білогірського району Хмельницької обл. 1581 р. Новий Завіт переклав Валентин Негалевський, у с. Крехові Жовківського району Львівської обл. у 60-их роках XVI ст. перекладено Апостол. Відомі й інші переклади Євангелія українською мовою в XVI ст. (Чепіга 2001: 15–16). Перекладач Пересопницького Євангелія син сяноцького протопопа Михайло Васи́лієвич зазначав, що Євангеліє „изъ языка бльгар(ь)ского на роускою мову“ переклав „для леп(ь)шо(г)[о] вырозоумлена людоу хр(с)тіан(ь)ского посполитого“ (ПЄ 1556–1561: 392). Переклад Крехівського Апостола також здійснено із старослов'янського (церковнослов'янського) тексту, напевно, XI–XII ст., однак анонімний перекладач брав до уваги Апостол у виданні Ф. Скорини, а також польський і грецький тексти, про що свідчать примітки на берегах рукопису: „для жолу(д)ка у бо(л)га(р)ско(м) сырища ра(д)[и] [...]“, „У скоринино(м) и в по(л)ско(м) выкладъ по то(т) знак придано чого в стары(х) ексе(м)пларе(х) бо(л)га(р)ски(х) не найдут(т)са“, „зводечи лю(д) у болгар(с)ско(м) ужась творя а в по(л)ско(м) помами(л) лю(д)“ (КА XVI: 515, 263, 40). Михайло Васи́лієвич у передмові до свого перекладу Євангелія недвозначно писав, що книга призначена для читання в церквах: „Ку ты(м) сты(м) книгам(м) събору чотыре(м) еѵ(г)листоѵ(м) придана естъ наука читана. и найдена еѵ(г)ліамъ. сѣбота(м) же и не(д)ла(м) и всѣмъ днѵ(м). Поча(т)кы, и кон(ь)щи, всакомоу е(г)лю. яко са въ цркви бжїи чтеть [...]“ (ПЄ 1556–1561: 122). Він писав, що переклад Євангелія зроблено „для читана црквиен бжїи(х)“ (ПЄ 1556–1561: 262), і в післямові звертався до тих, хто читав Євангеліє в храмах: „Прото (ж) прошоу ва(с) сїен(ь)ници ѱ(т)ци и дїакони, и в(ь)си которыи сте в клиросе(х) причтен(ь)ныи, слугы црквины“ (ПЄ 1556–1561: 393). У Пересопницькому Євангелії помітний церковнослов'янський елемент, у перекладі Нового Завіту В. Негалевського – польський. Ці елементи в Крехівському Апостолі незначні.

В Україні був поширений друкований переклад Святого Письма, понад 20 книг Старого Завіту, здійснений Ф. Скориною в 1517–1519 рр. у Празі, а також його списки та переробки, зокрема кодекс Луки з Тернополя 1569 р. та кодекс 1575–1577 рр. Дмитра із Зінькова (на Поділлі), 1/4 текстів яких є оригінальними перекладами (Тиховский 1902: 337).

У XVI–XVII ст. в Україні популярним був жанр учительних Євангелій, про що свідчить величезна кількість їх списків. Дослідниця цих пам'я-

ток Г. В. Чуба проаналізувала 93 учительних Євангелія різних редакцій (Чуба 1998: 5–6). Учительні Євангелія зазвичай містили українські переклади канонічних текстів, які читали переважно церковнослов'янською мовою на недільних та святкових літургіях, а за ними – проповіді на відповідні теми². Мова їх – звичайний писемно-літературний узус того часу, часто – з говірковими нашаруваннями. Одне учительне Євангеліє, автором якого вважався константинопольський патріарх Каллист, зразковою українською мовою старої доби повністю переклав і надрукував 1616 р. в Єв'ї (Вевісі) біля Вільна (Вільнюса) під назвою „Євґліє учительное: албо казана на кождую недлю и Свата Урочистыи [...]“ знаний письменник, філолог, церковний діяч М. Смотрицький. Без суттєвих змін 1637 р. книга вийшла у світ із друкарні Києво-Печерської Лаври. Отже, завдяки М. Смотрицькому більша частина Євангелія була доступна широким колам читачів.

У перекладах Євангелія, проповідях удосконалювався конфесійний стиль української мови. Той факт, що в другій половині XVI ст. Євангеліє українською мовою звучало в церквах, прямо задокументував, як уже зазначено, перекладач Пересопницького Євангелія. Непрямо це засвідчив і знаний полеміст Іван Вишенський, який у кінці XVI ст. повчав: „Євангелія и Апостола в церкви на литургии простым языком не выворочайте. По литургии ж для зрозумения людского попросту толкуйте и выкладайте. Книги церковные всѣ и уставы словенским языком друкуйте“ (Вишенский 1955: 23). Варто зазначити, що хронологічні рамки й ареал уживання українських перекладів Святого Письма впевнено встановити досі не вдалося.

Із різних причин нові переклади частин Святого Письма українською мовою в XVII–XVIII ст. не були здійснені. Навіть коли праця над перекладом Євангелія була чи не найактивнішою, особливо на Волині, повну Біблію 1581 р. в Острозі (Волинь) надруковано церковнослов'янською мовою. У кінці XVI – на початку XVII ст. у шляхтича Федора Балабанова – родича відомого церковного діяча, львівського єпископа Гедеона Балабана (1530–1607) – виникла ідея видати виправлену „славеиську“ (тобто церковнослов'янську) Біблію. Цією ідеєю захопився в майбутньому і знаний філолог П. Беринда, який також збирався зробити як додаток до неї тлумачення біблійних топонімів, антропонімів та церковнослов'янсько-український словник. Проект Ф. Балабана не був реалізований (Німчук 1980: 105–106, 110–112). Висловлено припущення, що нове, ілюстроване видання Біблії в

² Див., наприклад: СУЕ 1588: 31–478. Надруковані 1794 р. „Науки парохіальні“ Почасві (НП 1794: 3) не входять у цю традицію.

40-их роках XVII ст. задумав був київський митрополит П. Могила (1596–1647) (Степовик 2001). Тут ще зауважимо, що Біблія церковнослов'янською мовою вийшла 1798 р. у Почасві (на Волині), 1804 р. (заходами мучачівського єпископа А. Бачинського) – у Будині (сьогодні: частина Будапешта). Проте в першій чверті XVII ст. продовжується традиція перекладів українською мовою неканонічних релігійних творів. Наприклад, у „Тріодіоні“, що вийшов друком 1627 р. у Києво-Печерській Лаврі, вміщено синаксари (короткі життя святих) в українському перекладі. Правомірність українських перекладів канонічних і неканонічних текстів переконливо обґрунтував видатний філолог XVII ст. П. Беринда, що в передмові до „Тріодіону“ писав: „Не погрѣшиша древній Матвеа єу(г)ліє. ѡ(т) єврейска азыка на єллинскі(й) переве(д)шіи: Марка же, Луку и Іван(н)а ѡ(т) єлли(н)ска перенесшіи, також(д)е и Бгословскіи книги истолковавшіи на словенскій азыкѣ. Тѣмж(д)е и мы не погрѣшихо(м)“ (Тітов 1924: 178).

Необхідно ще додати, що в своїх теологічних, церковно-ораторських і полемічних творах українські діячі XVII–XVIII ст. нерідко подавали цитати зі Святого Письма, перекладені на літературну мову свого часу. Наприклад, у Й. Галятівського читаємо:

Блудникомъ и прелюбодѣмъ судит(ь) Бѣ. Шетечниковъ и чужоложниковъ будетъ Бѣ судити; И для того можетъ мовити про(о)ркѣ Іліа. „Азъ стѣна“. Я муръ; [...] мовить стѣй Іванъ Бгословъ: [...] якъ прийде бракъ агничій, бо пришло весел(ь)є баранково, то ест(ь) Хво; Ісус Сирахъ написаль: касайса пекль очернитса, кто доткнетса смоли, почернит(ь)са (Галятівський 1985: 104, 156, 171, 378).

Переклади Святого Письма староукраїнською писемно-літературною мовою сприяли стабілізації її узусу, розповсюдженню його по всій території українських земель. У перекладах конфесійних текстів часто подавали різноманітні глоси, які були будівельним матеріалом для старовинної лексикографії, що в ній закріплювався вироблений узус (Німчук 1980).

Від першої чверті XVIII ст. українськомовні книжки релігійного змісту й твори церковнослов'янською мовою української редакції виходили тільки на землях на захід від Дніпра (крім Києва, що перебував у складі Росії), бо цар Петро I указом 1720 р. заборонив на Гетьманщині (Лівобережна Україна), що входила до складу імперії, друкувати книжки, мова яких навіть у деталях відрізнялася б від книг російського друку. Але проповіді в церквах українською мовою звучали не тільки в регіонах, що були під Польщею, пізніше – під Австрією, але й на підросійських теренах. Кілька збірників проповідей видали почаївські василіяни: „Народовѣща-

ніє“ (1756, 1768, 1778), „Сѣма слова Божїа [...] простымъ азыкомъ [...]“ (1772, 1781), „Науки парохїалніа [...] на простый, и посполитый азыкъ Рускій [...]“ (НП 1794) та ін. У ХІХ ст. друком виходять „Церковныя Бесѣды на всѣ недѣли рока“ в двох томах М. Лучкая (Будин, 1831), „Науки парохїяльныя на всѣ недѣли цѣлого року“ Г. Паславського (Перемишль, 1842), двотомник „Науки парохїалныя“ Ф. Вітвицького (Чернівці, 1846), „Науки церковныи на всѣ праздники цѣлого року“ А. Добрянського (Перемишль, 1850), „Проповѣди“ І. Бартошевського (Львів, 1881) та ін. Друковані церковні проповіді українською мовою на території підросійської України з’явилися лише в середині ХІХ ст. Протоєрей В. Гречулевич – священник у с. Ганнопіль Брацлавського повіту на Поділлі – опублікував: „Проповеди на малороссийском языке“ (Спб., 1849), „Беседы катихические при объяснении Молитвы Господней на малороссийском языке“ (Спб., 1855), „Беседы катихические на Символ веры, говоренные на малороссийском языке“ (Спб., 1856, 1859), „Беседы о семи спасительных таинствах“ (Спб., 1859). Його приклад наслідували інші священники – І. Бабченко, який випустив у світ „Поучения на малороссийском языке“ (Харків, 1863), С. Опатович, що надрукував „Оповідання з Святого Писання“ (Спб., 1863). Однак обмеження українського друкованого слова в Росії аж до початку ХХ ст. видання проповідей українською мовою припинили. Після організації Української Автокефальної Православної Церкви в ХХ ст. та Української Православної Церкви Київського Патріархату активізувалася проповідницька діяльність рідною мовою в храмах зазначених конфесій. Проповідей українською мовою не цурається й Українська Православна Церква Московського Патріархату. У церквах Української Греко-Католицької Церкви кáзання українською мовою не припинялися ніколи.

Лише в середині ХІХ ст. з’являються перші переклади-переспіви зі Святого Письма новоукраїнською мовою. У 1845 р. Т. Шевченко написав цикл „Давидові псалми“, в якому переспівав десять псалмів (1, 12, 43, 52, 53, 81, 93, 132, 136, 149) (Шевченко 2001: 358–364). Поет використав елементи церковнослов’янської мови, старокнижні слова і форми. Пор.:

Боже, спаси, суди мене Ти по Своїй волі. Молось, Господи, в нуши їм У ст моїх глаголи (Шевченко 2001: 361; Домашовець 1992).

Чи не найпершу спробу перекласти Євангеліє новоукраїнською мовою зробив у кінці 30-их або на самому початку 40-их років ХІХ ст. знайний письменник-галичанин М. Шашкевич. Зберігся рукопис його перекладу

чотирьох глав Євангелія від Матвія, але лише в 1884 р. надруковано уривки з цього перекладу, а повністю переклад – 1912 р. Норми новоукраїнської літературної мови тоді лише формувалися, тому в Шашкевичевому перекладі спостерігаємо риси наддністрянських говорів. Пор.:

А взрївши народи, вийшов на гору; а коли сїв, приступили до него ученики єго, і отворив уста свої, научав їх і мовив: „Блаженній убогїї духом, бо тих єсть царство небесное. Блаженні плачущїї, бо тїї потїшатся [...] (Мт 5) (Твори 1913: 129).

Перший повний переклад Нового Завіту новоукраїнською літературною мовою здійснив Пилип Морачевський (1806–1879) – педагог ізнинішньої Чернігівщини, який свого часу працював у Сумах, Ніжині, Луцьку, Кам’янець-Подільському і був знайомий із живим мовленням українців різних регіонів. Між іншим, П. Морачевський працював і над словником української мови. Восени 1860 р. дві частини перекладу Євангелія – від Матвія та Івана – він надіслав петербурзькому митрополитові Ісидору, з яким був знайомий, прохаючи благословити його працю до видання. Однак ієрарх після приватної наради з членами Синоду цього ж року сповістив П. Морачевському, що ні його, ні будь-чий переклад Євангелія українською мовою не може бути допущений до друку (Власовський 1990: 296). Проте це не знеохотило П. Морачевського, і він продовжив працю. Вже через два роки (1862) він вислав повний переклад Євангелія до Академії наук у Петербурзі з проханням прорецензувати його працю і в разі схвалення перекладу допомогти йому одержати дозвіл на друкування. Рецензенти АН, серед них знані лінгвісти О. Востоков, І. Срезневський, дали найвищу оцінку перекладові П. Морачевського. Вони, зокрема, писали: „Евангелие, переведенное на малорусское наречие Ф. Морачевским, является в наивысшей степени работой чудесной и с учено-филологической стороны и со стороны религиозно-моральной [...] Малорусское наречие в нём, можно сказать, блестяще выдерживает испытание [...] и уничтожает всяческое сомнение [...] в возможности выразить высокие идеи разума, возвышенные чувства сердца, не впадая в вульгарность, не делая их грубыми, не парализуя их [...] Нет сомнения, что перевод Евангелия Морачевского должен совершить эпоху в литературном формировании малорусского наречия [...]“ (Науменко 1902: 475–476). З Академії наук переклад П. Морачевського передано до Синоду для його богословської оцінки і дозволу на друкування Євангелія українською мовою. Синод, напевне, такого дозволу не дав (Науменко 1902: 477). Тим часом П. Морачевський переклав і „Діяння апо-

столів“. Мабуть, Синод не допустив друк Євангелія українською мовою з політичних міркувань: публікація продемонструвала б усім багатство, адекватність та окремішність української мови. Працею П. Морачевського зацікавилися й царські власті, які після польського повстання 1861 р. побоювалися посилення автономістських прагнень української інтелігенції (Савченко 1930: 183–204). Прагнення українців мати рідною мовою сакральні тексти було однією з причин утисків у Російській імперії українського друкованого слова (ДЗ 1961: 307). Міністр внутрішніх справ Валуєв у схваленому Височайшем циркулярі 1863 р., який забороняв друкування книг українською мовою, крім творів художньої літератури, писав, що київський генерал-губернатор також вважає небезпечним і шкідливим вхід у світ Нового Завіту „малоруською“ мовою (Лемке 1904: 303). Переклад П. Морачевського розповсюджувано в рукописних копіях (Комаров 1913: 22), яких збереглося декілька, бо царський указ 1876 р. та закон 1881 р. далі обмежували український книгодрук творами красного письменства. Українська інтелігенція не забувала праці П. Морачевського. На початку ХХ ст. у пресі з'явилися статті про неї (СоЧ 1902: 93–99). Лише в 1904–1905 рр., коли назрівали революційні події в Росії, тут склалися сприятливі умови для української книги. Діячі культури зверталися до державних органів із проханнями зняти обмеження з українського друкованого слова, в тому числі й опублікування Святого Письма в українському перекладі (Ефремов 1905: 158–190). Українська громада в Петербурзі подала до Комітету Міністрів петицію про скасування обмежень українського книгодрукування й зняття заборони на українські переклади Святого Письма. Цього разу Синод не тільки не заперечив ідею видання Євангелія українською мовою, а й узяв участь у підготовці тексту до друку, незважаючи на те, що консервативне духовенство виступало проти неї (Капинос 1905).

На цей час в Австро-Угорщині було надруковано кілька перекладів Євангелія або його частин (П. Куліша – І. Пулюя, А. Кобилянського, О. Бачинського) та Біблія в перекладі П. Куліша, І. Пулюя та І. Нечуя-Левицького; був також готовий переклад М. Лободовського, який надіслав свою працю до Синоду.

Петербурзька академія наук передала переклад М. Лободовського відомому українському філологу П. Житецькому до Києва на розгляд мови й стилю перекладу та для порівняння його з раніше зробленими перекладами П. Морачевського та П. Куліша – І. Пулюя. Рецензент визначив, що М. Лободовський був надто залежний від російського синодального тексту, з якого він робив переклад, часто вдавався до калькування, невдалих

неологізмів, буквализму (Житецкий 1906: 22–27). П. Житецький скритикував і переклад П. Куліша – І. Пулюя і визнав найліпшим переклад П. Морачевського за ясність думки та народну барвистість мови. Проте рецензент відзначив при цьому, що відданість живій лексиці, синтаксисові, фразеології подекуди спонукала П. Морачевського до вживання стилістично невдалих слів і виразів, які, однак, можна легко усунути. Наприклад: „Тинявся я на чужині, и ви дали мені притулок (Мт 25: 35). Пор. у П. Куліша – І. Пулюя: „був чужинцем, і ви прийняли мене“, у М. Лободовського: „бувъ страннымъ, и вы прыняли мене“ (Житецкий 1906: 39).

П. Житецький твердив, що при перекладанні Святого Письма потрібно віддавати перевагу церковнослов'янським лексемам перед тими народними, які від частого вживання набули негативних, іронічних стилістичних відтінків: *іудей*, *іудейський* замість *жидь*, *жидівський* у Морачевського; *священникъ* замість *піпъ*; *отець* замість *батько* тощо. Рецензент уважав, що в перекладі Морачевського недоречним є передавання біблійних антропонімів в українських народних формах: *Исусъ*, *Захаръ*, *Гаврило*, *Лизавета*, бо Євангеліє не є народною казкою, в якій можлива, звичайно, ця фамільярна поведінка з євангельськими особами (Житецкий 1906: 34). На підставі рецензії П. Житецького при підготовці до друку Євангелія українською мовою за основу взято переклад Морачевського. Редактором перекладу Синод призначив єпископа Парфенія Левицького (родом із Полтавщини), який організував у себе в Кам'янці-Подільському спеціальну комісію, найактивнішу участь у роботі якої взяв священник Ю. Сіцінський. Над редагуванням працювали й окремі українські вчені, зокрема П. Житецький та О. Левицький.

Філологічну редакцію перекладу П. Морачевського та оцінку його адекватності грецькому текстові здійснювала Комісія Петербурзької академії на чолі з академіками О. Шахматовим і Ф. Коршем. Комісія проглянула лише тексти Євангелій від апостолів Матвія, Марка та Івана (Стебницький 1915: 106–110). За благословінням Синоду український переклад Євангелія паралельно з церковнослов'янським текстом надруковано в 1906–1911 рр. у Москві. До Першої світової війни він виходив кілька разів із синодальної друкарні (Власовський 1990: 298–299; Комаров 1913: 10–35), однак без зазначення прізвища перекладача – П. Морачевського. Зіставлення уривку з Євангелія від апостола Луки оригіналу-рукопису П. Морачевського, що його опублікував П. Житецький, із публікацією перекладу після редагування свідчить, що редактори іноді змінювали текст Морачевського без надійних підстав. Пор. у П. Морачевського:

У одного чоловіка було двоє синів. Молодший зь них сказав батькові: тату, дай мені долю добра, що припадає на мене. И батько розділив їм добро своє. Не забаром (через скільки днів) молодший син забрав усе, пішов у далекий край, и тамь ростратив своє добро, живучи у роскоші. Коли ж він прожив усе, то настав великий голод у тимь краю, и він почав терпіти нужду. И пішов, пристав до одного хазяїна тоєї країни, а той послав єго на поля свої пасти свиней. И він радь бувь насититись хочь кормомь, що їли свині, та и того ніхто не давав єму. Схаменувшись він сказав: скільки наймитів у батька мого вволю мають хліба, а я гину зь голоду (Лк 15: 11–17) (Житецкий 1906: 57–58).

Переклад автора вільний від книжних елементів (слово *нужда* із *жд* давно увійшло з книжної в українську народну мову). У синодальному виданні:

Один чоловік мав двох синів. І сказав молодший з них батькові: тату! дай мені частину хазяїства, що припадає мені. І розділив їм пожитки. Через небагато днів молодший син, зібравши все, одійшов у далекий край і там розтратив своє добро, живучи розпутно. Коли ж він прожив усе, настав великий голод у тимь краю, і він почав бідувати. І пішов, пристав до одного хазяїна тієї країни, а той послав його на поля свої пасти свині; І він рад був наситити утробу свою рижками, що їли свині, та ніхто не давав йому. Схаменувшись же, сказав: скільки наймитів у батька мого вволю мають хліба, а я гину з голоду (Євангеліє 1908: 198–199).

Уривок із перекладу Євангелія від Матвія (глава 5), який за чернетковим рукописом у зіставленні з виправленнями П. Морачевського в окремому зошиті та різночитаннями однієї з копій, опублікований В. І. Срезневським (КС 1902: 96–98), свідчить про сумлінну працю перекладача над текстом. Немає сумніву в тому, що Євангеліє, яке вперше в історії читано новою українською мовою – у соборі Кам'янець-Подільського 1906 р. у перший день Великодня – було зрадованим перекладом П. Морачевського (читав Євангеліє єпископ Парфеній!). У пресі повідомлялося, що „люде і здивувалися, і зраділи, почувши в церкві рідне слово“ (УМ 1906: 91). На Великдень 1913 р., коли Євангеліє в православних храмах читають різними мовами, український переклад П. Морачевського слухали парафіяни Києва, Чернігова, Олександрівська (Комаров 1913). Всеукраїнська православна церковна рада схвалила Євангеліє в перекладі (редагованому?) П. Морачевського для вживання в церковних відправах Української Автокефальної Православної Церкви (ЕУ 1996: 1648).

На жаль, пізно надрукований і редагований іншими особами, цей переклад не справив на формування норми української мови ХІХ ст. того впливу, який, без сумніву, міг би справити. Не виключено, що з копією ма-

нускрипту П. Морачевського був знайомий наступний перекладач Святого Письма – П. Куліш. Відредагований переклад П. Морачевського без паралельного церковнослов'янського тексту передруковано в 1921 р. (Львів – Вінниця). Праця П. Морачевського вплинула на інших перекладачів Нового Завіту українською мовою, зокрема Я. Левицького (1921), М. Кравчука (1937), співробітників Українського наукового інституту у Варшаві, що опублікували 1939 р. Напрестольне Євангеліє (передруковане у Вінніпезі 1948 р., Бавнд-Бруку 1966 р.), а також на переклад І. Огієнка.

Знаний історик і письменник М. Костомаров весною 1863 р. повідомляв про свій готовий переклад Євангелія українською мовою, відзначаючи велике значення перекладів Святого Письма для вироблення норм літературної мови (Костомаров 1928: 159). Доля цього перекладу невідома. Свій переклад Євангелія від апостола Луки українською мовою кириличними буквами у Відні 1874 р. видав священик А. Кобилянський. Тут же 1877 р. латинськими літерами він надрукував переклад Євангелія від апостола Івана. Переклад А. Кобилянського позначений найяскравішими рисами покутсько-наддністрянських говорів української мови (Горбач 1988: 30–31, 48–49).

Понад чверть століття над українським перекладом Біблії трудився видатний громадський діяч, письменник, учений Пантелеймон Куліш (1819–1897). Цю працю він почав 1868 р., перебуваючи у Венеції. Вже цього ж року у Львівському журналі „Правда“ були анонімно опубліковані переклади двох псалмів та двох Мойсеевих пісень (останні вийшли 1868 р. у Львові й окремою відбиткою під назвою „Дві Мусієві пісні“). У зазначеному журналі 1869 р. під псевдонімом П. Куліш опублікував також біблійну книгу Йова, що вийшла й окремою відбиткою у Львові під заголовком „Иов, переспів Павла Ратая“, а в додатку до нього – „Пентатев Мусієвий“ (тобто П'ятикнижжя Мойсееве), який видано того ж року окремою книжкою під заголовком „Святе письмо, або вся Библия старого и нового завіту. Русько-українською мовою переложена“ (Студинський 1930: 23–24). Накладом П. Куліша 1871 р. у Відні вийшов його віршований „Псалтирь, або книга хвали Божої. Переспів український Павла Ратая“ (Студинський 1930: 27). П. Куліш підкреслював, що „Святе письмо печатається не так для Галичини, як для України“ (Студинський 1930: 27). П. Куліш мав намір заснувати у Львові свою книгарню, а потім – друкарню. Гроші для цього він сподівався одержати від продажу свого перекладу Святого Письма Британському біблійному товариству. З цією метою перекладач вів перемовини з директором біблійного видавництва у Відні Міллярдом. Той випросив у

П. Куліша окремі частини перекладу Нового Завіту й дав на рецензування знайомому славістові Ф. Міклошичеві. Рецензент звернув увагу на те, що П. Куліш, як видно з надісланих уривків, робить не точний переклад, а парафраз (Студинський 1930: 23–24). Відтак Міллярд відповів, що Біблійне товариство купить переклад лише тоді, коли він буде „вірною фотографією грецького оригіналу“ (Студинський 1930: 28). П. Куліш усвідомлював, що йому самому буде важко впоратись із перекладом, тому запросив до співпраці галичанина І. Пулюя (1845–1918) – у майбутньому славетного фізика, який мав богословську освіту й добре знав іноземні мови, в тому числі й класичні. І. Пулюй уже до цього був відомий як перший перекладач молитов українською мовою: у Відні 1869 р. і 1871 р. він видав „Молитовник для руського народу“. У лютому 1871 р. П. Куліш переїхав до Відня. Інтенсивна співпраця П. Куліша та І. Пулюя виявилася дуже плідною. І. Пулюй робив переклад Євангелія з грецького тексту, після чого вони зіставляли переклад із церковнослов'янським, російським, польським, сербським, німецьким, французьким та англійським відповідниками. Кінцеве опрацювання тексту здійснював П. Куліш (Студинський 1930: 28–29). Того ж таки 1871 р. у Відні без зазначення авторства перекладів вийшли чотири окремі книжечки під заголовками: „Святе Письмо. Євангелія по св. Матвееві. Переклад український“; „Святе Письмо. Євангелія по св. Маркові. Переклад український“; „Святе Письмо. Євангелія по св. Луці. Переклад український“; „Святе Письмо. Євангелія по св. Іоанові. Переклад український“. Мову надрукованих перекладів, особливо в Галичині, було сприйнято неоднозначно (Студинський 1930: 30–35), однак у пресі відгуків не надруковано. Певні критики висловили щодо неї суб'єктивні, не виправдані зауваження. Один із критиків – Мелитон Бучинський – у листі до І. Рудченка 1872 р. навіть писав:

Ніхто не знає автора первісного перекладу. Свідомість наша починається с того часу, коли той переклад привіз сюди один літерат, котрий їздит по світі самопас мимо ноторичних фіксацій, с котрих сама найважливіша девіза – „робімо, щоб було зроблено“. Незабаром на давнім тексті поріс новий, сего ж літерата червоним письмом – незадовго переорав і засіяв він оба тексти ще своїшим, ще новішим засівом, и вродилося таке диво, що первісний автор уже і не признається до своєї праці. Коли так сам текст став сам добрий, тоді приславсь повищий літерат з ним до Милларда [...] (Студинський 1930: 32).

Як ми зазначали вище, П. Куліш, імовірно, був знайомий із перекладом П. Морачевського. Наші попередні спостереження при зіставленні текстів П. Морачевського та П. Куліша – І. Пулюя не підтверджують пови-

домлення М. Бучинського³. На той час П. Морачевський був іще живий (помер 1879 р.), і коли б П. Куліш справді використав його переклад як основу свого, він якось зреагував би на це. І. Рудченко (брат Панаса Мирного) у листі до М. Бучинського (не знаючи прізвища перекладача) писав, що на його думку Мойсеєве „П'ятикнижжя“ та книгу „Йова“ перекладено краще, ніж Євангеліє, оскільки

той, хто перекладав Євангелію, примірявся до „високого складу“, – що зовсім таки не личить народній мові [...] И справді, чому меня людські не взято з народної мови, а зоставлена, – хоч не скрізь – грецька вимова? Чому не „Матвій“ а „Матфей“, – „Әамара“, а не „Тамара“, – „Руф“ а не „Рухва“, „Іоан“ (навіт вимовити не легко!) а не „Іван“ [...] И вже коли „Іоан“ замість „Іван“, – то треба було „Ісуса“ писати „Інсус“ [...] А читаючи такі речі, як: „проповідуючи хрещенне покаяння на відпущенне гріхів“, – міні аж дивно стало од такого перекладу! Не тим складом и не такою мовою у нас по селах говорять [...] Не знаю теж, з якої речі, замість широко-народніх „пюперек“ стоить „поясниця“; замість: „пересел, переселидба“ – „переселение“ [...] Дуже багато слів викувано на нне без всякої нужди [...] Хоч воно й то правда: до готової колоди легко огонь підкладати, – так и нам тепереньки не трудно показувати недогляди“ (Студинський 1930: 31–32).

І. Рудченко висловив готовність „допомогти у сьому святому ділі“ (Студинський 1930: 32).

Через дев'ять років у Львові вийшла у світ поважна книга – „Святе письмо Нового Завіту. Мовою русько-українською переклали вкупі П. А. Куліш и Др. И. Пуллой. Відень 1871. печатано у Львові в друкарні Товариства имени Шевченка, 1880“. Датою 1871 р. П. Куліш бажав підкреслити, що Євангелія від чотирьох євангелістів вийшли раніше окремими брошурами (Студинський 1930: 60). Згодом право на видання „Святого Письма Нового Завіту“ придбало Британське біблійне товариство й надрукувало його в 1887 і 1893 роках. У журналі „Вестник Европы“ (1881, ки. 2) дописувач зі Львова, який виступив під криптограмою „В.“, позитивно оцінив факт виходу у світ „Святого Письма Нового Завіту“. Проте в Галичині звучали й критичні відгуки на цей переклад (Студинський 1930: 79–80). Тим часом П. Куліш переживаючи душевну кризу (чи то від „галицької“ критики, чи то від невдоволення своїм перекладом), спалив рукопис, про що ще в 1878 р. писав у листах до І. Пуллой: „Я спалив Старий Завіт й через те, що не так треба було його перетовкмачувати, а таки простісенько з

³ Пор. схожі міркування К. Студинського, який зауважує: „Одно певне, що Бучинський не любив і не умів кидати слів на вітер і його завважання про перерібку іншого перекладу мусіли мати якусь реальну основу“ (Студинський 1930: 34). Проблема вимагає докладного зіставлення текстів перекладів П. Морачевського і П. Куліша.

Лютера, по троху зазираючи в православне“ (Студинський 1930: 64). Дослідники життя й творчості П. Куліша припускають, проте, що переклад Старого Завіту знищила пожежа в його маєтку на хуторі Мотронівка 6 листопада 1885 р. (Шенрок 1901: 245). І. Пулюй закликав П. Куліша відновити працю над перекладом Старого Завіту. І П. Куліш повернувся до перекладання старозавітних книг. Вже 1893 р. у Коломиї без імені перекладача М. Павлик видрукував „Товитові словеса“. Та П. Кулішеві не судилося побачити повну Біблію у власному перекладі: тяжко хворіючи, він помер 1897 р., праця залишилася незавершеною. І. Пулюй, незважаючи на те, що через непорозуміння між ним і П. Кулішем порвалися зв'язки, взявся за видання Кулішевого перекладу Старого Завіту. Він одержав копію рукопису, що зберігався в музеї В. Тарновського в Чернігові, в січні 1902 р., передав її в серпні – жовтні Британському біблійному товариству, яке купило право на видання Старого Завіту. Про стан перекладу І. Пулюй у своїй біографії писав:

Показалось, що „Псалми“ були ще не переложені, а Кулішів переклад зовсім не зредагований і не готовий до друку. Було там дуже багацько пропущених слів і цілих віршів, були і недогляди і недокладности самого перекладу і правопис не однастайний. Біблійне товариство застановило друк Святого Письма, що по контракті мало вийти з друку з кінцем 1903 р. Щоб прискорити діло видання, став Пулюй, хоч і так був обтяжений превеликою науковою і всякою іншою працею, доповняти і виправляти рукописи. Силою контракту були до сього обов'язані пані Куліш і Нечуй-Левицький [...] Для доброго діла не жалував Пулюй і тепер свого здоров'я. Він переложив „Псалми“, зредагував п'ять книг Мойсея і поставив норми, після яких мала вестися дальша редакція. З доручення Пулюя передало біблійне Товариство друкарську коректу, а опісля і дальшу редакцію „Старого Завіту“, священникові Слосарчуківі, приятелеві Пулюя. Нечуй Левицький переклав майже четвертину „Старого Завіту“ і в його перекладах змінено тільки для однастайности правопис [...] Друк „Старого Завіту“ докінчено при кінці 1903 р., а ціле Святе Письмо вийшло з друку в січні 1904 р. (Студинський 1930: 65–66).

На титульній сторінці цього першого повного видання Біблії сучасною українською літературною мовою читаємо: „Святе Письмо Старого і Нового Завіту. Мовою русько-українською. У Відні. Виданне Британського і заграничного біблійного товариства. 1903“. На зворотній сторінці зазначено: „Переклад П. О. Куліша, І. С. Левіцького і Пулюя“. Варто сказати, що у „Змісті Старого Завіту“ точно зазначено, хто які книги Біблії переклав. Класикові української літератури І. Нечуєві-Левицькому належить майже чверть перекладу Святого Письма, а саме: „Книга Рути“, „Перша книга Паралипоменон“, „Друга книга Паралипоменон“, „Книга Ездри“, „Книга Неємії“, „Книга Естери“, „Книга пророка Даниїла“. П. Кулішеві та

І. Пулюєві, як знаємо вже, належить переклад „Нового Завіту“, а І. Пулюєві – „Псалтиря“. Головна заслуга належить, звичайно, П. Кулішеві, котрий був ініціатором перекладу всієї Біблії українською мовою і перекладачем більшості книг Святого Письма. Зазначений текст кілька разів перевидано у Відні (1906, 1913, 1916), а 1921 р. – в Берліні, 1947 р. – в Нью-Йорку та Лондоні, 2000 р. – в Києві. І. Пулюй безрезультатно звертався до офіційних осіб дозволити розповсюдження Біблії в підросійській Україні. Вона потрапляла туди тільки контрабандою (Студинський 1930: 69).

Важливо констатувати, що І. Нечуй-Левицький довірену йому частину Біблії перекладав українською мовою не з давньоєврейської. У листі до Б. Грінченка (від 11 лютого 1901 р.) він писав: „Біблію, останню чверту частку її, я перекладав з німецької Біблії, але зовсім державсь врешті тексту великоруського синодального видання, бо в німецькій протест(антській) Біблії часом траплялось по півстишка зайвих, чого нема в велико(російському) перекладі. Думка, бачте, була, що колись таки і в Росії видадуть україн(ський) переклад Біблії“ (Єфремов 2002: 418). Коли І. Нечуй-Левицького запитали, чи можна виправляти переклад П. Морачевського, він висловив сумнів у цьому й підкреслив (у листі від 3 березня 1899 р.): „Принаймні щодо себе, то скажу, що я б не дозволив виправляти комусь мову своїх перекладів біблії на якийсь інший лад та спосіб“ (Єфремов 2002: 418). Письменник був невдоволений правописом свого перекладу частини Біблії, що була опублікована 1903 р. У листі до П. Я. Стеницького (від 24 січня 1905 р.) він, зокрема, писав: „Я дістав через київ(ську) цензуру один примірник українського перекладу Біблії і бачу, що видавець позмінював і в мене, і в Куліша форми мови по-галицьки“ (Єфремов 2002: 476). Дослідники першого повного перекладу Святого Письма не звертають уваги на той факт, що у віденській публікації 1903 р. не зазначено, хто переклав „Книгу Приповісток Соломонових“ та „Книгу Еклезіаста“. Виявляється, що І. Нечуй-Левицький у листі до П. Я. Стебницького від 3 березня 1899 р. писав: „Оце тільки що скінчив переклад „Книги премудрости Соломонової“. Ну й набрався лиха! Намудрив цей Соломон – александрійський адвокат, ритор еллінський, ще й до того софіст!“ (Єфремов 2002: 417–418). Можливо, І. Нечуй-Левицький переклав і „Книгу Еклезіаста“, однак залишається загадкою, чому видавці цього не зазначили.

Як приклад перекладу Святого Письма, надрукованого вперше 1903 р. наведемо уривок із початку Біблії:

Упочатку сотворив Бог небо та землю. Земля ж була пуста і пустошня, і темрява лежала над безоднею; і дух Божий ширяв понад водами. І рече Бог: Настань світ! І настав світ. І бачив Бог світ, що воно добре; та й розлучив світ із темрявою. І назве Бог світ день, а темряву назве ніч. І був вечір, і був ранок; день первий (Бут 1: 1–5) (СП 1906: 5).

Або початок Євангелія від Івана:

У почині було Слово, й Слово було в Бога, й Бог був Слово. Воно було в почині у Бога. Все ним сталося; без Него не стало ся ніщо, що стало ся. У Йому життє було: й життє було світлом людям. І світло у темряві світить, і темрява його не обняла. Був чоловік посланий від Бога, ймя йому Йоан [...] Було світло правдиве, що просвічує кожного чоловіка, що приходить на світ [...] Се в Витаварі стало ся, за Йорданом, де Йоан хрестив. Назавтра бачить Йоан, що Ісус іде до него, й рече: Ось Агнець Божий, що бере на себе гріхи світа (Ів 1: 1–5, 9, 28–29) (СП 1903: 89–90).

Уривок зі Старого Завіту – переклад П. Куліша, редагований І. Пулюєм, уривок із Євангелія – спільний переклад П. Куліша та І. Пулюя. Бачимо, що лексичних і граматичних церковнослов'янізмів тут небагато: *сотворив*, *Агнець*, застаріле *світ* (уже поширенішим у цьому значенні було слово *світло*), *рече* ‘каже’. Оними передано в звичайній для народного мовлення формах: *Ісус*, *Йордан* або в книжній, але живій формі – *Йоан*. У маловідомих у народі біблійних назвах грецький *Θ* передано через *т* (а не *ф*): у *Витаварі*. Окремі західноукраїнські форми увів, можливо, І. Пулюй: без *Него*. Цікаво, що в окремих випадках П. Куліш замість сполуки зі значенням ‘син такого’ живив патронім із суф. *-енко*, як це донедавна було характерне для говорів південно-східного наріччя: „[...] до пророка Захарії Варахїєнка, снна Аддового (СП 1903: 814).“

На переклад „Святого Письма“ 1903 р. відгукнулося чимало філологів і богословів. Серед завзятих критиків Кулішевих перекладів біблійних текстів був І. Франко. Про переклад Мойсеєвого П'ятикнижжя він сказав, що той

визначився дуже неприємними язиковими дивацтвами, що давали галицьким москвофілам сильне оружжя в руки проти українізму [...], але про переклад П'ятикнижжя і взагалі про весь переклад Біблії Куліша, треба сказати, що він не здібний був дати добрий переклад св(ятого) письма, не знаючи ані одної європейської мови, не говорючи вже про грецьку і латинську, крім російської. Надто Куліш, перекладаючи святе письмо на українську мову, не вмів ніколи знайти границі між народною і церковною мовою і скрізь уживав такі славянізми, як „рече“, „глагола“ і т. ін. А поруч із тим ішла справді чудернацька українізація імен власних, таких, як Мусій замість „Мойсей“, Оврам замість „Авраам“ і Сруль замість „Ізраїль“, що доводило до таких курйозів, як пе-

реклад біблійного „да уповаєт Израиль на Господа“ на архиукраїнське „Хай дуфас Сруль на пана“ (Франко 1984: 287, 328).

І. Франко ще до виходу у світ повної Біблії, маючи на увазі „Сьвяте Письмо Нового Завіту“, гіперболізовано твердив, ніби „виданий Кулішем переклад для Галичан не принесе зовсім ніякого пожитку вже хочби для того, що галицькі дяки і псалтирники далеко лекше розуміють церковний текст св. письма, ніж той його переклад“ (Франко 1984: 15). Ще гостріше він відгукнувся про цей переклад у газеті „Новий громадський голос“ 1905 р., де навів власний переклад перших глав книги „Битія“ (Буття). З одного боку, І. Франко писав, що „отсю книгу (вона дуже дешева) повинна мати кожна читальня і кожний поодинокий чоловік, кого лише стане на се [...]“, з другого, – твердив:

Та мушу тут з жалем зазначити, що той Кулішів переклад святого письма зовсім не оправдує надій, які покладав на нього сам небіжчик Куліш та й широкий загал українців. Переклад такої книги, як Біблія, повинен бути популярний, то значить бодай мовою своєю зрозумілий для широкої маси народу, або науковий, то значить такий, щоб докладно передав зміст і значення кожного речення першовзору. В одному і другім разі треба, аби перекладач сам добре зрозумів той першовзір [...] На жаль, небіжчик Куліш не лише що не знав зовсім гебрійської мови, на якій єсть давні і важні переклади тих книг, та не знав порядно ані німецької, ані французької мови, на яких є нові наукові переклади і праці про сі книги. Тому-то в многих місцях свого перекладу він іде якось напощаки; так і видно, що чоловік сам не знає гаразд, що він пише. До того ще Куліш задумав зробити свій переклад взірцем української мови і замість говорити попросту та ясно, він пішов підпускати якусь церковщину та дячківщину, всякі „рече“, „глаголе“, „воїнство“, „гласн“, „печалі“ і т. ін., та зробив свій переклад ще менше відповідним для широкої народної маси (Франко 1984: 275–276).

На багато в чому несправедливу Франкову критику переконливо відповів І. Пулюй, що, як співпрацівник П. Куліша, був добре поінформований про його лінгвістичні знання: П. Куліш вивчав гебрійську, знав європейські мови (що свого часу відзначав й І. Франко). Крім того, І. Пулюй звернув увагу, що й сам Франко в перекладі книги Буття вживає церковнослов'янські слова „зачало“, „глава“, „книга Битія“ та у своєму перекладі уривків зі Святого Письма вільно поводиться з гебрійським і грецьким текстами (Пулюй 1905: 102–116).

На те, що П. Куліш мав у розпорядженні найкращі переклади Біблії та коментарі до неї, в тому числі Оксфордську Біблію, вказував й О. Барвінський (Студинський 1930: 78–79). К. Студинський показав, що П. Куліш (П. Ратай) у переспіві Псалтиря в 1871 р. написав: „[...] вповає

На Господа благий Израїль“. „Слова „Хай дуфас Сруль на пана‘ – були злобною видумкою галицьких русофілів, що в цей спосіб піднімали на глум саму ідею перекладу Святого Письма на народню мову, якою вони погорджували. Франко цю видумку необачно повторив“ (Студинський 1930: 78).

Переклад Святого Письма П. Куліша, І. Пулюя, І. Нечуя-Левицького викликав жвавий інтерес у підросійській Україні. Загалом до нього тут поставилися позитивно, хоча були висловлені й критичні відгуки (ППСП 1904: 64; Житецький 1906; Комаров 1913: 26; Крыжановский 1918: 4–8).

П. Житецький твердив, що оскільки праця П. Куліша не була індивідуальною (спільна з І. Пулюєм), у стилі перекладу немає єдності і цілісності настрою, якому має підлягати підбір слів та виразів; замість цього переважає певна надуманість і штучність мови, замкненої в умовні формули. Він убачав у перекладі П. Куліша деяку важкість стилю (Житецький 1906: 30). Схожу оцінку перекладу пізніше дав перекладач-лінгвіст, теолог І. Огієнко (митрополит Іларіон):

Новий переклад Біблії не був працею однієї особи, а тому він вийшов справді таки кострубатий. Аж надто часто перекладачі не могли спокійно працювати, а це було сам переклад. Однієї авторської редакції зроблено також не було, бо головний перекладач П. Куліш, що єдиний міг зробити, помер ще року 1897-го, а І. Пулюй, що взявся робити цю редакцію, мовних даних для цього таки не мав (Іларіон 1959: 13–17).

Підкреслюючи, що біблійна мова є ритмічною, І. Огієнко закидав головному перекладачеві: „Та до цієї ритмічності П. Куліш не підходив, – його переклад не можна співати. Але власне біблійна мова – мова молитовна, мова душі, мова співуча!“ (Іларіон 1959: 17). Твердження ніби переклад Святого Письма, здійснений П. Кулішем та І. Пулюєм, в історії української літературної мови відіграв роль, аналогічну до ролі в історії німецької мови перекладу М. Лютера, і „певною мірою був еталоном літературної новоукраїнської мови“ (Полотнюк 2003: 17), – перебільшене. На нашу думку, і П. Житецький, і І. Огієнко занадто суворо поставилися до перекладу П. Куліша та І. Пулюя. Перший перебільшив вади перекладу, щоб піднести переклад П. Морачевського, який радив надрукувати в Росії, а І. Огієнко підійшов до цього перекладу позачасово. П. Куліш та І. Пулюй прагнули до вироблення конфесійного стилю української мови. І в цій справі вони мали неабиякий успіх, хоча й подекуди занадто захоплювалися рідкісними словами й виразами. До того ж, вони були одними з перших перекладачів Біблії новоукраїнською літературною мовою. У зв'язку зі специфічними

умовами та обставинами, в яких здійснено перший повний переклад Святого Письма українською мовою, працю кожного перекладача (П. Куліша, І. Пулюя та І. Нечуя-Левицького) треба розглядати окремо. Зауважимо, що переклад Нового Завіту П. Куліша та І. Пулюя навряд чи вживано десь у церквах, бо перевагу було надано праці П. Морачевського.

І. Пулюй у 1904 р. звертався до Управління у справах друку та до Академії наук у Петербурзі з проханням на дозвіл поширювати „Святе Письмо Нового Завіту“ в Росії, але даремно (ППСП 1918: 64–65; Студинський 1930: 69–70). Із цим же проханням Кулішева вдова зверталася до цариці Марії Федорівни. Прохання надіслано до Синоду, від якого надійшла відмова. І. Пулюй 1905 р. виклопотав тільки дозвіл у Японського бюро полонених на поширення Біблії серед українців, які служили в царській армії й потрапили в полон (Студинський 1930: 70, 69).

Перші надруковані переклади Святого Письма сучасною українською літературною мовою – П. Куліша, І. Пулюя, І. Нечуя-Левицького та П. Морачевського – відіграли видатну роль у формуванні конфесійного стилю української мови, у збагаченні її виражальних засобів. Їх брали до уваги наступні перекладачі Біблії, а також літургійних та інших церковних текстів. Варто згадати, що матеріали з перекладів П. Куліша (переклад „П’ятикнижжя“ Мойсея – Львів, 1869), П. Куліша та І. Пулюя (видання Євангелія – Відень, 1871; „Святе Письмо Нового Завіту“ – Відень, 1880) було залучено до джерел одного з найавторитетніших словників української мови ХХ ст. за ред. Б. Грінченка, який вийшов у світ у 1907–1909 рр. (Грінченко 1907–1909: ХХХІХ, ХХХV). Ці переклади сприяли розвиткові її лексичних норм.

Майже одночасно з П. Кулішем та І. Пулюєм над перекладами старозавітних книг працював уродженець Харківщини письменник Володимир Александров (1825–1894), із яким дружив і в 1874–1886 рр. листувався І. Пулюй. Збірка його перекладів була розмножена 1878 р. літографічним способом під заголовком „Библия сирічь Книги Святого Писанія. 1. Старого Заповіту“ (Каталог 1988: 370). Друком 1883 р. у Харкові вийшли переспіви Псалтиря під назвою „Тыхомовні співи на святі мотивы. Переложывъ зъ еврейського языка Вл. Александровъ“ (Каталог 1988: 370).

Як ми вже зазначали, в 1903 р. запропонував свій рукописний переклад Євангелія М. Лободовський. Рецензент П. Житецький критикував його не тільки за буквалізм, а й за вживання вульгарних слів, наприклад: „Горе годующимъ цыцею въ ти дни“ (Мт 24: 24) (пор. у П. Морачевського: „персями“), „Блаженна утроба, носивша тебе, и цыцьки, годувавши те-

бе“ (Лк 9: 27) (пор. у П. Морачевського: „перси, що ти ссав“, у П. Куліша: „Соски, що ти ссав еси); „Сынъ твій, прогайнувавший мастокъ свій зъ курвамы“ (Лк 15: 31) (пор. у П. Морачевського: „зъ непотребницями“, у П. Куліша: „з блудницями“) (Житецкий 1906: 34–35).

Зразком перекладу М. Лободовського може служити уривок із євангельської оповіді про блудного сина:

Одынъ чоловікъ мавъ (соби) двоухъ сынивъ. И каже молодшый з йихъ батькови: тату! Дай мини прыпадаючу (мини) частку зъ маетности. И батько розделивъ мижы йимы маетность. Небагато минуло днивъ, (якъ) молодшый сынъ, забравшы усе, рушывъ у далеку сторону и тамъ провивъ маетность свою, живучи распустно. Якъ же прожывъ винъ усе, зробывся великый голодь у тий сторони, и винъ ставъ бидуваты. Та й пишовъ, прыставъ до одного жытеля тейі сторони, а той пославъ ёго на поля свойі свиней пасты. И винъ радий бувъ насытыты черево свое рижкамы, котри йлы свини, та ниhto не дававъ ёму. Схаменувшысь же сказавъ: скільки наймытивъ у батька мого мають не впойдъ хлиба, а я голодомъ гыбію (Лк 15: 11–17) (Житецкий 1906: 62–63).

У ХХ ст. над перекладами книг Біблії, особливо найнеобхідніших для християн текстів – Євангелієм, Апостолом і Псалтирем – працювало досить багато священнослужителів і світських осіб. Помітну активність виявили представники Греко-Католицької Церкви. Отець Олександр Бачинський (1866–1933) 1903 р. у Львові надрукував „Фалтирь въ зыцѣ церковно-словенськѣмъ съ переводомъ на языкъ народно-рускій и съ поясненями основаными на коментаряхъ одобреныхъ св. католицкою Церквою“ та „Новый Завѣтъ ГНІХ въ зыцѣ церковно-словенськѣмъ съ переводомъ на языкъ народно-рускій“. Про мету своїх перекладів о. О. Бачинський писав у передмові до „Псалтирі“:

Понеже значна часть нашего церковного богослуженія складає ся зъ псалмѣвъ, котрыхъ зрозумѣне утрудняє не лише форма старославянського языка, но такожъ представлене рѣчи старозаконнымъ способомъ, то предкладаю [...] попрн текстъ церковно-словенськѣмъ переводъ на языкъ народно-рускій съ короткими поясненями, – опертыми на поясненяхъ одобреныхъ духовною католицкою властію [...] (Фалтирь 1903: 5).

У своїх перекладах він у тканину народного мовлення вплітає іноді церковнослов'янізми. Пор.:

Змилиуй ся надо мною Боже, по великомъ милосердію твоимъ, и по множествѣ ласкъ твоихъ очисти незаконність мою. – Особливо омый мене ѓтъ незаконности мои и ѓтъ грѣху мого очисти мене. – Бо незаконність мою я знаю, и грѣхъ мой есть всегда передо мною (Пс. 50: 3–5) (Фалтирь 1903: 99).

Отець Олексій Слюсарчук (1838–1912) у Жовкві 1904 р. надрукував свій переклад „Псалтиря розширена въ дусѣ християньскои молитвы и церковного богослуженя. На основѣ выкладѣвъ М. Вольтера, Р. Белярмина и Р. Райшля“. Зважаючи на існування дозволів на друк єпископів Ю. Пелеша (1889) та А. Шептицького (1900), можна твердити, що книжка виходила й раніше (Горбач 1988: 31–32). Отець Ярослав Левицький (1878–1961) у Жовкві 1921 р. опублікував свій переклад „Святого Письма Нового Завіта“, а 1925 р. у Львові – „Книгу псалмів“⁴. Отець Михайло Кравчук у Львові в 1937 р. надрукував переклад Євангелія. До Другої світової війни українські греко-католики опублікували й інші переклади Євангелія українською мовою (СП 1963: XX; Горбач 1988: 29–35).

На початку ХХ ст. переклад Святого Письма був актуальним і для Православної Церкви в Україні. При Міністерстві віросповідань Української Держави 1918 р. було створено Учений Комітет, а в його складі – Комісію з видання Святого Письма українською мовою. Її Головою був проф. В. Рибинський, а одним із членів – знаний філолог В. Науменко (Верстюк – Осташко 1997: 60, 62). Восени 1919 р. при Міністерстві ісповідань Української Народної Республіки, очолюваному І. Огієнком, створено спеціальну Комісію у справах перекладу Святого Письма, головою якої став Є. Тимченко. Крім інших, до її складу входили І. Огієнко, В. Самійленко, Ю. Сіцинський. Збереглися чернетки перекладів та листування з Британським біблійним товариством (Ляхоцький 2000: 165, 459; Андрусішин 1997: 85–86). Із часом Комісію підпорядковано богословському факультетові Кам'янець-Подільського державного університету (декан – В. Біднов). Восени 1920 р. як п'ятий том „Записок“ університету надруковано „Новий Завіт. Діяння святих Апростолів в перекладі на українську мову“.

Починаючи з 1921 р. над перекладом Святого Письма українською мовою почав систематично працювати Іван Огієнко (1882–1972) – відомий лінгвіст і діяч Православної Церкви (з 1940 р. – архієпископ, з 1943 р. – митрополит, з 1951 р. очолював Українську Греко-Православну Церкву в Канаді). Він написав спеціальну працю „Методологія перекладу Святого Письма та богослужбових книг на українську мову“ (Варшава, 1927). Окремі частини з перекладу Нового Завіту й книги Буття І. Огієнко друкував у своєму журналі „Рідна мова“ (Горбач 1988: 77; Смага 1992: 127). У 1937 р. у Львові він опублікував переклад Євангелія, а 1939 р. – Новий Завіт із Псалтирем (НЗ 1939) (перевидання – Лунд, Гельсинки, 1942 р. та ба-

⁴ Він переклав також „Єрейський Часослов“ (ЕУ 1994: 1270).

гато разів пізніше). Повний український переклад Біблії І. Огієнко завершив у липні 1940 р., але через воєнні події публікація цієї праці затрималася, і лише 1962 р. Об'єднання біблійних товариств видало переклад І. Огієнка під назвою „Біблія, або книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту, із мови давньоєврейської та грецької наново перекладена“. Про теоретичні засади свого перекладу й працю над ним І. Огієнко написав окремих нарис (Ларіон 1963: 252–175).

Перекладаючи Біблію, І. Огієнко загалом дотримувався норм української літературної мови, вироблених у 20–40-их роках ХХ ст., однак користувався в основному правилами орфографії, прийнятими на I Всеукраїнській правописній конференції (Харків, 1927) й у великій частині параграфів, відкинутих властями УРСР у 1933 р. Наприклад, він окремими лексемами передає поняття – *чоловік* ‘муж, мужчина’ й *людина*; зрідка вживає поодинокі узвичаєні церковнослов’янськими (*Агнець*); часто вживані й широко відомі біблійні оніми передає в давно адаптованих у всіх українських говорах формах: *Ісус, Іван, Йордан*. Частину менш відомих в народі біблійних назв перекладач уживає в церковнослов’янських формах східнослов’янської традиції (*Віфанія*), частину – за нормами правопису 1928 р.: *Рут, Естер*. Пор. зразки Огієнкового перекладу:

[Перша книга Мойсеєва: Буття.]: Напочатку Бог створив Небо та землю. А земля була пуста та порожня, и темрява була над безоднею, і Дух Божий ширяв над поверхнею води. І сказав Бог: „Хай станеться світло. І побачив Бог світло, що добре воно, – і Бог відділив світло від темряви. І Бог назвав світло: „День“, а темряву назвав: „Ніч“. І був вечір, і був ранок, – день перший (Бут 1: 1–5) (Біблія 1988: 1).

[Свята Євангелія від Івана. *Бог є слово*.]: Споконвіку було слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово. Воно в Бога було споконвіку. Усе через Нього повстало, і ніщо, що повстало, не повстало без Нього. І життя було в Нім, а життя було світлом людей. А світло у темряві світить, і темрява не обгорнула його. Був один чоловік, що від Бога був посланий, – йому ймення Іван [...] Світлом правдивим був той, Хто просвічує кожну людину, що приходить на світ [...] Це в Віфанії діялося, на тім боці Йордану, де христив був Іван. Наступного дня Іван бачить Ісуса, що до нього йде, та й каже „Оце Агнець Божий, що на Себе гріх світу бере! (Ів 1: 1–6, 9, 28–29) (Біблія 1988: 112–113 другої лічби)³.

Незважаючи на те, що мова перекладу І. Огієнка відзначається багатством лексики з тонким нюансуванням семантики й живомовною фразеологією, його переклад, як і всю релігійну літературу, було зігноровано

³ Розрядкою відзначено елементи, додані для кращого розуміння, які відсутні в оригіналах.

при підборі джерел академічного „Словника української мови“ в 11-и томах (СУМ). Лише нині його розписано для Лексичної картотеки Інституту української мови НАН України. У храмах традиційних Церков (УАПЦ, УПЦ КП, УГКЦ) в Україні цей переклад не вживають. Але він дуже популярний у протестантському середовищі, його читають у молитовних будинках п'ятдесятників, баптистів, адвентистів сьомого дня.

Комісія перекладу Святого Письма й богослужбових книг при Українському науковому інституті у Варшаві (створений 1930 р. заходами екзильного уряду Української Народної Республіки) опублікувала 1936 р. Псалтир, перекладений із грецької мови Михайлом Кобрином (1870–1956) (Псалтир 1936). Кінцеву редакцію тексту зробили Д. Дорошенко, О. Лотоцький, М. Тележинський, В. Якубовський. У 1939 р. у Варшаві в українському перекладі вийшло напрестольне (для богослужбового вжитку) Святе Євангеліє, фототипічно перевидане в Канаді та США (Горбач 1988: 34).

Чи не першою повоєнною публікацією перекладу Євангелія українською мовою було видання бібліїста отця-василіанина Теодосія (Тита) Галущинського „Свята Євангелія Господа Нашого Ісуса Христа“ (Рим, 1946). Переклад із найнеобхіднішими коментарями надруковано для духовних потреб українських біженців, розсіяних по країнах Західної Європи та інших частин світу, за дорученням апостольського візитатора для українців-греко-католиків єпископа І. Бучка. Сам Т. Галущинський, що протягом одного року підготував текст, зазначив:

Цей український переклад не можу назвати моїм у повнім значенні, бо ж я у великій мірі покорнувався вже існуючим давнішими перекладами, так що мало я там міг додати свого. Основою цього перекладу був грецький текст Нового Завіту, виданий проф. Папського Біблійного Інституту о. Августином Марком Т. І., у Римі 1936 р. Та для користі читачів узглядняв я і наш церковно-слов'янський текст. Тож деякі поширення слов'янського тексту, а в грецьким поминені, зазначував я в своїм перекладі дужками (СЄ 1946: VIII).

Очевидно, цей переклад був призначений і для читання в церквах: у кінці книжки окремо наведено читання „На неділі й подвижні свята“, „На празники Господні, Богородичні й Святих“, „Воскресні утринні Євангелії“, „Євангелії заупокійні“ (Свята Євангелія 1946: 504–509).

В історії перекладів Біблії українською мовою належне місце посідає третій повний її переклад отця-василіанина Івана Хоменка-Плюти, надрукований 1963 р. у Римі (тобто через рік після Огієнкового) під заголовком

„Святе Письмо Старого та Нового Завіту“ (СП 1963). Текст апробувала спеціальна комісія, мовно-літературну редакцію здійснив письменник Ігор Костецький (за винятком Одкровення, переклад якого опрацював знаний письменник Василь Барка) (СП 1963: XX–XXI). Отець І. Хоменко-Плюта не був задоволений редагуванням і мав намір зробити друге, виправлене видання Біблії (Горбач 1988: 35), але встиг зі змінами опублікувати лише Євангеліє (Євангеліє 1980; див. Горбач 1988: 76), а потім – увесь Новий Завіт (Новий Завіт 1983). Виявлені О. Горбачем зміни, що їх зробив І. Хоменко (Горбач 1988: 78–79), на нашу думку, загалом слушні. Переклад І. Хоменка-Плюти відповідає нормам української літературної мови. У ньому використано окремі церковнослов'янізми (наприклад, *Агнець, сотворити*). Широко відомі біблійні оніми вжито у формах, притаманних живому мовленню (*Ісус, Йордан*), або в традиційних книжних (*Йоан*). Про орфографію біблійних назв сказано:

У нашому перекладі прийнято нівеляційний характер літери „г“ у всіх іменнях (крім римсько-латинських, де, згідно з академічним правописом 1929 р., оригінальне „г“ віддано цією [...] літерою). „Г“ збережено в суто українських або українізовах словах, де звук існує у вимові (гандж, гирлига, гзимс тощо). Старослов. „фита“ (гр. „тета“) передано як „Г“ (Рута, Естера), за винятком Вифлеєму, де „ф“ стало в нас свійським. У написанні ймень як правило витримано тверде єврейське „д“, проте зроблено виняток для звичних у нас Ізраїль, Єзавель, Кармель тощо. Деколи той самий оригінальний звук передається по-різному: Едом, але Єлезар, Бетел, але Ваал, і т. д. – з тих самих мотивів звичности або незвичности ймення в нашій традиції (СП 1963: XXI).

Нижче даємо зразок Хоменкового перекладу:

На початку Бог створив небо й землю. Земля ж була пуста і порожня, та й темрява була над безоднею, а дух Божий ширяв над водами. І сказав Бог: „Нехай буде світло!“ І настало світло. І побачив Бог світло, що воно добре та й відділив Бог світло від темряви. І назвав же Бог світло – день, а темряву назвав ніч. І був вечір і був ранок – день перший (Бут 1: 1–5) (СП 1963: 3).

Євангелія Г. Н. І. Христа від *Йоана*. 1. Споконвіку було Слово, і з Богом було Слово і Слово було – Бог. З Богом було воно споконвіку. Ним постало все, і ніщо, що постало, не постало без нього. У ньому було життя, і життя було – світло людей. І світло світить у темряві, і не поїняла його темрява. Був чоловік, посланий Богом, ім'я йому – Йоан [...]; Справжнє то було світло – те, що просвітлює кожну людину. Воно прийшло у цей світ [...]; Сталося те у *Витанії*, по той бік *Йордану*, де Йоан христин. Тож наступного дня бачить він Ісуса, що йде до нього, та й каже: „Ось *Агнець* Божий, який світу гріх забирає“ (Ів 1: 1–6; 9; 28–29) (СП 1963: 113 (другої лічби)).

О. Горбач, який критично поставився до перекладів І. Огієнка, фактично визнав перевагу за перекладом І. Хоменка. Зробивши порівняльний аналіз перекладів Псалтиря, дослідник писав: „Порівняно з Огієнковим переклад Хоменків ядерніший, вислів звичніший, без новотворів, без многослів'я“ (Горбач 1988: 75).

Переклади окремих книг Старого Завіту протягом 1944–1964 рр. опублікував о. Володимир Дзьоба (1913–1979). У Мюнхені 1961 р. він надрукував „Псалми, або св. гимни. Переспів“. Для перекладу характерне використання пар слів у дусі народних дум (*жди-очікуй*), вживання провінціалізмів, церковнослов'янізмів, і одночасно – прозаїзмів, канцеляризмів, і навіть вульгаризмів (Горбач 1988: 34, 70–73). У Римі 1966 р. надрукував переклад Псалтиря українською мовою о. Михайло Кравчук, який ще 1937 р. видав переклад Євангелія (Кравчук 1966).

На території УРСР до періоду так званої перебудови не опубліковано жодного нового і не передруковано ні одного старого перекладу Біблії або її частин. На кордонах СРСР суворо пильнували, щоб до країни з-за кордону не ввезено для розповсюдження книг із біблійним текстом. І лише 1988 р. у зв'язку зі святкуванням 1000-ліття хрещення Русі в Москві як „видання Московського патріархата“ (!) з двома варіантами титульної сторінки вийшла „Біблія, або книги Святого Письма Старого и (!) Нового Заповіту, із мови давньоєврейської і грецької на українську наново перекладена“. Проте це не якийсь новий переклад, а перевидання перекладу І. Огієнка, про що свідчить сам текст і помітка на зворотньому боці першого варіанту титульного аркуша – „(с) / United Bible Societies 1962“. Характерно, що в тексті вжито літеру *г*, відновлену в українській орфографії тільки в 1990 р.!⁶

До цього ж ювілею „з благословення святішого Патріарха Московського і всієї Русі Пимена й благословення високопреосвященного Екзарха всієї України Філарета“ видано „Новий Завіт Господа нашого Ісуса Христа“. Перекладача (перекладачів) або редактора (редакторів) тексту не названо (дехто твердить, що переклад зробив сам Митрополит Філарет). Навіть побіжне зіставлення його з Євангелієм, опублікованим за дозволом Синоду в 1906–1911 рр. (модифікований переклад П. Морачевського), пересвідчує, що це – відредагований за нормами сучасної української літературної мови зазначений текст. Тут ураховано й інші українські переклади

⁶ Пор. також у книжці меншого формату з одним титульним аркушем „видання Московського патріархата“ (!) 1988 на останній сторінці: UBS – EPF 1988 – У. В. V 053.

Святого Письма. Решту книг Нового Завіту перекладено, очевидно, з російської Біблії (Герасимчук 1990: 166). Мова перекладу відбиває сучасну літературну норму, але в перекладі є багато кальок із російських слів та виразів. В ономастиконі перекладу привертають увагу церковнослов'янські форми власних назв (іноді з явним впливом російської орфографії та орфопенії). Перша глава Євангелія від апостола Івана (вірші 1–6, 9, 28–29) у розгляданому тексті виглядає так:

Від Іоанна святе благовіствування. Глава 1. Споконвіку було Слово і Слово було у Бога, і Слово було Бог. Воно було споконвіку у Бога. Все через нього сталося, і без Нього ніщо не сталося, що сталося. У Ньому було життя, і життя було світло людям. І світло в темряві світить, і темрява не огорнула Його. Був чоловік, посланий від Бога; ім'я йому Іоанн... Було Світло істинне, що освічує кожну людину, яка приходить у світ... Це сталося у Віфаварі по той бік Йордана, де хрестив Іоанн. Другого дня бачить Іоанн Ісуса, котрий ішов до нього і говорить: Ось Агнецъ Божий, котрий бере на себе гріх світу (НЗ 1988: 158–159).

У певних випадках редакторські втручання невиправдані (наприклад, вживання сполучника *котрий* замість *який*, дієслова *говорити* замість *казати*). Святіший Патріарх Володимир (Романюк) 1994 р. благословив „священну Євангелію для церковного вжитку Української православної Церкви Київського патріархату“, надруковану кириличними літерами (для зовнішньої урочистості книги). Це – редагований текст ювілейного видання Нового Завіту, рекомендованого 1988 р. Митрополитом Філаретом, із відновленими деякими елементами та орфографією онімів синодальної публікації 1906–1911 рр. Пор.:

Від Іоанна святе благовіствования, Розділ а̅.

Споконвіку було слово [...] В ньому було життя, і життя було світло людям [...] і темрява не вбгорнула його [...] Був Світло правдиве, що освічує кожного чоловіка [...] Це було у Віфаварі, по той бік Іордану, де Іванн христує. Другого дня бачить Іванн Ісуса, що йде до нього, і каже: це Агнецъ Божий, що бере гріх світа (СЄ 1994: 133–134).

Тут лише трохи осучаснено мову синодальної редакції перекладу П. Морачевського: *життя* замість *жизнь*, *світло* замість *світ*, *це* замість *се* тощо.

Згодом стало відомо, що при Київському Екзархаті працювала перекладацька комісія. У передмові до затвердженого для богослужбового вжитку в парафіях УПЦ КП Апостола, виданого 1997 р. до 2000-ліття Різдва Христового, сказано:

Праця над підготовкою Апостола до друку тривала майже рік. За основу був взятий переклад на українську мову Нового Завіту, здійснений у 70-х роках цього століття і виданий у 1988 р. з благословення митрополита Київського і Галицького Філарета (нині Святійшого Патріарха) на відзнаку 1000-ліття Хрещення Руси-України. Богословська комісія переглянула цей текст, врахувала інші існуючі переклади і визнала його єдиним для усієї Української Православної Церкви Київського Патріархату текстом Апостола богослужбового вжитку. Богослужбова комісія ретельно розглянула і уставну частину Апостола [...] Прокимни, алилуїї і антифони також переглянуто і подано на зразок церковнослов'янського Апостола (Апостол 1997: 4).

Ще більшу інформацію про переклад подано в передмові до наступного Євангелія, опублікованого до 2000-літнього Христового ювілею:

Для свого становлення Українська Православна Церква потребує богослужбових книг українською мовою. – Священний Синод Української Православної Церкви Київського Патріархату створив богословську комісію для перекладу Святого Письма і богослужбової літератури на чолі з Патріархом Київським і всієї Руси-України Філаретом. За основу був взятий переклад на українську мову Нового Завіту, здійснений у 70-х роках цього століття і виданий 1988 р. [...] Богословська комісія врахувала всі інші існуючі переклади, а також богослужбове Євангеліє церковнослов'янською мовою, заново відредагувала згаданий текст і визнала його єдиним для усієї Української Православної Церкви Київського патріархату текстом Євангелія для богослужбового вжитку [...] (СЄ 1999: 4).

На нашу думку, тексти зазначеної комісії не можна вважати новими перекладами. Це трохи змодифікований переклад синодального видання 1906–1911 рр. Пор.:

Від Іоана святе благовістування. Глава 1.

Споконвіку було Слово, і Слово було у Бога, і Слово було Бог. Воно було споконвіку в Бога. Все через Нього сталося, і без Нього ніщо не сталося, що сталося. У Ньому було життя, і життя було світлом людям. І світло в темряві світить, і темрява не огорнула його. Був чоловік, посланий від Бога; ім'я йому Іоан [...] Було Світло істинне, що освітлює кожну людину, яка приходить у світ [...] Це сталося у Вифаварі по той бік Йордану, де хрестив Іоан. Наступного дня бачить Іоан Ісуса, Який іде до нього, і говорить: ось Агнець Божий, Який бере на себе гріхи світу (Ів 1: 1–6; 9; 28–29) (СЄ 1999: 333, 335).

Як бачимо, виєдено поодинокі несуттєві лексичні, морфологічні та правописні зміни, що наближають мову „синодального“ перекладу до нинішніх норм: *життя* замість *жизнь*, *світло* замість *світ*, Світло *істинне* замість *правдиве*, кожну людину замість *чоловіка*; *наступного дня* замість *другого*, *це* замість *се*, Агнець [...] *який бере* замість *що бере* (останнє –

суто редакторське вподобання, бо в сучасній українській літературній мові підрядні означальні вводяться обома сполучниками – *що* та *який*).

У кінці ХХ – на початку ХХІ ст. вийшли інші переклади Святого Письма, проте жоден із них не призначений для читання на Літургії в традиційних українських Церквах. Протягом 1990 р. в журналі „Вітчизна“ (№ 3, 5, 9 та ін.) друкував свій переклад Четверосвангелія Л. Герасимчук (за участю отця Леоніда – Л. М. Лутковського), наріжним каменем для якого „були не вимоги практичної богослужби [...] а відтворення літературних, філософських, естетичних якостей ранньохристиянських текстів“ (НЗ 1990: 166). Підходячи до Євангелія як до пам’ятки літератури („літературної пам’ятки“), Л. Герасимчук поставив за мету „по змозі очистити працю геніальних ранньохристиянських письменників від чужих їм пізніших ідеологічних інтерпретацій, що нашарувалися протягом століть“ (Новий Заповіт 1990: 166). Нам важко судити, наскільки йому це вдалося, але визнаємо, що переклад зроблено добірною сучасною літературною мовою. Щодо змісту він відрізняється від усіх інших, пор.:

Євангеліє за Іваном. Спочатку було слово, і слово було з Богом, і Богом було слово, котре спочатку було з Богом. Усе існування Бог створив словом, і без нього й поза ним ніякого існування не існує. У ньому було та є джерело життя, і життя є світло для усіх людей. Світло це світить у темряві, але темрява його не поглинає. Був чоловік на ім’я Іван, котрого Бог послав [...] А відбувалось це біля Бетабари на протилежнім березі Йордану, де хрестив Іван. Наступного дня, побачивши Ісуса, що йшов до нього, Іван сказав: „Оце я гня Боже, котре візьме на себе гріхи світу“ (Ів 1: 1–6, 28–29).

Непоширених церковнослов’янізмів у перекладі немає (*ягня*, а не *Агнець*); фонетика онімів – народна (*Іван*, *Йордан*) у поєднанні з новою книжною (*Бетабара*).

Починаючи з 1990 р. в журналі „Людина і світ“ друкував свій переклад Святого Письма Є. Дулуман. Він не зазначив, якою мовою писані тексти, з яких він робить переклад (щоправда, в коментарях покликається на єврейський (давньоєврейський?) та грецький). Стилем, а часто – й змістом переклад помітно відрізняється від праць П. Куліша – І. Пулюя – І. Нечуя-Левицького, І. Огієнка, І. Хоменка. Ось як звучить переклад Є. Дулумана перших віршів книги Буття:

Бог спочатку створив небо і землю. Земля та була невидима і порожня, а над безоднею була темрява. Над поверхнею водн парнв Дух Божий. І сказав Бог: „Хай настане світло!“ – і світло настало. Побачив Бог світло, що воно хороше, і відділив світ-

ло від темряви. І назвав Бог світло днем, а темряву назвав ніч. І минув вечір, минув ранок – день перший (ЛіС 1990: 26).

У процитованому тексті привертає увагу дієслово *парити* (пор. стсл. *парити, парить*), рідковживаний в українській літературній мові (звичайно – *ширяти*). Прикметник *хороший* (і відповідний прислівник) в українській мові не моносемантичний: 1) ‘що має позитивні якості, властивості’, 2) ‘гарний, вродливий’, тому переклад Є. Дулумана читачеві не дає однозначного розуміння тексту. Перекладач у реченнях, де ідеться про створення світу, викорнстовує не дієслова *бути, стати*, а лексему *настати*, яка має семантику ‘наближатися, надходити, починатися (про пору, час і т. ін.)’. У такому перекладі губиться ідея дії, творіння. Невадим є вживання дієслова *минути*, а не *бути*, коли мова йде про перші доби існування світу. За такого перекладу стирається націленість читача на творення, буття. У Є. Дулумана бачимо й зовсім невдалі переклади, наприклад: „Тоді Ягве запитав його: „Що ото в тебе в руках?“ Мойсей відповів: „Гирлига““ (Вих 4: 2) (ЛіС 1991: 28), адже *гирлига (герлига)* „ціпок, часто загнутий на кінці, яким користуються пастухи, старі люди і т. ін.“ (СУМ 1971–1980: 62) – рідковживане слово. Інші перекладачі вживають звичайне *палиця*.

Авторський варіант перекладу Нового Завіту отця І. Хоменка-Плюти взято для книги „Новий Завіт з коментарем / Переклад коментаря о. д-ра М. І. Любачівського. – Львів, 1992“.

Є відомості, що в повоєнний час над перекладом Біблії працювали також представники протестантських Церков – В. Кузів (1887–1958), В. Марциковський, В. Жабко-Готапович (Дулуман 1990: 24). На жаль, у нас не було змоги ознайомитися з їхніми перекладами. 1991 р. стало відомо, що діячі Євангельської Церкви християн-баптистів працюють над українським перекладом Нового Завіту, Псалтиря і Притч Соломонових (Духонченко 1991: 2). Переклад заініціював знаний церковний діяч, проповідник, теолог, колишній в’язень радянських таборів Яків Духонченко (1930–1993). Його підтримав пастор Григорій Деркач, який організував у Канаді перекладацький центр. Після смерті Г. Деркача його дружина Даяна (Діана) Деркач стала на чолі центру, співпрацюючи з пасторами Я. Духонченком, Ф. Смольчуком та ін. У 1994 р. в Мінську надруковано книжку „Новий Завіт. Новий переклад“. Про рік та місце її видання дізнаємося не з титульної сторінки, а з реквізитів у кінці публікації: на звороті заголовкової сторінки зазначено, що „авторське право (С) 1990 збережене за Даяною Деркач, Еванджел Байбл Транслейторс енд Міністріс Торонто, Онтаріо,

Канада“. 1995 р. в Києві надруковано „Новий Завіт. Псалми. Притчі“. Переклад належить центрові, який очолила Д. Деркач (Жукалюк – Степовик 2003: 81). Переклад дуже близький до Огієнкового й іноді складається враження, що це відредагований за нинішніми нормами української літературної мови текст перекладу цього відомого богослова й філолога. Інші дослідники також відзначають, що „хоча це видання Нового Завіту з Псалтирем і Притчами Соломона не є новим перекладом з оригіналу, а радше – відновленим варіантом перекладу Біблії митрополита Іларіона Огієнка, все ж мова цього видання значною мірою наближена до сучасної української“ (Жукалюк – Степовик 2003: 81). Зразок цього перекладу:

Євангеліє згідно св. Іоанна. Споконвіку було слово, і Слово було у Бога, і Слово було Бог. Воно було споконвіку в Бога. Усе через нього сталося, і без Нього не сталося ніщо, що сталося. У ньому життя було, і життя було світлом людям. І світло світить у темряві, і темрява не огорнула його. Був чоловік, посланий від Бога, якого ім'я Іоанн [...] Було Світло істинне, що просвіщає кожну людину, яка приходить у світ [...] Це сталося у Віфанії, по ту сторону Йордану, де хрестив Іоанн. На другий день Іоанн бачить Ісуса, що іде до нього і говорить: „Ось Агнець Божий, Котрий бере на себе гріх світу (Ів 1: 1–6, 9, 28–29) (НЗ 1994: 104).

Зміни в перекладі, зроблені „редакторами“, – небездоганні. Ще від Кирило-Методіївських часів (SJS 1973: 588) у заголовках Євангелій та євангельських читань перед іменами св. євангелистів на місці грецького прийменника *κατά* в функції ‘відповідно до, згідно з’ у слов’ян, що користувалися старослов’янською (церковнослов’янською) мовою, вживано прийменник *від*. У цьому ж перекладі використано вторинний прийменник, що за функцією відповідає грецькому, – *згідно* (однак у просторічній формі, замість *згідно з*), але конструкції зі *згідно з* уживаються переважно в офіційно-діловому стилі. Прийменник *згідно з* – це, напевне, калька з російського *согласно с* (пор. також прийменник *відповідно до*), але суто писемно-літературний, дуже рідко вживаний у звичайному спілкуванні. Про адекватність перекладу грецького тексту *πρός τὸν θεόν* як „Слово було з Богом“ судити теологам. У всякому разі в грецькій мові конструкція *πρός* + *accusat.* дозволяє й такий його переклад. Зовсім невдало вжито в процитованому контексті дієслово *статися*, основна семантика якого – ‘відбуватися, мати місце, траплятися’ (СУМ 1971–1980: IX, 629), адже в Євангелії йдеться про творення (виникнення) Всесвіту. Недоречним є також переклад грецького слова *φωτίζειν* українським *просвіщати*, бо в українській літературній мові ця лексема функціонує у значенні ‘просвічувати – прой-

матн, просвічувати променями', 'збагачувати кого-небудь знаннями, культурою, досвідом і т. ін., робити його освіченим' (СУМ 1971–1980: VIII, 281), а грецьке *φωτίζειν* в Новому Завіті має значення 'наповнювати світлом, освічувати, давати світло'; в Євангелії від апостола Івана (Ів. 1: 9) – 'дія світла, яке означає Христа' (Popowski 1994: 648), пор. стсл. *просвіщати* 'освітлювати, озаряти' (SJS 1982: 372). У перекладі трапляються церковнослов'янізми (*Агнець, Іоанн*), топоніми вжито в традиційних формах (*Віфанія*).

У 1996 р. вийшов „Новий Заповіт сучасною мовою“. Переклад зроблено в США у „World Bible Translation Center“ (НЗ 1996). У реквізитах не зазначено, з якої мови здійснено переклад і хто перекладач. Автор праці (протестант (?)), напевне, прагнув, щоб його переклад максимально відрізнявся від уже опублікованих, але це часто йде на шкоду змістові, однак, очевидно, що він враховував і попередні переклади. Наприклад:

Споконвіку було Слово, і Слово було з Богом, і Слово було – Бог. Слово було з Богом споконвіку. Все було створене через Нього. І ніщо не було створене без Нього. В Ньому було життя, і воно було світлом для людей. Світло сяє в п'їтьмі, й темінь не здолала світла.

І був чоловік, посланець Божий, на ймення Іоан [...] Все це сталося у Вефанії. По той бік ріки Йордан, де Іоан хрестив людей. Наступного дня, побачивши, що до нього йде Ісус, Іоан промовив: „Он гляньте, це Ягня Боже, що забірає на себе гріх світу [...] (Ів 1: 1–6, 28–29) (НЗ 1996).

Використаний прикметник *створений* підкреслює акт творення, але при цьому губиться вказівка на початок буття. Дієслово *сяяти* в літературній мові позначає відповідну властивість предмета, яскраве світло, а у Святому Письмі йдеться про світло взагалі без вказівки на його інтенсивність. Коли лексема *світло* протиставляється слову *п'їтьма*, то немає сенсу (зі стилістичною метою (?)) вживати після нього розмовне *темінь*. Євангеліст мовить про те, що *тьма*, темрява *не огорнула* світло, а не *здолала* (тобто подолала, перемогла). У 29 вірші Євангелія від Івана на початку речення в грецькому тексті наявна сполука „*Ἰδε ὁ ἀγνὸς τοῦ θεοῦ*“ – буквально: „Ось Ягня Боже [...]“, а перекладач вживає частку *он*, що вказує на другий ступінь віддаленості, додаючи від себе ще *гляньте це!* Помітно, що автор перекладу уникав церковнослов'янізмів, архаїзмів (*Ягня*, а не *Агнець*). Ономастикон розглядуваного перекладу – „комбінований“: з одного боку, тут використано старовинні книжні форми (*Іоан*, а не *Іван*), з іншо-

го, – нові форми в поєднанні з традиційними елементами (*Вифанія*, пор. *Вифанія*, *Бетанія*).

У Мінську 1998 р. надрукована українською мовою „Біблія з коментарями для повного життя: Новий Завіт з симфонією“. На звороті титульного аркуша зазначено, що редактором українського видання є єпископ Василь Босчко, а переклад з англійської мови зробила Ірина Селезінка. Проте незрозуміло, що саме вона переклала з англійської: і Євангеліє, і коментарі чи лише коментарі. На презентації книги в Києві 27 березня 1998 р., де ми були присутні, видавці зазначали, що за основу вибраний переклад П. Куліша – І. Пулюя. Але, за нашими попередніми спостереженнями, ця праця ґрунтується на перекладі групи, очоленої Д. Деркач. Наведемо зразок:

Євангелія від св. Івана. Розділ 1. Спочатку було Слово. Слово було в Бога, й Слово було Бог. Воно було споконвіку в Бога. Усе через Нього сталося, і без Нього не сталося ніщо, що сталося. У Ньому життя було: й життя було світлом людям. І світло у темряві світить, і темрява Його не обгорнула. Був чоловік, посланий від Бога, ім'я йому Іван [...] Було світло правдиве, що просвічує кожну людину, яка приходить у світ [...] А те у Вифанії сталося, за Йорданом, де Іван хрестив. Назавтра бачить Іван, що Ісус іде до нього, й сказав: „Ось – Я г ня Боже, що бере на себе гріхи світу“ (Ів 1: 1–6, 9) (Біблія 1998: 184).

У першому вірші грецьку сполуку *ἐν ἀρχῇ* перекладено як *спочатку*, а в другому – *споконвіку*, проте перший прислівник точніше передає євангельський зміст, адже тут ідеться про абсолютний початок (Popowski 1994: 75). Прикметник *правдивий* полісемантичний: ‘істинний’, ‘який говорить правду, чесний’, ‘справжній, явний’ (СУМ 1971–1980: VII, 499), тому використання саме цієї лексеми не виправдане, бо не точно передає оригінал. Недоречним є й розмовний прислівник *назавтра*, омофонічний зі сполукою *на завтра*. Церковнослов'янізмів або архаїзмів в уривку немає (*Ягня*, а не *Агнець*); форми антропонімів збігаються з живомовними формами хресних імен українців: *Іван, Петро, Пилип, Яків, Тадей*.

Переклади Нового Завіту, зроблені представниками протестантських Церков, використовують, можливо, у домах молитви баптисти, п'ятдесятники та ін. Звичайно, в храмах традиційних українських Церков їх не читають.

І православні, і греко-католицькі ієрархи плекали ідею нового перекладу Святого Письма українською мовою. Із благословення Патріарха Греко-Католицької Церкви Йосифа – кардинала Сліпого – випускник університету при Ватиканській Конгрегації для поширення віри Рафаїл

Турконяк у 1975 р. почав працю над перекладом Біблії. Оскільки до 60-их років ХХ ст. у греко-католицьких храмах уривки зі Старого Завіту (паремії) читано лише в перекладі церковнослов'янською мовою, що не в усіх деталях відповідав давньоєврейським і арамейським оригіналам, для повного збереження традиційного змісту паримійних читань, вирішено робити переклад Старого Завіту з грецького перекладу Септуагінти. Цю ідею не заперечує й керівництво Об'єднаних біблійних товариств. Нові археологічні відкриття й знахідки, зокрема Кумранські тексти, в багатьох християнських країнах піднесли грецький текст на рівень канонічного (Турконяк 1998: 13–14). Ідею нового повного (четвертого) перекладу Біблії плекало й засноване 1991 р. Українське біблійне товариство, в установчій конференції якого брали участь православні, греко-католики та представники протестантських Церков (нині в УБТ представлені всі основні християнські конфесії України). Патріарх УАПЦ Мстислав (Скрипник) просив делегацію своєї Церкви порушити на установчій конференції УБТ питання про необхідність нового перекладу Біблії українською мовою (Жукалок – Степовик 2003: 79).

Ідею четвертого повного перекладу Святого Письма плекали й члени нетрадиційних християнських Церков, у тому числі й обраний голова УБТ пастор Я. Духонченко, М. Жукалок, М. Мельник, П. Ставнійчук (тоді – генеральний директор УБТ). Активно підтримали цю ідею тодішній заступник голови УБТ письменник Б. Тимошенко, члени центрального правління професори Д. Степовик і В. Німчук.

Проблему нового перекладу обговорювали на засіданнях центрального правління УБТ у 1992 – на початку 1993 рр. Коли стало відомо, що таку працю вже розпочав отець-редемпторист Рафаїл Турконяк, йому в березні 1993 р. запропоновано працювати в рамках проекту УБТ. Було організовано редакційну групу, до якої первісно входили професори Д. Степовик, В. Німчук (україніст), О. Пономарів (еллініст). Згодом до групи залучено доц. Л. Звонську-Денисюк (еллініст). В. Німчук брав участь тільки в редагуванні Євангелія від євангелиста Матвія й частково від євангелиста Марка.

Повний четвертий переклад Святого Письма було заплановано завершити у 2000-ліття Різдва Ісуса Христа. Однак редакційна праця непередбачено затяглася, і до ювілею опубліковано тільки Новий Завіт (НЗ 2000: 317). На звороті титульної сторінки зазначено, що „цей переклад Нового Завіту здійснений о. Рафаїлом Турконяком упродовж 1993–2000 років з уточнених сучасною біблієзнавчою наукою старовинних текстів. Мовно-

стилістичне редагування та богословська апробація проведені в Україні під егідою Українського Біблійного Товариства при підтримці Об'єднаних Біблійних Товариств". Проте о. Рафаїл переклад цієї частини виконав далеко раніше, адже вже в 1997 р. УБТ надрукувало як „проект“ для обговорення „Новий Завіт: Четвертий повний переклад українською мовою“ (наклад – 1000 примірників). Звичайно, переклад українською мовою Нового Завіту не четвертий у ряду перекладів цієї частини Святого Письма. Згадаймо переклади, зроблені П. Морачевським, П. Кулішем та І. Полкоєм, О. Бачинським, Я. Левицьким, не кажемо вже про Новий Завіт у ранніх українських перекладах Біблії. У передмові до зазначеного проекту (власне – тексту, запропонованого для обговорення) зазначено:

Причин для початку нового, четвертого перекладу Біблії українською мовою було дві: 1) подальший розвиток світової біблеїстики в другій половині ХХ століття, зокрема біблійної текстології та біблійної археології; 2) розвиток української мови, відновлення норм традиційного українського правопису, збагачення лексики, узгодження української біблійної термінології з аналогічними термінологіями інших народів (НЗ 1997: 4).

Варто сказати, що друга причина не цілком переконлива, бо норм традиційного правопису не відновлено й понині, а „узгоджувати“ можна лише інтернаціональні терміни, – не питомі. У виданні зазначено також, що переклад виконав о. Рафаїл Турконяк із давньогрецької мови, а мовно-стилістичне редагування здійснили професори О. Пономарів та Д. Степовик; „звірка українського перекладу з текстом койне зроблена доцентом Київського університету ім. Тараса Шевченка Лесею Звонською-Денисюк“ (НЗ 1997: 4). Передбачається, що переклад буде міжконфесійним (щоправда, в групі мовно-стилістичної редакції перекладу представлена лише одна Церква). У передмові до проекту перекладу заявлено, що в „апробації перекладу взяли участь голови й чільні представники Церков – членів Українського Біблійного Товариства: Української Православної Церкви Київського Патріархату, Української Православної Церкви, Української Греко-Католицької Церкви, Римо-Католицької Церкви України, Об'єднаного Союзу Євангельських Християн-Баптистів України, Союзу Християн Віри Євангельської України, Всеукраїнської Унійної Ради Церкви Християн-Адвентистів Сьомого Дня України, Української Лютеранської Церкви, Німецької Євангелічно-Лютеранської громади в Києві“ (НЗ 1997: 4–5). За добором лексичних, граматичних і стилістичних засобів переклад Нового Завіту, здійснений під егідою УБТ, має багато переваг над

іншими перекладами, надрукованими у 80–90-х роках ХХ ст. Однак турбота про добрий стиль, дотримання сучасних мовних норм іноді йде врозрід із адекватністю перекладу й традицією. Пор.:

Євангелія від Івана. Спочатку було слово, і слово було в Бога, і слово було Богом. Воно було споконвіку у Бога. Через нього все постало; а без нього не постало нічого з того, що постало. У ньому було життя – і життя було світлом для людей, а світло світить у темряві, і темрява його не огорнула. З'явився чоловік, посланий від Бога; ім'я йому – Іван [...] Правдивим світлом був той, хто освітлює кожну людину, що приходить на світ [...] І слово стало тілом, і замешкало між нами, і ми бачили славу його, славу як єдинородного від Батька, сповненого ласки й правди [...] Бо з його повноти ми всі одержали ласку за ласкою. Бо закон даний був через Мойсея, а ласка й правда прийшли через Ісуса Христа. Бога ніхто ніколи не бачив; але єдинородний Бог, який є в лоні Батька, – він визнав [...] Це сталося у Витанії, на другім боці Йордану, де Іван хрестив. Наступного дня він бачить Ісуса, який іде до нього, і каже: Ось ягня Боже, що бере на себе гріх світу (Ів 1: 1–6, 9, 14, 16–18, 28–29); [...]

Плонує на землю, зробив болото із слини й помазав ним очі сліпому [...] Чоловік, що його звать Ісусом, зробив болото й помазав мої очі та сказав мені: Іди в (купіль) Силоам і вмийся (Ів 9: 6, 11) (НЗ 1997: 187–188, 211).

У процесі праці над текстом після обговорення проекту в перекладі зроблено ряд лексико-стилістичних змін загалом у напрямі зближення з усталеними елементами попередніх перекладів.

Свята Євангелія від Івана. На початку було Слово, і Слово було у Бога, і Слово було Бог. Воно на початку було у Бога. Все через Нього постало, і без Нього не постало нічого з того, що постало. У Ньому було життя, – і життя було світлом людей. Світло світить у темряві, і темрява його не огорнула. З'явився чоловік, посланий від Бога: ім'я йому Іван [...] То було справжнє світло, яке освічує кожну людину, що приходить у світ [...] Слово стало тілом і перебувало між нами, і ми побачили славу його, – славу як Єдинородного від Отця, повного благодаті й істини [...] Бо з його повноти ми всі одержували благодать за благодаттю. Адже Закон був даний через Мойсея, а благодать та істина з'явилися через Ісуса Христа. Бога ніхто ніколи не бачив; але Єдинородний Бог, Який у лоні Отця, – Він явив (Його) [...] Це сталося у Витанії, на другому боці Йордану, де Іван хрестив. Наступного дня він бачить Ісуса, Який іде до нього, і каже: Ось Агнець Божий, що на Себе бере гріх світу (Ів 1: 1–6, 9, 14, 16–18, 28–29); [...] Плонує на землю, зробив грязиво зі слини й помазав ним очі сліпому [...] Чоловік, що його звать Ісус, зробив грязиво й помазав мої очі [...] (Ів 9: 6, 11) (НЗ 2000: 111–112, 125).

Переклад того самого грецького виразу різними українськими словами в двох сусідніх віршах (1–2) першої глави Євангелія від апостола Івана (для урочисто-вишуканого стилю?) проекту – *спочатку і споконвіку* замі-

нено однією прислівниковою словосполучкою *на початку*. Мабуть, теологи не сприйняли виразу: слово було *Богом*. Напевне, з тих же міркувань вираз *життя* було *світлом* для людей замінено на *світло* *людей*. Прикметник *правдивий* 'істинний', 'чесний, справедливий', 'справжній, явний' закономірно замінено ад'єктивом *справжній* 'істинний, дійсний', 'який є досконалим', 'який відповідає дійсності'. Обидва прикметники багатозначні, але значення другого ближчі одне до одного. Дієслово *перебувати* позбавлене конкретики, наявної в лексемі *замешкати* 'поселитися де-небудь чи в когось' (розмовне), 'займати житло' (діалектне) (СУМ 1971–1980: 3, 206). Усупереч традиції називати першу Особу Пресвятої Трійці словом *Отець*, уживану в усіх конфесіях у Молитві Господній („Отче наш“) у проєкті було запропоновано звичайну, буденну лексему *Батько*, вживану з семантикою 'чоловік стосовно своїх дітей' (СУМ 1971–1980: 1, 113) та ін. На місці буденних слів *ласка* і *правда* подано піднесено-врочисті *благодать* та *істина*. На нашу думку, даремно вилучено лексему *ягня*, щоб внести в текст маловідому книжну *агнець*. У сучасній українській мові слово *болото* – це насамперед географічний термін, а потім – „розріджена земля на шляхах, стежках тощо“ (СУМ 1971–1980: 1, 215). У Євангелії від апостола Івана грецьке *πλῶς* вжито із семантикою 'грязь', тобто 'розм'якла від рідини земля, ґрунт'. У відомих перекладах Святого Письма більшість перекладачів не наважилися використати іменник *грязь* у євангельському тексті. Пор.:

Він плюнув на землю, зробив слиною суміш і помазав сумішшю очі сліпому (НЗ 1988: 177);

Се промовивши, плюнув на землю, і зробив грязиво з слини, та й помазав грязивом очі сліпому (СП 1912: 101 (другої лічби));

Він сплюнув на землю, і з слини грязиво зробив, і очі сліпому помазав грязивом (Біблія 1993: 125 (другої лічби));

Сказавши те, сплюнув на землю, споготовив слиною глей і помастив глесем очі сліпому (СП 1963: 126 (другої лічби)).

Варто сказати, що отець І. Хоменко, який був невдоволений редагуванням його тексту і встиг видати свій неправлений редакторами текст Нового Завіту, не побоявся вжити в перекладі лексему *грязь* (пор. вище *глей* у його редагованому варіанті): „Сказавши те, плюнув на землю, зробив *грязь* із слини і помастив *гряззю* очі сліпому“ (НЗ (без місця і року видання): 257). Варто при цьому зазначити, що в російському перекладі, виданому Російським біблійним товариством, досліджуваний текст містить

церковнослов'янським *брене!* (Біблія 2000: 113 (второго счёта)). У проєкті перекладу Святого Письма Українського біблійного товариства відповідну лексему перекладено іменником *болото*, а в прийнятому тексті використано переклад П. Куліша – І. Пулюя, за котрими пішов й І. Огієнко. Ономастикою четвертого повного перекладу Біблії наближений до сучасного українського іменника (*Іван*). Топоніми Святої Землі вжиті у формах, наближених до їхнього давнього місцевого звучання (*Витанія*).

Український переклад Нового Завіту для четвертого повного перекладу Святого Письма здійснюється за науково-критичним виданням „The Greek New Testament“ (Stuttgart) Німецького біблійного товариства та Об'єднаних біблійних товариств. А в ньому основний текст не в усьому збігається з грецьким текстом, на основі якого зроблено попередні українські переклади Євангелія. Думасмо, що 18-й вірш 1-ої глави Євангелія від Івана цього грецького тексту (точніше – *ε μονογενής θεός*) у перекладі Українського біблійного товариства викличе роздуми в тисяч читачів:

Бога ніхто не бачив; але Єдинородний Бог, Який у лоні Отця, – Він явив Його (?),

бо люди звикли в молитвах звертатися до *Єдинородного Сина*. Пор. у словацьких перекладах: „Jednorodný Boh, ktorý je v lone Otca“ (SP 1992: 246); „jednorodný (Syn) Boží, ktorý je v lone Otcovom“ (Biblia 1991: 86 (другої лічби)), у чеському перекладі: „jednorozený Syn, který je v náručí Otcové“ – з виноскою: „var. jednorozený Bůh“ (Bible 1992: 92 (другої лічби)), у словенському: „edinorojeni Bog, ki biva v Očtovem naročju“ з вказівкою на різночитання у виносці: „Različica Sin“ (SP 2000: 107 (другої лічби)). Нам відомо, що в храмах традиційних християнських Церков в Україні переклад Нового Завіту, виданий Українським біблійним товариством, не використовують.

Звичайно, для приватного прочитання призначено переклад українською літературною мовою апокрифічного Євангелія від апостола Хомі. Незважаючи на те, що переклади таких текстів у новоукраїнський період не мають традиції, перекладач О. Гижа використав і традиційно-книжні елементи:

Ісус сказав: „Нешасне тіло, яке залежить від тіла, і нещасна душа, котра залежить від них обох“; „Прийдіть до Мене, бо ярмо Моє благо і влада Моя злагідна, і ви знайдете спокій собі“; Ісусові показали золотого і сказали Йому: „Ті, що належать цеза-

реві, вимагають від нас податку“; Він сказав їм: „Дайте цезарю те, що належить цезареві, а Богові те, що належить Богу. А те, що Мос, дайте мені“ (Гижж 1990: 14).

В останній чверті ХХ ст. знову з'являються переклади канонічних книг Святого Письма українськими діалектами. Як відомо, українці-русини в регіоні Бачка в Сербії ще в першій половині минулого століття виробили писемно-літературну норму на основі бачванського говору. 1985 р. у Руському Керестурі невеликим тиражем (500 примірників) вийшло у світ „Святе Писмо Нового Завита: Євангелії“. На звороті титульної сторінки зазначено, що це Святе Писмо „друковане як рукопис за приватне хасноване“ (тобто користування). Євангелія від євангелистів Матвія, Марка та Луки переклав ще 1953 р. єпископ, апостольський адміністратор Гавриїл Букатко, а Євангеліє від апостола Івана (як зазначено, з грецької мови) – 1981 р. вперше опублікували Яким Рац і Михайло Малацко (тираж – 150 примірників). Цікаво, що в кінці книжки надруковано прелік читань – „Євангелії на цали рок“. Ось зразок перекладу:

На початку було Слово, и Слово було у Бога, и Слово було – Бог. Воно було на початку у Бога. Шицко прейг нього постало и ніч, що постало, не постало без нього. У нім бул живот и живот бул шветло людзом; И шветло у цмоти швици и цмота го не обняла. Бул человек послан от Бога; мено му Йоан [...] Було правдиве шветло котре прошвице каждого человека, що приходзи на швет [...] То ше збуло у Витанії, з другого боку Йордану, дзе Йоан кресцел. Шлїдуючого дня видзи Исуса, як идзе гу ньому и гвари: „Ниа Ягнятко Боже, хторе бере грїх швета“ (Ів. 1: 1–6, 9, 28–29) (СП 1981: 5–6 (другої лічби)).

При цьому зазначимо, що ще 1938 р. владика Д. Няраді благословив до друку молитовник бачвансько-руським діалектом (Молитвенїк 1938).

У кінці 80-их років ХХ ст. на Пряшівщині (Східна Словаччина) частина інтелігенції, в якій не виробилося почуття належності до української нації, підняла питання про те, що тут живе окремиї слов'янський народ – русини (незважаючи на те, що це – давня назва всіх українців). Ідеологом русинства виступив американсько-канадський історик професор Поль-Роберт Магочі, який, між іншим, закликав перекладати й Святе Писмо (Магочий 1991: 8). Переклади окремих текстів із Нового Завіту південно-лемківським діалектом Пряшівщини з'явилися в друкованих засобах масової інформації вже в 1991–1992 рр. Наприклад:

В тых днях вышов наказ од цїсаря Августа выконати супис людей по цілім світі. Перший супис зробили, коли Сїрію справував Квурініус [!] [...] Вшыткы ся ішли дати записати, каждый до свого міста (Лк 2: 1–3) (ЧЗБ 1991: 7);

Повів Господь юдеям, котры ку ньому пришли: „Я хліб живота, хто приходить ку мі, не буде голодувати, а хто вірить в мене, того нигда не буде тлоїти. Но я вам повів: Хоць вы мене виділи – не вірите. Вшытко, што мі дасть Отець, прийде ку мі, а того, хто ку мі приходить, я од себе не оджену (Ів 6: 35–37) (ЧЄ 1992: 27).

Переклади робив греко-католик отець Ф. Крайняк. Багато священників та окружних деканів Пряшівщини відразу виступили проти вживання таких діалектних текстів у церквах, а єпископське управління в Пряшеві дозволяло їх використовувати лише в окремих випадках (Русин 1992: 27). Але пряшівський греко-католицький єпископ Йоан Гірка „поволив хосновати“ „Євангелія на неділі і свята цілого року“ „в русинській верзії“ в 1997 р. (Євангелія 1999: 1–2). Цього ж року він дозволив вживати „Апостола на неділі і свята цілого року“ (Апостола 1999: 1–2). У реквізитах до публікації сказано, що читання з Нового Завіту „з церковнославянського языка на язык русинський переложыли: о. Франтішек Крайняк, душпастырь Грекокатолицькой церкви в Меджилабірцях – теологічно, о. Ярослав Поповець, душпастырь Грекокатолицькой церкви в Крайній Быстрій – теологічно, Йосиф Кудзей, Нягів – філологічно, Др. Ольга Мыдликowa, Пряшів – філологічно, Др. Ема Дуткова, Пряшів – філологічно“, а „кодифікацію тексту“ здійснили: „Русинське одділіня Інштитуту народностных штудій і чуждих языків Пряшівской універзіты: Доц. Пг. Др. Василь Ябур, к. н., Пг. Др. Анна Плішкова“ (Євангелія 1999: 193; Апостола 1999: 94).

Як зразок перекладу о. Ф. Крайняка та його співпрацівників подаємо початок Євангелія від Івана, яке читають у церквах на Великдень:

На початку было Слово, а Слово было у Бога, і Бог было Слово. Оно было од віку у Бога. Вшытко ся стало через нього, а без нього ся не стало нич (із того), што ся стало. В нім був живот, а живот був світлом людей. А світло світить в темноті, а темнота його не обняла. Од Бога був посланий чоловік, котрому імя Йоан. Він пришов як свідок, свідчити о світлі, жебы через нього вшыткы увірили. Він не був тым світлом, но мав свідчити о світлі. Было правдиве світло, котре просвіщує каждого чоловіка, што приходить на світ. Было у світлі, світ був через нього, а світ його не познав. Пришло ку своїм, а свої його не прияли. Но тым, котры його прияли вірять в його імя, дало силу быти Божыма дітми. Они ся не зродили з кровли, ани з пожадливости тіла, ани з пожадливости мужа, но (зр од ли ся) з Бога. І Слово ся стало тілом і перебувало меджі нами, а мы виділи його славу, славу, яку мать єдинородный од Отця, повный благодати і правды. Йоан свідчить о нім голосно каже: „То є тот, о котрім я повів: – Іде за мнов, но є оперед мене, бо був скорше як я.“ А з його повноты мы вшыткы прияли і благодать за благодать. Бо закон був даный через Мойсея, но благодать і правда через Ісуса Хріста [...] Бога нигда ниhto не видів, єдинородный Сын, котрый є в лоні Отця, нам о нім звістовав [...] Тото ся стало у Віфаварі за Йорданом, де Йоан крестив (Ів 1: 1–8, 28) (Євангелія 1999: 3–6).

У перекладі не видно намагання за всяку ціну змінити текст, щоб максимально відрізнити його від перекладу українською літературною мовою, як це спостерігаємо у фанатичних прихильників русинства. Оскільки південнолемківський діалект має всі найхарактерніші риси української мови, зокрема „ікання“, переклад справляє враження місцевого варіанту української літературної мови. Оними вжито в традиційній, старій українській орфоєпії, збереженій за Карпатами: *Віфтарара, Йордан, Йоан*. До речі, „русинською“ мовою о. Ф. Крайняк переклав також щоденні молитви (МГК 1992: 5–6).

У річці політичного русинства в Закарпатській області України пробував перекладати Святе Письмо „для домашнього читення“ православний священник із Ужгорода отець Дмитро Сндор, однак його переклад надто недосконалий, насичений елементами, яких немає в місцевому мовленні (русизми, церковнослов'янзми, слова з української літературної мови). Наприклад:

И умовляв Го много, говорячи: „Дочка (дівка) моя при смерти, та прийди и возложи на нїи руки, най бы ся спасла и обы ся остала жива“ (Мк 5: 23) (Перевод 1998);

И якась жона, хворівша на кровотеченіє дванадцїть років. И много перетерпіла уд многих дохторів и ўдала всьо, што мала, и ниякої пользы не обрїла, но ши у гўршоє зайшла (Мк 5: 25–26) (Перевод 1998);

И не лишив при Собі ити ни єдноґо, окрім Петра и Іакова и Іоанна, брата Іакова. Приходить у дом начальника синагогы и увїдїв молву и тых што рева́ли и заводили. И, зайшовши, говорить їм: „Што молвите и плачете? Отроковиця не умерла, но спить“ (Мк 5: 37–38) (Перевод 1998: 8; детальніше див.: Німчук 2001: 385–388).

Спеціального дослідження потребують переклади окремих частин або цитат зі Старого й Нового Завітів, які входять до складу Літургії та інших церковних відправ православних і греко-католиків. Вони дуже часто не збігаються з відповідними текстами повних перекладів Біблії (Горбач 1988: 35, 52).

Із погляду точності, адекватності передачі змісту оригіналів Святого Письма, добору засобів перекладу – лексем, граматичних форм, фразем для збереження „біблійного“ стилю українські переклади Книги Книг досі чекають на докладний, безсторонній монографічний аналіз. Переклади Біблії або її частин роблено в різні часи, в різних обставинах, із різними настановами, тому їх аксеологічне вивчення мусить бути дуже делікатним. Найавторитетніші повні переклади Біблії – М. Куліша – І. Пулюя – І. Нечуя-

Левицького, І. Огієнка, І. Хоменка – відіграли величезну роль не тільки у виробленні конфесійного стилю української літературної мови, але й збагаченні її лексичного та фразеологічного складу. Визнані переклади біблійних текстів сприяють поширенню та засвоєнню норм літературної мови, культури мовлення, адже мільйони парафіян принаймні в неділі й церковні свята чують Боже Слово українською мовою, особливо уривки з Євангелія, Апостола й Псалтиря. Переклади Святого Письма майже в усьому християнському світі передували перекладам текстів для церковних відправ, у яких цитати, особливо з Псалтиря і Нового Завіту, посідають особливе місце. Тому переклади Біблії підготували ґрунт для переведення церковних відправ на сучасну українську літературну мову.

Умовні скорочення біблійних книг

Бут	–	Книга Буття
Вих	–	Книга Вихід
Мк	–	Євангеліє від Марка
Мт	–	Євангеліє від Матвія
Лк	–	Євангеліє від Луки
Ів	–	Євангеліє від Івана

Бібліографія

- Андрусишин 1997: Б. Андрусишин, Церква в українській державі 1917–1920 рр. (доба Директорії УНР), Київ
- Апостол 1997: Апостол, [Київ]
- Апостоли 1999: Апостоли на неділі і свята цілого року. До русинського язика переложы: о. Франтішек Крайняк, Меджілабірці, ведно з братами – Русинами в Хрїстови, Пряшів
- БЗК 1998: Біблія з коментарями для повного життя, Новий Завіт з симфонією, Українське видання The full life study Bible, New Testament, Минск
- Біблія 1993: Біблія, або книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту, із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена, Київ
- Біблія 1998: Біблія, або книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту, із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена, Москва
- Библия 2000: Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические в русском переводе с параллельными местами и словарём, Москва
- Верстюк – Осташко 1998: В. Верстюк – Т. Осташко, Діячі Української Центральної Ради: Бібліографічний словник, Київ
- Вишенский 1955: И. Вишенский, Сочинения, подгот. текста: И. П. Еремин, Москва – Ленинград

- Власовський 1990: І. Власовський, Нарис історії Української православної церкви, Вид. 2-е, Т. 3, Нью-Йорк – Київ – Бавнд-Брук
- Галятівський 1985: І. Галятівський, Ключ розуміння, підгот. до вид. І. П. Чепіга, Київ
- Герасимчук 1990: Л. Герасимчук, Реставрація витоків: До публікації нового перекладу пам'ятки світової літератури „Четвероевангелія“, Вітчизна, № 3
- Гижга 1990: О. Гижга, Євангелія від Хоми, Голос України, № 49
- Горбач 1988: О. Горбач, Мовостиль новітніх перекладів Св. Письма на українську народну мову 19–20 вв., Мюихен (Наукові записки Українського вільного університету, Ч. 13)
- Грінченко 1907–1909: Словарь украинского языка, собранный ж. „Киевская старина“, ред. с добавлением собственных материалов: Б. Д. Гринченко, Киев
- ДЗ 1961: Доповідна записка Російської академії наук „Про скасування обмежень малоруського друкованого слова“ (Хрестоматія матеріалів з історії української літературної мови, Ч. 2, упорядкував П. Д. Тимошенко), Київ
- Домашовець 1992: В. Домашовець, Псалми Давидові в поетичних творах Т. Шевченка, Оттава
- Дулуман 1990: Є. Дулуман, Слово про Біблію, Людина і світ, № 9
- Духонченко 1991: Я. Духонченко, Чужого горя не буває..., Вечірній Київ, 1 серпня
- ЕУ 1996: Енциклопедія українознавства, Т. 5, Львів
- Єфремов 1905: С. Єфремов, Заметки на текущие темы (Киевская старина, Т. 88, февраль)
- Євангеліє 1908: Господа нашого Ісуса Христа святе Євангеліє від Луки славянською й українською мовою, Москва
- Євангеліє 1980: Євангеліє Господа нашого Ісуса Христа, переклад Івана Хоменка-Плюти, Вид. 2-е, поправлене, Рим
- Євангелія 1999: Євангелія на неділі і свята цілого року, до русинського язика переложив: о. Франтішек Крайняк, Меджілабірці, вдісно з братами-Русинами в Хрїстови, Пряшів
- Єфремов 2002: С. Єфремов, Іван Левицький-Нечуй (С. Єфремов, Статті. Наукові розвідки. Монографії), Київ
- Житецкий 1906: П. И. Житецкий, О переводах Евангелия на малорусский язык, Санкт-Петербург (Отдельный оттиск из Известий Отделения русского языка и словесности АН, Т. 10, Ки. 4)
- Жукалюк – Степовик 2003: М. Жукалюк – Д. Степовик, Коротка історія перекладів Біблії українською мовою, Київ
- Іларіон: Іларіон, Переклади Біблії на українську мову за нового часу, Віра й культура, Ч. 6
- Іларіон 1963: Митрополит Іларіон, Біблійні студії, Богословсько-історичні нариси з духовної культури України, Т. 1, Вінніпер
- КА: Крехівський Апостол. Рукопис зберігається у Львівській бібліотеці НАН України, шифр: № 291
- Капинос 1905: В. Капинос, Открытое письмо о Николаю Боголюбову (По поводу его письма в редакцию Мисс. Обзор. о переводе Евангелия на малорусский язык) (Оттиск из екатеринославских „Епархальных ведомостей за 1905 год“)
- Каталог 1988: Каталог фондів Центральної наукової бібліотеки ім. В. І. Вернадського АН УРСР, 1: Бібліотечні колекції, Вип. 1: Б. Д. Грінченко, Київ
- Комаров 1913: М. Комаров, П. Морачевський та його переклад св. Євангелія на українську мову, Одеса

- Костомаров 1928: Н. Костомаров, О преподавании на народном языке в Южной Руси (Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова, зібрані заходом Академічної комісії української історіографії), Київ
- КС 1902: Киевская старина, Т. 78, № 9
- Кравчук 1966: о. М. Кравчук, Книга псалмів, переклад українською мовою на основі грецького тексту з поясненнями, Рим (Видання Українського католицького університету ім. св. Климента папи. Праці Греко-католицької богословської академії, Т. 28)
- Крыжановский 1918: В. Крыжановский, Библия на украинском языке (Очерк), Киев
- Лемке 1904: М. Лемке, Эпоха цензурных реформ 1859-1865 годов, Санкт-Петербург
- ЛіС 1990: Людина і світ, № 9
- ЛіС 1991: Людина і світ, № 11
- Ляхощкий 2000: В. Ляхощкий, Тільки книжка принесе волю українському народові....: Книга, бібліотека, архів у житті Івана Огієнка (митрополита Іларіона), Київ
- Магочий 1991: П. Магочий, Русини: новий чи оновлений народ?, Русин, № 2
- МГК 1992: Малий греко-католицький катехізм про русинські діти, Пряшів
- Молитвенік 1938: Молитвенік за руски дзеци, зложил Дюра Биндас парох, Руски Керестур
- Науменко 1902: В. Науменко, Ф. С. Морачевский и его литературная деятельность, Киевская старина, Т. 79
- НЗ: Новий Завіт, без місця і року видання
- НЗ 1983: Новий Завіт, Вид-во Українського Католицького Університету ім. св. Климента папи, Рим
- НЗ 1988: Новий Завіт Господа нашого Ісуса Христа, Видання екзарха всієї України, митрополита київського і галицького, [Київ]
- НЗ 1990: Новий Заповіт (Четвероевангеліє), Переклад з грецької [...], переклав Лесь Герасимчук за участю отця Леоніда (Л. М. Лутковського), Вітчизна, № 3
- НЗ 1994: Новий Завіт. Новий переклад, Ukrainian New Testament (New Translation), [Мінск]
- НЗ 1996: Новий Заповіт сучасною мовою, Київ
- НЗ 2000: Новий Завіт Господа нашого Ісуса Христа, 3 четвертого повного перекладу Біблії українською мовою, Українське біблійне товариство
- НЗ 1997: Новий Завіт, Четвертий повний переклад українською мовою, Біблійні товариства, Київ
- НЗГ 1988: Новий Завіт Господа нашого Ісуса Христа, Київ
- Німчук 1980: В. Німчук, Староукраїнська лексикографія в її зв'язках з російською та білоруською, Київ
- Німчук 2001: В. Німчук, Українські діалектні переклади Св. Письма (Українське і слов'янське мовознавство. Міжнародна конференція на честь 80-річчя проф. Й. Дзєндзелівського, Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства. 36. наук. праць, Вип. 4), Ужгород
- НП 1794: Науки парохіалніа на Недѣли н Ста Оурочистыа цѣлогw Року [...]", які „найперше з(ъ) Італійскагw азыка на Полскій витлумаченыа, потомъ на Славенско-Рускій азыкъ преведеныа [...]
- Перевод 1998: Перевод Євангелія Марка на русинський язык (для домашнього читенія): Уд Марка святоє благовіствованіє, Християнська родина, № 22 (54), 8
- Перетц 1928: В. Перетц, Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков, Ленинград (Сб. по русск. яз. и словесности. Т. 1. Вып. 1)

- ПЄ 1556–1561: Пересопницьке Євангеліє 1556–1561: Дослідження. Транслітерований текст. Словопоказчик, Київ
- Полотнюк 2003: Я. Полотнюк, Читаючи Біблію, Слово: бюлетень Українського біблійного товариства, № 20
- ППСП 1904: По поводу издания Св. Писания в украинском переводе, Киевская старина, № 11
- Пуллой 1905: І. Пуллой, Нові і перемінні зьвізди, Вид. 3-є, доп., Відень
- Псалтир 1936: Псалтир, Варшава (Праці Українського наукового інституту, Т. 38, Серія перекладів Святого Письма та богослужбових книг, кн. 2)
- Русин 1992: Русин, № 2
- Савченко 1930: Ф. Савченко, Заборона українства 1876 р., Харків – Київ
- СЄ 1946: Свята Євангелія Господа Нашого Ісуса Христа, Рим
- СЄ 1994: Святе Євангеліє, Київ
- СЄ 1999: Святе Євангеліє, Київ
- Смага 1992: Д. Смага, Іван Огієнко – перекладач Святого Письма (Духовна і науково-педагогічна діяльність І. І. Огієнка в контексті українського національного відродження (до 110-річчя від дня народження)), Кам'янець-Подільський
- СоЧ 1902: Сведения о четвероевангелии в переводе на малорусский язык Ф. С. Морачевского, Киевская старина, Т. 78, № 9
- СП 1906: Святе Письмо Старого і Нового Завіту, мовою русько-українською, Відень
- СП 1912: Святе Письмо Старого і Нового Завіту мовою русько-українською, Відень
- СП 1963: Святе письмо Старого та Нового Завіту, повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, араміїськими та грецькими текстами, Рим
- СП 1981: Святе Писмо Нового Завіта. Євангелії (за приватне хаснованє), Руски Керестур
- Стебницький 1915: П. Стебницький, Ф. Е. Корш и украинское Евангелие, Украинская жизнь, № 3–4
- Степовик 2001: Київська Біблія XVII століття: Дослідження нездійсненого біблійного проєкту митрополита Петра Могили, Київ
- Студинський 1930: К. Студинський, Листування і зв'язки П. Куліша з Іваном Пулюєм (1870–1886) (П. Куліш (матеріали і розвідки), Ч. 2, ред.: К. Студинський, Збірник Філологічної секції НТШ, Т 22 (2)), Львів
- СУМ 1971–1980: Словник української мови: В 11-ти тт., Київ
- Твори 1913: Твори Маркіяна Шашкевича і Якова Головацького, Вид. 2-є, Львів
- Тітов 1924: Хв. Тітов, Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв., Везбірка передмов до українських стародруків, Київ
- Тиховський 1905: Ю. Тиховський, Южнорусский библейский кодекс Луки из Тернополя (1596 г.) и его отношение к трудам Скорины и южнорусскому библейскому кодексу 1575–1577 гг. (Труды Двенадцатого археологического съезда в Харькове 1902, Т. 3), Москва
- Турконяк 1998: З розповіді перекладача Рафаїла Турконяка, Бюлетень українського біблійного товариства, № 8
- Ульяновський 1997: В. Ульяновський, Церква в Українській Державі 1917–1920 рр. (доба Гетьманату П. Скоропадського), Київ
- УМ 1906: Українська мова в церкві, Киевская старина, № 4
- Франко 1970–71: І. Франко, Із переписки П. Куліша з Галичанами 1870–71 р., Записки НТШ, Т. 26
- Франко 1984: І. Франко, Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. (І. Франко, Зібрання творів у п'ятдесяти томах, Т. 41), Київ

- Чепіга 2001: І. Чепіга, Пересопницьке Євангеліє – унікальна пам'ятка української мови (Пересопницьке Євангеліє 1556–1561: Дослідження. Транслітерований текст. Словопоказчик), Київ
- ЧС 1992: Читання Євангелія на Святій Литургії за померших через тиждень, Русин, № 3
- ЧзБ: Читання з Біблії, Нове життя, №51–52 (21 грудня)
- Чуба 1998: Г. Чуба, Лінгво-текстологічний аналіз Учительних Євангелій другої половини XVI–XVII ст., Львів
- Шахматов – Кримський 1922: О. Шахматов – А. Кримський, Нариси з історії української мови та хрестоматія пам'ятників письменської староукраїнщини XI–XVIII ст., Київ
- Шевченко 2001: Т. Шевченко, Повне зібрання творів: У 12-и томах, Т 1: поезія 1837–1847, Київ
- Шенрок 1901: П. Шенрок – П. А. Кулиш: Биографический очерк, Киевская старина, Київ
- Biblia 1991: Biblia: Písmo Sväté Starej a Novej zmluvy, Banská Bystrica
- Bible [1992]: Bible: Písmo Svaté Starého a Nového Zákona, podle ekumenického výdaní z r. 1985, Praha
- Popowski 1994: Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, Warszawa
- SJS 1973: Slovník jazyka staroslověnského, D. 2, Praha
- SJS 1982: Slovník jazyka staroslověnského, D. 3, Praha
- SP 1992: Sväté Písmo: Nový Zákon, podľa typického vydania Novej Vulgáty preložila Slovenská Liturgická Komisia, [Praha]
- SP 2000: Sveto Pismo Stare in Nove Zaveze, Ljubljana
- Уалтирь: Уалтирь въ языцѣ церковно-словенскѣмъ съ переводомъ на языкъ пародно-русскій и съ поясненіями основанными на коментарахъ одобренныхъ св. католицкою Церквою

Die Akademie und Druckerei von Ostroh (1576/77–1636)

1. Einleitung. Seit dem 15. Jahrhundert entwickelte sich Ostroh/Ostrih¹, heute an der Grenze zwischen der Rivnens'ka und der Chmel'nyc'ka oblast' im Osten des historischen Wolhynien gelegen, zu einem wichtigen kulturellen und religiösen Zentrum im Großfürstentum Litauen, zu dem die Region seit der Mitte des 14. Jh. gehörte. Zwei Gründe waren für den Aufschwung der Stadt ausschlaggebend: Hier hatte einer der reichsten Adligen des Großfürstentums, der orthodoxe Fürst von Ostroh, seinen Hauptwohnsitz und das Zentrum seiner Administration eingerichtet. Zudem erfreute sich die Region – anders als Galizien, das seit der Mitte des 14. Jh. unter direkter polnischer Herrschaft stand – zunächst einer relativen kulturellen Autonomie und vor allem Glaubensfreiheit, was der Entwicklung der orthodoxen Kultur förderlich war. Im 16. Jh. sah sich die Orthodoxie jedoch einem wachsenden Druck von Seiten des Protestantismus (Calvinismus), verschiedener Sekten und schließlich des Katholizismus ausgesetzt. Letzterer wurde erst nach der Union von Lublin (1569), welche eine Ausdehnung des unmittelbaren Herrschaftsbereichs Polens auf diese Region zur Folge hatte, spürbar. Nach dem Tridentinischen Konzil (1563), das den Beginn der Gegenreformation markierte, und der Einladung der Jesuiten nach Polen (1564) blieb die Glaubensstoleranz unter Sigismund II. August zunächst erhalten. Noch 1573 garantierte die Warschauer Konföderation den Andersgläubigen Freiheit und Schutz. Die Gegenreformation, die sich in erster Linie gegen den Protestantismus, in zweiter auch gegen die Orthodoxie richtete, gewann in Polen erst 1576 (Regierungsantritt Stefan Báthorys) und vor allem unter Sigismund III. Wasa (1587–1632) an Schlagkraft. Was die Orthodoxie betrifft, fand sie ihren Höhepunkt in der Brester Union von 1596, der von Teilen der Orthodoxie hartnäckig bekämpften Verschmelzung der auf nun polnischem Boden beheimateten orthodoxen mit der katholischen Kirche zur griechisch-katholischen. Von orthodoxer Seite waren es anfänglich nur vier Bischöfe, die die Union unterstützten, andere, an ihrer Spitze der Fürst von Ostroh, bekämpften sie erbittert.

Der wachsende Einfluss Polens auf diese Region nach 1569 – ab diesem Zeitpunkt durften polnische Adlige hier Güter erwerben – machte es für die

¹ In der Ukraine sind heute beide Bezeichnungen zu hören. Ich verwende im Folgenden die in der deutschsprachigen Slavistik gebräuchlichere, Ostroh.

Ukrainer notwendig, das Polnische und Lateinische zu beherrschen, ohne dass die orthodoxe Bevölkerung wahrscheinlich eine völlige Polonisierung ihrer Kinder – einschließlich Bekehrung zum Katholizismus – wünschte, die bei einer Ausbildung in Polen mit einiger Sicherheit zu erwarten gewesen wäre. Dem westeuropäischen humanistischen, auf Erasmus von Rotterdam zurückgehenden Vorbild folgend (Isajevyč 1995), wurde daher in Ostroh um 1576/77 eine dreisprachige Schule eingerichtet, an der die zum Studium und zur Übersetzung der Heiligen Schrift relevanten Sprachen erlernt werden konnten. Wie in Westeuropa gehörten hierzu Griechisch und Latein, als dritte aber nicht Hebräisch, sondern Kirchenslavisch. In diese Zeit fällt auch die Einladung von Gelehrten aus verschiedenen Ländern, die wohl nur zu einem kleinen Teil auch in der Schule tätig waren; daher scheint es sinnvoll, diese beiden gemeinsam die „Akademie“ bildenden Einrichtungen, die Gelehrtenversammlung und die Schule, zu trennen.

Wohl nahezu gleichzeitig mit der Schule wurde eine Druckerei gegründet, deren erste Aufgabe die Bereitstellung von Lehrbüchern für den Unterricht war, dann auch der Druck der Heiligen Schrift (zunächst des Neuen Testaments und des Psalters, schließlich der ganzen Bibel). So entstand die erste gedruckte vollständige Bibel der Orthodoxie, die Ostroher Bibel (1581), das bekannteste und am weitesten verbreitete Werk dieser Druckerei.

Bisher waren die Akademie und Druckerei von Ostroh für die wissenschaftliche Forschung in zweifacher Hinsicht interessant: zum einen als Thema ukrainischer Historiker, die sie, vor allem im Kontext wachsender Unabhängigkeitsbestrebungen der Ukraine seit Mitte der 80er Jahre des 20. Jh., als Ausdruck der Wiedergeburt („vidrodžennja“) einer nationalen Kultur ansehen (z. B. Myc'ko 1990: 3). Dies impliziert, dass die Kultur der Kiewer Rus' oder/und diejenige der Fürstentümer Halyč bzw. Halyč-Volodymyr bereits als nationale ukrainische Kultur(en) verstanden werden. Der Begriff „national“ ist in einer so frühen Epoche der ukrainischen Geschichte sicher nicht mit dem westeuropäischen Nationsbegriff gleichzusetzen. Zum zweiten gibt es eine ganze Reihe von – ebenfalls überwiegend historischen (eine Ausnahme bildet lediglich die sprachwissenschaftliche Arbeit von Freidhof 1972) – Untersuchungen zum ostslavischen Druckereiwesen (s. auch Abschnitt 2) und zur Ostroher Druckerei als Wirkungsstätte des Moskauer Druckers Ivan Fedorov. Nach seiner Vertreibung aus Moskau im Jahre 1565/66 arbeitete er zunächst in Zabłudovo (Zabłudów, heute in Polen gelegen), wo er 1569 ein Lehrevangelium und einen Psalter druckte. Spätestens ab 1574 war er in Lemberg aktiv (Apostol und Bukvar von 1574), mindestens im Zeitraum 1578–1581 in Ostroh. Er starb 1583 in Lemberg,

wohin er aus unbekanntem Gründen zurückgekehrt war². Die auf Ivan Fedorov ausgerichtete Forschung bezieht die Ostroher Druckerei nur bis zu dem Zeitpunkt ein, als Fedorov dort seine Tätigkeit beendete.

Im Gegensatz zu den genannten historischen Forschungen fehlt bisher eine Untersuchung der Sprache der Ostroher Akademie und Druckerei, sie bildet den Gegenstand des vorliegenden Beitrags. Dabei wird nicht nur die Sprache gedruckter Werke, sondern auch einer im Ostroher Kontext zu sehenden Handschrift berücksichtigt. Insbesondere wird zu fragen sein, welche Rolle die damalige „zweite“ ukrainische Schriftsprache neben dem Kirchenslavischen ukrainischer Redaktion, die sogenannte „Prosta mova“ (in der ukrainischen Fachliteratur auch oft als „staroukrajins’ka mova“ bezeichnet), in der Ostroher Akademie und Druckerei spielte. Dabei wird Ostroh als ein Kristallisationspunkt einer grundsätzlich den gesamten orthodoxen, ukrainisch- und weißrussischsprachigen Teil Polen-Litauens (die sogenannte „Jugozapadnaja Rus“³) umfassenden literarisch-kulturellen Tätigkeit angesehen, der nicht isoliert betrachtet werden darf³, aber gleichzeitig die Möglichkeit bietet, ein räumlich und zeitlich begrenztes Kontinuum zu untersuchen.

Da der Terminus „Kirchensprache“ im Rahmen dieses Projektes (vgl. das Vorwort von M. Moser) so zu verstehen ist, dass er die Sprache aller Texte umfasst, die von den ukrainischen Kirchen sanktioniert sind, bildet grundsätzlich nahezu das gesamte mit der Ostroher Akademie und Druckerei verbundene Schrifttum den Untersuchungsgegenstand. Denn auch ukrainisch-kirchenslavische Werke werden zur Klärung der Frage herangezogen, wie in Ostroh die lokale Normvariante⁴ des Ukrainisch-Kirchenslavischen und die (nichtkodifi-

² Die Literatur zum Leben und Schaffen Ivan Fedorovs sowie zur Entstehung des Druckereiwesens in der Ukraine ist inzwischen so umfangreich, dass es unmöglich ist, ihr hier gerecht zu werden. Zu den wichtigsten Publikationen, die nicht nur Bekanntes wiederholen, zählen Zernova 1947; Nemirovskij 1964; Nemirovskij 1974; der Sammelband Ivan Fedorov 1935, Kacprzak 1964; Brovinnikov 1984; Peršodrukar 1975; Ohijenko 1925; Isajevyč 1981; Isajevyč 1989; Isajevyč 2002. Die wichtigsten historischen Quellen sind Fedorovs Nachworte zum Apostol von 1564 und zum Apostol von 1574, Letzteres abgedruckt in U istokov 1959: 234–247.

³ Dass die textuellen Bezüge zwischen den Werken der ukrainischen Orthodoxie und Russland Ende des 16./1. Hälfte des 17. Jh. sehr intensiv waren, zeigen u. a. Isajevyč 1978 und Jasinovs’kyj 1995a.

⁴ Mit Uspenskij (2002: 358f.) gehen wir davon aus, dass die „südwestrussische“ Redaktion des Kirchenslavischen regionale Varianten zuließ, und nehmen an, dass dasselbe auch für die „Prosta mova“ gilt. Allerdings besteht die Aufgabe dieses Beitrags nicht darin, die Ostroher Normvariante mit denen der anderen Zentren (Kiew, Wilna, Lemberg) zu vergleichen, sondern erst einmal festzustellen, ob in Ostroh eine Norm des Ksl. und eine Norm der „Prosta mova“ existierten.

zierte) lokale Normvariante der „Prosta mova“ aussieht. Nach einer umfangreichen historischen Einordnung der Ostroher Institutionen (Abschnitt 2) und einer Gesamtübersicht über die im Ostroher Umfeld entstandenen Texte einschließlich ihrer Klassifikation (Abschnitt 3) lauten daher die Leitfragen dieses Beitrags (Abschnitte 4, 5 und 6):

- Wofür wird die „Prosta mova“ in Ostroh verwendet?
- Welcher kirchlichen Terminologie bedient sie sich?
- Wie sieht die „Prosta mova“ in Ostroh aus?
- Wie sieht das Ukrainisch-Kirchenslavische in Ostroh aus?
- Gibt es in Ostroh eine lokale Norm der „Prosta mova“ und eine lokale Norm des Ukrainisch-Kirchenslavischen?
- Oder ist die letzte Frage irrelevant, da die Vielfalt der Textproduzenten – Vielfalt sowohl hinsichtlich geographischer, religiöser, politischer und sozialer Herkunft als auch hinsichtlich ihrer Muttersprache und der Qualität ihrer Übersetzungen – und Textsorten es unmöglich macht, für Ostroh sprachliche Normen festzustellen?

Von besonderem Interesse sind in diesem Zusammenhang die aus Ostroh stammenden, bisher nicht untersuchten zweisprachigen (d. h. in ukrainisch-kirchenslavischer Sprache und in „Prosta mova“) verfassten Texte, da sie ein hervorragendes Zeugnis des Sprach- und Normbewusstseins an der Wende vom 16. zum 17. Jh. und zu Beginn des 17. Jh. darstellen (Abschnitte 5 und 6).

2. Die historischen Fakten. Die Tatsache, dass die junge ukrainische Nation auf der Suche nach historischen Wurzeln auch die Ostroher Akademie und Druckerei „entdeckt“ hat, führt zu manchen spekulativen Darstellungen und macht es erforderlich, die Belege für die Tätigkeit beider Institutionen einer genauen Prüfung zu unterziehen. Insbesondere ist zu fragen, welchen Zielen diese Einrichtungen dienen sollten.

Da keinerlei Akten und Dokumente der Ostroher Akademie und Druckerei überliefert sind, existiert für beide keine Beschreibung der Struktur und Arbeitsorganisation, auch ist keine Äußerung des Fürsten Kostjantyn-Vasyl' von Ostroh (1526/27–1608)⁵ überliefert, welche Konzeption er mit der Schaffung

⁵ „Konstantin (oder Kostantin, Konstetin usw.), getauft auf den Namen Vasyl!“ (so wird er häufig in den Vorworten zu Ostroher Drucken bezeichnet), trat 1541 die Herrschaft über das Erbe seines Vaters an, das er allerdings zunächst mit der Frau seines 1539 verstorbenen Bruders Illja teilen musste. Er vergrößerte es 1550–1583 bedeutend. Laut Myc'ko (1990: 82) fiel ihm Ostroh erst 1574 zu. Der Union von Lublin stimmte er nur unter Zwang zu. Nach dem polnischen König war er der zweitreichste Magnat im Polnisch-Litauischen Königreich. – Obwohl die Namensform Konstantin in der wissenschaftlichen Literatur geläufiger ist, verwende

dieser beiden Institutionen verfolgte. Über die Unterrichtsgestaltung wissen wir ebenfalls so gut wie nichts; die in ukrainischen Arbeiten geäußerte Ansicht (z. B. Isajevyč 1995), man habe die „septem artes liberales“ unterrichtet, ist im Wesentlichen eine Vermutung, die auf der Parallelisierung mit westeuropäischen Bildungseinrichtungen und der Schule der Lemberger Bruderschaft, für die ein Königliches Privileg von 1592 diesen Unterrichtsinhalt bestätigt⁶, beruht. Die Lehrwerke, die uns aus der Ostroher Druckerei bekannt sind – die „Azbu-ka“, der „Bukvar“, die gereimte Darstellung der Monate, üblicherweise als „Chronologija“ bezeichnet, der „Časoslov“ von 1602 (s. Abschnitt 3, Nr. 1, 2, 5, 11, 17, 21), die „Lek'cii slovenskie“ (s. Abschnitt 3, Handschrift k), Übungen aus der Arithmetik (Isajevyč 1995: 11) sowie ein verschollener Katechismus⁷ – lassen keinen Schluss auf eine derartige Breite des Unterrichts zu. Vielmehr scheint der Schwerpunkt auf dem Erwerb der Schreib- und Lesefähigkeit, des Kirchenslavischen und der Fremdsprachen sowie der religiösen Unterrichtung gelegen zu haben. Die Anwesenheit zahlreicher Gelehrter am Hof Kostjantyn-Vasyl's muss nicht bedeuten, dass sie sich alle am Unterricht beteiligten; ihre Hauptaufgabe dürfte in der Vorbereitung der Bibel, in der Übersetzung und im Bereich der religiösen Polemik bestanden haben.

Die im Titel gegebene Datierung der Gründung auf 1576/77 folgt der Argumentation von Myc'ko in seinem Standardwerk zur Geschichte der Ostroher Akademie (Myc'ko 1990: 6–30), die sich folgendermaßen resümieren lässt: Zu den Faktoren, die Ende des 16. Jh. die Schulgründung begünstigten, gehörten a) der wachsende Bedarf an Bildung, der dazu führte, dass nicht mehr nur Klöster das Bildungsmonopol besaßen, sondern z. B. auch Schulen, die an städtische Kirchen angeschlossen waren; b) das Vorbild der protestantischen und jesuitischen Schulen; c) der Druck des Katholizismus vor allem nach der Union von

ich den ukrainischen Namen, da sich sonst in Kombination mit Vasyl' eine Sprachmischung ergibt.

⁶ S. Peršodrukar 1975: 108–110 (Nr. 69): Privileg des polnischen Königs Sigismund III. für die Lemberger Uspenskij-Bruderschaft, Bestätigung ihrer Rechte und Besitztümer, insbesondere des Rechts auf Eröffnung einer Schule und Druckerei: „[...] nominatim vero scholae pro tracta(ndis) liberali(bus) arti(bus) tum et officinae pro excutendis libris institutione(m)“ (S. 109).

⁷ In der Literatur zur Ostroher Akademie wird diesbezüglich auf eine Notiz eines Wilnaer Bürgermeisters vom 27. Oktober 1649 über den Kauf eines „Katechismus Ostroher Drucks“ hingewiesen (Istorija ukrajins'koji kul'tury 2002: 545, Anm. 22). – Wie Jakobson (1955: 12f.) ausführt, dienten im 17. Jh. Bukvar, Časovnik (Časoslov), Psalter und Apostelgeschichte zum sukzessiven Erwerb der Lesefähigkeit. Allerdings können die Časoslovy und Psalter auch als Hauslektüre Erwachsener verwendet worden sein, so dass wir sie nicht automatisch als Lehrwerke ansehen, weil sie das Format 8° aufweisen.

Lublin; d) die Bedrohung des orthodoxen Glaubens, der als einigendes Band des orthodoxen Adels diene. Kostjantyn-Vasyl' von Ostroh erhielt erst Ende 1576 von Stefan Báthory das königliche Privileg, das ihm den Besitz Ostrohs bestätigte; vorher ist die Schulgründung eher unwahrscheinlich. Zudem schrieb im Jahr 1574 der Jesuit Piotr Skarga in seinem Werk „O jedności kościoła Bożego“ nicht nur, dass allein Griechisch und Latein grammatisch normierte Sprachen und unveränderlich in Zeit und Raum seien, während alle anderen Sprachen Gegenstand ständiger Veränderungen seien und keine stabile Grammatik und Wortschatz besäßen, so dass das Kirchenslavische („język słowieński“) ungeeignet sei, die geheiligten Funktionen zu übernehmen, die das Lateinische erfülle, sondern auch, dass es keine Akademie gebe, in der man Kirchenslavisch lernen könne. 1577 wurde das Werk veröffentlicht⁸. Dass sowohl die Schule als auch die Druckerei wahrscheinlich spätestens seit 1577 existierten, bezeugt der Druck von Schulbüchern („Azbuka“, eventuell auch „Bukvar“, vgl. Abschnitt 3, Nr. 1 und 2) in Jahr 1578. Wir erfahren aus dem Titelblatt der „Azbuka“ von 1578 (reproduziert u. a. bei Grasshoff – Simmons 1969, Tafel 1, bei Zapasko – Isajevyč 1981: 25 und in Russkij pervopečatnik 2000), dass Kostjantyn Kostjantynovyč, Fürst von Ostroh, eine Druckerei sowie ein Schule für Kinder in der in Wolhynien gelegenen Stadt Ostroh gründete; dass er Männer suchte, die in der Heiligen Schrift bewandert und sowohl des Griechischen und Lateinischen als auch der Sprache der Rus' („iskusnych [...] v ruskom“⁹ mächtig waren, welche er dann der Kinderschule („dětštnomu¹⁰ oučilištu“) voranstellte. Als Zweck der „Azbuka“ wird „erste Unterrichtung der Kinder“ genannt. Noch eine weitere

⁸ Die Geschichte der Akademie und Druckerei von Ostroh sowie der Kreis der dort wirkenden Gelehrten werden hier nicht weiter dargestellt, über beides informiert Myc'ko (1990) in aller Ausführlichkeit.

⁹ Der Terminus „rus'ka mova“ bezeichnet in dieser Zeit entweder das Kirchenslavische ukrainischer Redaktion oder die (mündliche) Umgangssprache oder die „Prosta mova“, die – neben dem Kirchenslavischen – zweite, jedenfalls kyrillisch verschriftete Schriftsprache (vgl. Bolek 1983: 27f.). Hier dürfte die erste Bedeutung gemeint sein; Trunte (1998: 315) übersetzt allerdings als „Ruthenisch“. Unklar ist, warum Ivan Fedorov nicht die eindeutige Bezeichnung „slovenska mova“ wählte. Vielleicht ging es ihm in diesem Vorwort primär um die kyrillische Schrift (im Gegensatz zur lateinischen und griechischen), oder er hatte die für den Schulunterricht tatsächlich nicht unwichtige Kompetenz (vgl. Bolek 1983: 32) des Lehrers in der „Prosta mova“ im Auge. – In diesem Beitrag wird das Kyrillische transliteriert, wobei *u* und *ř*, die im wesentlichen komplementär – *ř* vor Vokal – distribuiert sind, als *i* wiedergegeben werden, *z* als *g* und das aus *u* und *m* kombinierte *Ща* mit *št*, das *Юс малый* mit *e*, das *Юс большой* mit *o*. Mit anderen Worten, es soll nicht die Aussprache, sondern die Graphie wiedergegeben werden.

¹⁰ Obwohl die Zeitgenossen oft von einer „Akademie“ sprachen, handelte es sich wohl eher um eine höhere Schule, nicht um eine Universität (vgl. Myc'ko 1990: 25, Isajevyč 1995: 8ff.).

Quelle nennt die drei Sprachen der Schule, diesmal allerdings eindeutig das Kirchenslavische an dritter Stelle: die Kiewer Chronik des 1. Viertels des 17. Jh. berichtet, Kostjantyn von Ostroh „[...] mĕl u Ostrozĕ i školy filosofskija, jazynom greĕskim, i latinskim, i slovenskim“¹¹. In der lateinischen Panegyrik des polnisch-ukrainischen Dichters Simonis Pecalidis „De bello Ostrogiano ad Pianctos cum Nisoviis [...]“ (Krakau 1600) wird von einem „dreisprachigen Gymnasium“ und einem „dreisprachigen Lyzeum“ gesprochen (Ukrajins'ka poezija 1987: 203, 214, zitiert nach Isajevyĕ 1995: 8 und Anm. 1). Somit kann die Dreisprachigkeit der Schule als gesichert gelten; eventuell wurden diese Sprachen nicht nur gelehrt, sondern dienten auch als Unterrichtssprachen, wie das zweite Zitat nahelegt. In diesem Zusammenhang ist interessant, dass die „Chronologija“ (s. Abschnitt 3, Nr. 5) die kirchenslavischen, ukrainischen und hebräischen Monatsnamen nennt; das Hebräische, wiewohl in diesem Text mit kyrillischen Buchstaben geschrieben, war also nicht völlig aus dem Unterricht eliminiert.

Die „Palinodija“ (1621) von Zacharij Kopystens'kyj spricht von zahlreichen Gelehrten („orators [...] philosophers [...] teachers [...] mathematicians [...] astrologers [...] theologians“) am Ostroher Hof, nennt namentlich aber nur Jan Latos, einen polnischen „Astrologen, Mathematiker und Philosophen“ (Struminsky 1995: 865¹² = Palinodija Teil 4, Kap. 2, Artikel 3), der bei Myc'ko (1990: 100) hingegen als Mediziner bezeichnet wird. Er war ein Gegner des Gregorianischen Kalenders und stimmte darin mit Kostjantyn-Vasyl' und den um ihn versammelten Orthodoxen überein. Neben der Kirchenunion selbst war die von Rom geforderte Übernahme des 1582 von Papst Gregor XIII. eingeführten Gregorianischen Kalenders der Hauptstreitpunkt zwischen Katholiken und Orthodoxen.

Historische Dokumente wie die Schenkung von Halška Ostroz'ka, der Nichte von Kostjantyn-Vasyl', die am 16. 3. 1579 verschiedenen Einrichtungen, darunter auch der „Akademie“, eine große Summe überschrieb (Myc'ko 1990: 21, Istorija ukrajins'koho kul'tury 2002: 540), oder die Zuordnung „Na Akademiję Ostrozka“, mit der nach 1608 (d. h. nach dem Tod Kostjantyn-Vasyl's) entsprechend dem „Akt podilu volodin' knjazja Vasylja-Konstantyna Konstantynovyĕa Ostroz'koho miĕz joho synamy Janušem i Oleksandrom“ (1603) der Akademie eine Unterstützung gewährt wurde (Encyklopedija 1997: 7), bestätigen le-

¹¹ Zitiert nach der Istorija ukrajins'koho kul'tury (2002: 542) und nach Isajevyĕ 1981: 7; beide verweisen auf den Sbornik letopisej 1888: 78.

¹² Wir zitieren hier die englische Übersetzung, da in der „Prosta mova“-Ausgabe (Pritsak – Struminsky 1987) der 4. Teil unvollständig ist und gerade diese Seiten fehlen.

diglich die Existenz der Akademie, sagen aber nichts über ihre programmatische Ausrichtung aus. Ipatij Potij bezeichnet in seiner Antwort auf den Brief des „Kliryk Ostroz’kij“ diesen als „Student der berühmten Ostroher Akademie“ (PPL 1878–1903/III: Sp. 1053f.). Weitere Belege sind der Hinweis „[...] napisano u akademii ostroz’koj“ in einem polemischen Werk, dem „Ključ carstva nebesnogo“ (s. Abschnitt 3, Nr. 9) und, noch etwas genauer, am Ende des 1. Vorworts zum „Otpis“ (s. Abschnitt 3, Nr. 15): „Pisa(n) u ostrogu, u školě kgre(c)-koj ostro(z)koj“.

Historische Quellen für die Existenz der Druckerei, nicht jedoch für ihre speziellen Aufgaben oder ihre „Sprachpolitik“ sind u. a. die insgesamt 20 Nennungen des Druckorts am Anfang oder Ende der dort erschienenen Werke, die den Zeitraum 1578–1612 abdecken (vgl. Abschnitt 3). In einem Brief von 1596 schildert der Autor, Jurij Rohatyneč, seine Tätigkeit in der Ostroher Druckerei (Peršodrukar 1975: 112–114, Nr. 71). Die Ostroher Druckerei wird ebenfalls in der „Palinodija“ genannt (Struminsky 1995: 866). Auch der Kiewer Metropolit Michail Ragoza erwähnt sie (Akty 1851, Nr. 87, S. 120). Nach 1612 ist keine Drucktätigkeit mehr belegt, die Druckerei stellte ihre Arbeit also deutlich früher als die Schule (1636) ein.

Die politisch-kulturelle Orientierung Kostjantyn-Vasyl’s, welche der Gründung der Akademie und der Druckerei zugrunde lag, wird aus seinen Aktivitäten und von ihm verfassten oder an ihn gerichteten Sendschreiben, von denen einige erhalten sind¹³, indirekt deutlich. Sie zeigen eine Persönlichkeit, die – nach sorgfältiger Überprüfung der Heiligen Schrift und anderer theologischer Werke – von der Richtigkeit ihres orthodoxen Glaubens überzeugt war, bis an das Ende ihrer Tage daran festhalten wollte und ihre Verantwortung als De-facto-Oberhaupt der orthodoxen Kirche in Polen-Litauen äußerst ernst nahm. Die zur Union übergetretenen orthodoxen Bischöfe sah er als Verräter an. Ein Abkommen („zhoda“) zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche erschien ihm zunächst (1593) erstrebenswert¹⁴, allerdings in der Weise, dass die katholische Kirche ihre Angriffe auf die orthodoxe Kirche aufgeben müsse und beide Kirchen einander respektieren und aufeinander zugehen müssten. Die Befürwortung eines solchen Abkommens wurde von der katholischen Seite bzw.

¹³ S. Akty 1851: Nr. 45, 63, 70, 71, 74, 76, 87, 99, 152, 158. Unter diesen Briefen sind vor allem Nr. 45 (s. Anm. 14) und 71 (das „Obvěšćenie“, s. Abschnitt 3, Nr. 14) wichtig.

¹⁴ Das entsprechende Sendschreiben Konstantin-Vasyl’s vom 21. 6. 1593 ist in den Akty 1851 unter Nr. 45 (S. 63) enthalten. Der Herausgeber gibt an, es in einem unvollständigen gedruckten Werk, das Fürst M. A. Obolenskij gehörte, gefunden zu haben. Dabei handelt es sich wohl um Krevzas „Obrona“.

von den Uniaten als Zustimmung Kostjantyn-Vasyl's zur Union gewertet¹⁵. Später vertrat er eine kompromisslose Haltung gegenüber dem Katholizismus und der Union. Sein Verständnis von Bildung zeigt Anklänge an die humanistische Auffassung, dass Bildung, insbesondere Kenntnis der antiken Sprachen, als Rüstzeug für das Studium der biblischen Texte im Original und als Mittel zur Entfaltung der autonomen Persönlichkeit diene. Für ihn schließen Bildung und Christentum einander nicht aus, sondern, wie bei Erasmus, wahres Christentum setzt Bildung voraus.

Manche seiner Sendschreiben sind in größere Werke integriert: So stammt in der „Knížica v desjati rozdělach“ (s. Abschnitt 3, Nr. 16) das Sendschreiben im 9. Kapitel von ihm, die „Apokrisis“ (s. Abschnitt 3, Nr. 20, poln. f. 46b–48a, „Prosta mova“ f. 33b–34a) enthält u. a. ein Protestschreiben Kostjantyn-Vasyl's von 1596, gerichtet an das Gericht des Königs, in dem er die Bischöfe Ipatij Potij und Kyrilo Terlec'kyj anklagt, ohne jegliche Autorisierung fremde Elemente in die „griechische Religion“ einbringen zu wollen. Ein weiterer Brief an Ipatij Potij, dessen Authentizität Kopystens'kyj in der „Palinodija“ allerdings bezweifelt, ist, wie in Anm. 14 bereits gesagt, in der „Obrona iednosci cerkiewney“ von Krevza (Struminsky 1995: 125–129) enthalten. In ihm beklagt Kostjantyn-Vasyl' u. a. die Faulheit und Nachlässigkeit der Orthodoxen, die sogar an verschiedenen Sekten Gefallen finden. Daran seien vor allem die Geistlichen schuld, die schlecht predigten, ungebildet seien und den religiösen Hunger der Gläubigen nicht befriedigen könnten. Daher fordert er die Einrichtung von Schulen für den Klerus¹⁶. Dies ist meines Wissens die einzige erhaltene Äußerung Kostjantyn-Vasyl's, die man mit der Akademie in Zusammenhang bringen könnte; sie ist allerdings auf das Jahr 1593 datiert, als die Ostroher Akademie bereits 16 Jahre existierte. Ein vierter Brief, gerichtet an Ipatij Potij, ist im Rah-

¹⁵ Vgl. den Brief von Ipatij Potij an Konstantin-Vasyl' von Ostroh, datiert auf den 16. 6. 1595 (in: Akty 1851, Nr. 70, S. 97ff.): „[...] pamětajučí teěž i na upominaně vašej milosti mně do Berest'ja na pismě čerezь pana Vasyl'ja Surazskogo naměstnika poslanoe, gdě našь vaša milost' napominati račišь, abychmo se o zgotu sь kostelomъ Rimskimъ starali i jako by ona bezь narušen'ja věry i religei našoe byti mogla.“

¹⁶ Diese Klagen decken sich fast wörtlich mit entsprechenden Bemerkungen Kurbskij's. Vgl. das 2. Vorwort zu seiner Übersetzung der Dogmatik (s. Besters-Dilger 1995: LXII–LXIV), seinen „Skaz o loike“ (ebenda: XXXVif.), sein Vorwort zur Spangenberg-Übersetzung (ebenda: XXXIV) sowie Kurbskij 1913: Sp. 37, Z. 19 – Sp. 40, Z. 10. Auch vom Kiewer Metropoliten Michail Ragoza ist ein Brief von 1592 erhalten, in dem er den Rückgang des Studiums des Kirchenslavischen beklagt und das Kirchenslavische als „vollkommen grammatisch“ – offenbar als Reaktion auf Skargas gegenteilige Behauptung – bezeichnet (Akty 1851: 42). Weitere Belege für die mangelhaften Kirchenslavischkenntnisse s. Uspenskij 2002: 404ff.

men von dessen „Antirizis“ (Antirhēsis, poln. Antirresis, geschrieben vielleicht schon 1597 auf Polnisch, 1599 in „Prosta mova“, auf Polnisch gedruckt Wilna 1600)¹⁷ abgedruckt. Ganz konkrete Anliegen sind in einem Brief an die Lemberger Bruderschaft¹⁸ enthalten, in dem es um die Überlassung von griechischen Drucktypen und die Entsendung eines Setzers geht. Die Akademie wird nicht erwähnt, und auch dieser letztgenannte Brief bestätigt zwar die Existenz der Druckerei, äußert sich jedoch nicht programmatisch. Daher sind die Sendschreiben insgesamt als Belege für die Organisation, die Ziele, die Unterrichtsgestaltung der Akademie sowie die Konzeption der Arbeit der Druckerei wenig ergiebig. Auch die umfangreichste persönliche Äußerung Kostjantyn-Vasyl's im 1. Vorwort zur Ostroher Bibel von 1581 (s. Abschnitt 3, Nr. 6) enthält – neben interessanten Informationen zur Suche nach Vorlagentexten und Fachleuten – nur einen allgemeinen Hinweis auf die mitleiderregende Schwäche der Orthodoxie. Eine Würdigung als Gründer der Druckerei erfährt Kostjantyn-Vasyl' durch Ivan Fedorov im Vorwort zum „Neuen Testament“ von 1580 (s. Abschnitt 3, Nr. 3): Kostjantyn-Vasyl' wird bezeichnet als „Fackel, die seinen Kindern und Nachfolgern leuchtet von Generation zu Generation, ein Muster an Güte“ usw. Dann folgt die konkrete Angabe: „Er gab genug Geld für die Arbeit zum Druck der Heiligen Schrift, da er wollte, dass alle Menschen gerettet werden und zur Wahrheit gelangen“. Kostjantyn-Vasyl' habe ihn, den Unwürdigen, zu dieser Arbeit angespornt.

Eine weitere Quelle stellen die Sendschreiben des Fürsten Andrej Michajlovič Kurbskij (Kurbskij 1913) dar, und zwar in doppelter Hinsicht. Zum einen deuten die drei erhaltenen Briefe an Kostjantyn-Vasyl' von Ostroh (Kurbskij 1913: Sp. 53–56, 103–110) dessen religiös-kulturelle Ausrichtung an und bestärken ihn darin, die Orthodoxie zu fördern und gegenüber Vertretern anderer Religionen nicht zu tolerant zu sein. Obwohl im ersten Brief von einer durch Kostjantyn-Vasyl' veranlassten Übersetzung aus dem Kirchenslavischen ins Polnische und im zweiten und dritten Brief von bestimmten Texten die Rede ist, fehlen konkrete Hinweise auf die Akademie oder die Druckerei. Zum anderen bringen Kurbskij's Briefe einzelne Schriften in Verbindung mit Ostroh; in einem Fall enthalten sie sogar den einzigen Hinweis auf die Existenz einer solchen Schrift (des verschollenen Textes des ukrainischen Protestanten Motovylo, s.

¹⁷ Der Text wurde in Wrocław neu herausgegeben (Bydliński/ Długosz 1997).

¹⁸ S. Peršodrukar 1975, Nr. 75, S. 127, Schreiben aus dem Jahr 1602: Kostjantyn-Vasyl' benötigte die Typen wahrscheinlich für einen geplanten zweisprachigen Druck der „Rozmova“ von Meletij Pigas (s. Abschnitt 3, Handschrift c). Da keine Exemplare einer gedruckten Ausgabe überliefert sind, kam die Edition wohl nicht zustande.

Abschnitt 3 C). Die Briefe werfen die Frage auf, welche Beziehung zwischen den beiden wolhynischen Kulturzentren, dem älteren, deutlich kürzer bestehenden unter der Leitung von Kurbskij und dem jüngeren, der Schule, dem Gelehrtenkreis und der Druckerei von Ostroh, existierten.

1564 war Kurbskij aus Moskau ins Litauische Großfürstentum geflohen und gründete in Myljanovyčy (bei Kovel'), offenbar mit einiger Mühe¹⁹, einen Übersetzerkreis, der seine Arbeit wohl nicht vor Ende der 60er Jahre des 16. Jh. aufnahm, aber weder über eine eigene Druckerei noch über eine nachweisbare Schule verfügte²⁰. Auch erwecken die Darstellungen Kurbskij's den Eindruck, als seien alle anderen in Myljanovyčy an den Übersetzungen beteiligten Personen lediglich seine Mitarbeiter gewesen. Die Gruppe löste sich entweder nach dem Tod Kurbskij im Jahre 1583 auf oder vollendete noch einige bereits begonnene Übersetzungen. Auf Letzteres scheint hinzudeuten, dass Kurbskij den Kauf einer Ausgabe der Werke Basilius' d. Gr. und auch die Betrauung zweier Mitarbeiter mit deren Übersetzung erwähnte²¹ und dass eine große Übersetzung der Werke dieses Kirchenvaters in Ostroh im Jahr 1594 gedruckt wurde (vgl. Abschnitt 3, Nr. 12)²². Allerdings wäre dies das einzige Werk der Kurbskij-Gruppe, das den Weg in die Ostroher Druckerei fand; der dort ein Jahr später erschienene „Margarit“, eine Übersetzung von Werken des Johannes Chrysostomos, ist nämlich – entgegen Bykov (1915: 29f.) – nicht mit dem von Kurbskij übersetzten „Novyj Margarit“ (ediert von Auerbach 1976–1995) identisch²³, und es erscheint zweifelhaft, ob die Gruppe um Kurbskij zwei so umfangreiche Zlatoust-Editionen vorbereitet hat. Eine weitere „Parallelarbeit“ bei der Übersetzung von Werken

¹⁹ Vgl. Besters–Dilger 1995: XXf. und Anm. 40–45; Auerbach 1985: 136; Auerbach 1995: Lf. 15, 17ff. und Lf. 17, 157–166.

²⁰ Von einer von Kurbskij gegründeten Schule spricht die Istorija ukrajins'koji kul'tury (2002: 534), die damit offenbar eine Schule im traditionellen Sinne und nicht im Sinne einer gemeinsamen Übersetzungskonzeption meint. Mir sind keine Akten und keine Äußerungen Kurbskij's bekannt, die deren Existenz belegen würden. Auch sonst ist die erfreulich ausführliche Darstellung, die keine Quellen zitiert, zum Teil spekulativ. Zu Leben und Werk Kurbskij's s. Auerbach 1985, Besters–Dilger 1995: XVI–XX und die dort angegebene Literatur.

²¹ Quelle: Brief an Mark Sarygozin (Kurbskij 1913: Sp. 60, 29–32): „Vaša by milost' žel za druguju (knigu) so knjazem Michajlom abo Grigorija Bogoslova abo Vasilija Velikogo“. Eine Übersetzung des Grigorij Bogoslov ist nicht nachgewiesen, übrigens auch keine Antwort des Mark Sarygozin.

²² Die Ansicht, es handele sich dabei um eine Übersetzung der Kurbskij-Gruppe, vertrat bisher nur Andreev 1873: 31.

²³ Kurbskij's „Novyj Margarit“ umfasst 100 Kapitel, von denen 94 tatsächlich von Chrysostomos stammen. Kurbskij's Hauptleistung bestand in der Erstellung eines Registers, mit dem er die echten von den falschen Werken des Chrysostomos trennen wollte, was ihm in hohem Maße gelang.

des Chrysostomos besteht in der Übersetzung der „Besědy na Jevangelije ot Ioanna“: Die meisten hatte schon 1524 und in den Folgejahren Silujan, ein Schüler Maksim Greks, aus dem Griechischen übersetzt; Kurbskij fügte die fehlenden „Besědy“ hinzu, indem er sie aus dem Lateinischen übertrug, Kiprijan (ein griechischer Übersetzer, der ca. 1598–1612 in Ostroh bzw. Derman' tätig war) übersetzte die fehlenden „Besědy“ aus dem Griechischen (s. Abschnitt 3, HS g). Von weiteren Texten, die laut Kurbskij seiner Gruppe als Übersetzungsvorlagen dienten sollten (Gregorios Theologos, Dionysios Areopagita, Athanasios d. Gr., Kyrillos von Alexandria, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Eusebios von Kaisarea, Nikephoros Kallistos, Gennadios II Scholarios, s. Besters-Dilger 1995: XIXf. und Anm. 37), sind keine Ostroher Drucke oder Handschriften nachweisbar. Die 1598 in Ostroh erschienene „Istorija o listrikjskom to est' o razbojničeskom ferarskom abo floren'skom sinodě, v'korotčė pravdive spisanaja“ (s. Abschnitt 3, Nr. 15) und Kurbskijs „Istorija Florentijskago Sobora“ gehen auf dieselbe Vorlage zurück.²⁴

Außer der direkten Beziehung zwischen Kurbskij und Kostjantyn-Vasyl' von Ostroh sowie thematischen Bezügen ist ein zusätzlicher personeller Kontakt beider zu Starec Artemij nachweisbar, einem weiteren Emigranten aus Russland, der bereits 1554/55 aufgrund einer Anklage wegen Häresie ins Großfürstentum Litauen, nach Sluc'k, geflohen war. Kurbskij hatte ihn im Rahmen seines Übersetzerteams als Spezialist für das Kirchenslavische vorgesehen, musste ihn infolge seines plötzlichen Todes aber durch seinen Schüler Mark Sarygozin ersetzen. In einigen Abschriften der Werke des Artemij (vor allem Sendschreiben) wird er als „Artemij starec ostrožskij“ bezeichnet. Doch kann sein dortiger Aufenthalt nicht lange gedauert haben, da er, wohl kurz nachdem Kostjantyn-Vasyl' 1574 sein Erbe angetreten hatte, starb (Myc'ko 1990: 82). Auch zu Ivan Fedorov hatte Kurbskij einen nachweisbaren indirekten (und vielleicht auch direkten) Kontakt: durch Semen Kalenykovyč (Sen'ko Sydljar), einen Freund Ivan Fedorovs aus Lemberg²⁵, an den Kurbskij einen seiner Briefe richtete (Kurbskij 1913, Sp. 111–114).

Es ist aber nicht zu übersehen, dass neben aller Ähnlichkeit der beiden Zentren (ausgeprägte orthodoxe Identität und entsprechendes Sendungsbewusstsein der Träger, Übersetzung und Edition von Kirchenvätertexten mit Schwerpunkt Johannes Chrysostomos und Johannes Damascenus, Finanzierung durch einen einzigen adligen Träger, der Zeit entsprechende Vorliebe für ausführliche

²⁴ Zu einem Vergleich beider Texte siehe Besters-Dilger i. Vorber.

²⁵ Hiervon zeugen die Dokumente Nr. 6 und 13 in Peršodrukar (1975: 22f. bzw. 34–36).

Vor- und Nachworte) offenbar auch Unterschiede bestanden: Kurbskij legte das Schwergewicht auf Kirchenväterübersetzungen, außer dem Psalter, dessen Übersetzung durch Kurbskij zweifelhaft ist, sind keine Bibelübersetzungen belegt; er war sprachlich konservativer als die Ostroher, indem er – als orthodoxer Russe – nicht in die „Prosta mova“ übersetzte, was aber auch mit der Auswahl der zu übersetzenden Texte zusammenhing; Kurbskij verwendete keine Verse, wie sie in der Ostroher Druckerei beliebt waren; Kurbskij war gegen das Polnische eingestellt²⁶, das sicher an der Ostroher Akademie eine gewisse Rolle spielte²⁷; Kurbskij lehnte den Protestantismus und jegliche Zusammenarbeit mit Protestanten ab, Ostroh wurde hingegen nach dem Weggang von Ivan Fedorov primär zum Zentrum der antikatholischen Publizistik und suchte auch intellektuelle Unterstützung bei den Protestanten. Nicht zuletzt dürfte die Gruppe um Kurbskij erheblich kleiner gewesen sein als die Gelehrtenversammlung um Kostjantyn-Vasyl' von Ostroh, sie hatte sich zudem zum Zeitpunkt der Brester Union längst aufgelöst.

Beide kulturellen Zentren der Orthodoxie, Ostroh und Myljanovyčy, sind im weiteren Rahmen der intensiven literarisch-kulturellen Tätigkeit in der Westukraine im ausgehenden 15., im gesamten 16. und zu Beginn des 17. Jh. zu sehen. Tatsächlich scheint Galizien, das schon seit der Mitte des 14. Jh. zu Polen gehörte, zuerst die Notwendigkeit einer guten Schulbildung und der tatkräftigen Unterstützung des orthodoxen Glaubens erkannt zu haben. In Lemberg wurde 1542²⁸ die erste ukrainische „Bruderschaft“ gegründet, die zweite überhaupt nach Wilna 1538. Dabei handelte es sich um eine religiös-politische, von ihrem Bildungsauftrag überzeugte Bürgervereinigung (Handwerker, Kaufleute), also

²⁶ Kurbskij nannte das Polnische „barbarisch“, vgl. Kurbskij 1913, Sp. 55, Z. 5–13, und Sp. 86, Z. 11f.

²⁷ Das lässt sich u. a. daran ablesen, dass die Materialien zum orthodoxen Gegenkonzil in Brest unter dem Titel „Ekthesis“ 1597 in polnischer Sprache in Krakau gedruckt wurden (Abdruck nach dem einzigen erhaltenen Exemplar in PPL 1878–1903: III, Sp. 329–376). Im selben Jahr erschien dort auch die Streitschrift von Piotr Skarga, „Synod brzeski. Obrona synodu brzeskiego“ (Abdruck in PPL 1878–1903: III, Sp. 184–328), auf die wiederum die 1597/98 in Krakau zunächst auf Polnisch, dann um 1598/99 in Ostroh auf Ukrainisch veröffentlichte „Apokrysis“ (s. Abschnitt 3, Nr. 20) antwortete. Ein wesentlicher Teil der katholisch-protestantisch-orthodoxen Kontroverse wurde also in polnischer Sprache geführt, ab 1628 war dies überhaupt die einzige Sprache, in der die Polemik fortgesetzt wurde (Shevelov 1979: 566). Auch die Tatsache, dass die der Schule gegenüber feindlich eingestellte Hanna-Aloiza im Jahr 1623 der Akademie den Unterricht in polnischer und lateinischer Sprache verbot und nur noch die „rus'ka mova“ zuließ (Myc'ko 1990: 66), zeigt, welche Bedeutung das Polnische in Ostroh hatte.

²⁸ Trunte (1998: 316) datiert allerdings die älteste Lemberger Bruderschaft bereits auf 1439.

Laien, die Hilfsaufgaben im kirchlichen Umfeld (Fürsorge für Arme und Kranke, Unterhalt des Klerus) wahrnahmen. Die Bruderschaft kooperierte gelegentlich mit den Protestanten gegen die Katholiken, agitierte später gegen die Brester Union und koppelte sich von der polnischen Verwaltung so weit wie möglich ab. Sie besaß schon ab 1570 ihre eigenen Schulen, ab 1586 auch eine höhere Schule mit Griechischunterricht, die im Niveau etwa der Ostroher Akademie entsprach (vgl. die entsprechenden Dokumente aus dem Jahr 1586 in Peršodrukar 1975)²⁹, und ab 1585 eine Druckerei, die aufgekaufte Lemberger Druckerei Ivan Fedorovs (vgl. Peršodrukar 1975: 80–82).

Nachdem unter dem Einfluss protestantischer Strömungen aus West- und Mitteleuropa schon 1517–19 der Weißrusse Francisk Skaryna in Prag (Psalter und 22 Bücher der Bibel) und später in Wilna (1522–1525, 22 weitere Texte) als Übersetzer tätig war und in seinem Bibelvorwort eine der Volkssprache nähere Sprache der Bibel forderte, griff diese Bewegung auch auf die Westukraine, auf Wolhynien, über und war der eigentliche Auslöser für die Entstehung der „Prosta mova“ (vgl. Shevelov 1979: 396f., Uspenskij 2002: 387, Moser 2002: 232–236 usw.). Nachdem schon im 15. Jh. in Kiew Teile des Alten Testaments in eine der Volkssprache nähere Sprache übersetzt worden waren (Nimčuk 2001: 15), sind für das 16. Jh. an biblischen Texten das wolhynische Peresopnyc'ke Jevanhelije (1556–61), der Krechivs'kyj Apostol (60er Jahre des 16. Jh.), das Evangelium des Weißrussen Vasil' Cjapinski (ca. 1570), das Žytomyrs'ke Jevanhelije (1571) auf der Grundlage des Peresopnyc'ke Jevanhelije, die in Chorošiv (Wolhynien) entstandene Evangelientübersetzung von Valentyn Nehalevs'kyj (1581), das wolhynische Litkivs'ke Jevanhelije vom Ende des 16. Jh.³⁰, zwei Psalter der zweiten Hälfte des 16. Jh. und die Lehrevangelien (zahlreiche Abschriften aus der 2. Hälfte des 16. und dem 17. Jh.) hervorzuheben³¹. Diese Texte wurden zunächst ausnahmslos aus dem Polnischen oder unter Heranziehung polnischer Vorlagen übersetzt, das Cjapinski-Evangelium ist sogar zweisprachig (ksl. – „Prosta mova“) gedruckt. Nicht nur biblische Texte, auch Pre-

²⁹ Zur Entwicklung des Schulwesens s. Myc'ko 1990: 12ff.

³⁰ Zwar handelt es sich laut Shevelov (1979: 572) bei dem Teil des Litkivs'ke Jevanhelije, der in „Prosta mova“ verfasst ist, um eine Abschrift des Peresopnyc'ke Jevanhelije, doch allein die Tatsache, dass ein solcher Text in ein ansonsten überwiegend ksl. Werk aufgenommen werden konnte, rechtfertigt seine Nennung.

³¹ Eine detaillierte Darstellung erübrigt sich, da hierzu bereits eine Vielzahl von Einzel- und Gesamtdarstellungen (z. B. Ohijenko 1930, Shevelov 1979: 393–405, bes. 402–405; 566–580, bes. 571–580], Voznjak 1992, Nimčuk 2001, Peresopnyc'ke Jevanhelije 2001, Moser 2002) vorliegen. Zapasko 1995: 91–105 vermittelt einen ausgezeichneten optischen Eindruck von der Fülle von handschriftlichen Evangelien der 2. Hälfte des 16./1. Hälfte des 17. Jh.

digten, Katechismen, in geringem Umfang auch Gebete (das Vaterunser), ein hagiographisches und ein Kirchenväterwerk wurden außerhalb Ostrohs in der „Prosta mova“ verfasst bzw. aus dem Polnischen in diese übersetzt³². Interessant ist das Vorwort zu Nehalevs'kyjs Übersetzung des Evangeliums aus dem Polnischen: Hier wird festgestellt, dass die Menschen die polnische Schrift nicht lesen und die kirchenslavische Sprache nicht verstehen können (s. auch Abschnitt 4)³³. Bis auf das Cjapinski-Evangelium wurden diese Werke nicht gedruckt, sondern lediglich in Handschriften verbreitet.³⁴

Im Gegensatz zu diesem für protestantische Strömungen und der daraus resultierenden Forderung nach volkssprachlichen Übersetzungen der Heiligen Schrift sehr aufgeschlossenen Umfeld wurden in Ostroh und Myljanovyčy Bibel- und Kirchenvätertexte gerade nicht in die „Prosta mova“, sondern ins Kirchenslavische ukrainischer Redaktion übersetzt, wie es der orthodoxen Tradition entsprach. Den Schritt, derartige Texte als Texte der orthodoxen Kirche in die Volkssprache zu übertragen, vollzog – mit wenigen Ausnahmen – erst Petro Mohyla. Die Leistung Ostrohs besteht darin, die als Folge protestantischer Einflüsse primär für biblische, sekundär auch für andere theologische Texte geschaffene „Prosta mova“ früh (d. h. spätestens 1587) als die am besten für die polemische Auseinandersetzung mit dem Katholizismus geeignete Sprache erkannt zu haben. Dieser Transfer ist mit dem Namen Herasym Smotryc'kyjs (Vater Meletij Smotryc'kyjs und Rektor der Ostroher Schule) verbunden.

Die Ostroher Druckerei ist auch im Kontext der Entwicklung des Druckereiwesens im ostslavischen, insbesondere ukrainischen Raum zu sehen. Die ersten kyrillischen Drucke (Inkunabeln) entstanden Ende des 15. Jh. bekanntlich nicht auf ostslavischem Boden, sondern in Krakau und Cetinje (Montenegro). Nach einem kurzen Zwischenspiel in der Walachei etablierte sich ab 1512 der kyrillische Druck in Venedig. Die Druckereien von Francisk Skaryna in Prag (1517–1519) und anschließend im ostslavischen und ostslavisch geprägten Gebiet (1522–1525 in Wilna), bilden weitere Meilensteine. In Moskau konnte Ivan Fedorov unter Zar Ivan IV. nur relativ kurze Zeit als Drucker arbeiten (1563–

³² Eine Zusammenstellung der meisten bisher bekannten Werke in „Prosta mova“ mit Angabe ihrer Quelle findet sich bei Moser 2002: 232–236.

³³ Vgl. Bolek 1983: 29, dort auch weitere Bsp. Ähnlich auch Pamvo Berynda im Vorwort zu seinem Wörterbuch: „Šyrokij i velykoslavnyj jazyk slavenskij [...] trudnosti tež' slov' do vyrozuměņe temnych' mnogij v sobě maets' [...]“ (zitiert nach Titov 1924, Nr. 28).

³⁴ Das von Meletij Smotryc'kyj in die „Prosta mova“ übersetzte Lehrevangelium des Konstantinopoler Patriarchen Kallist, das 1616 in Jev'je (bei Wilna) gedruckt wurde, bildet in zeitlicher Hinsicht den Ausgangspunkt für weitere Übersetzungen orthodoxer biblischer Texte in die „Prosta mova“ und deren Druck.

1565/66, Apostol 1564, Časovník 1565)³⁵. Die nächste Phase des ostslavischen Druckwesens führt ins Gebiet des heutigen Polen, damals Großfürstentum Litauen, nach Zabłudovo/Zabłudów (Ende der 60er Jahre, wahrscheinlich 1568–1570, unter Ivan Fedorov) und nach Wilna: In Wilna wurde das Druckereiwesen in den 70er Jahren des 16. Jh. unter den Brüdern Mamonič wiederbelebt (durch den ehemaligen Mitarbeiter von Ivan Fedorov, Petr Mstislavec, ab 1575, wahrscheinlich bis ca. 1610). Gleichzeitig war Ivan Fedorov als erster Drucker in der Ukraine, in Lemberg tätig (1574), die nächste Druckerei nach Fedorov war dort die polnische Druckerei bei der königlichen Kanzlei (aktiv seit 1578), der aber rasch kyrillische Druckereien folgten. Ziemlich genau zu diesem Zeitpunkt kam Fedorov nach Ostroh, wo er wieder eine Druckerei eröffnete. Spätestens ab 1591 war in Lemberg die Bruderschaft Trägerin einer von mehreren aktiven Druckereien, deren Zahl Ende des 16. Jh. in der Westukraine sprunghaft anstieg. In der Nähe von Wilna etablierte sich 1610 (bis zur Mitte des 17. Jh.) die Druckerei in Jev’je (wruss. Eūe), die für einige im Ostroher Kontext entstandene Texte – z. B. die „Dioptra“ des Vitalij und die Grammatik Meletij Smotryč’kyjs – wichtig wurde. Nach 1612 ist kein Druck in Ostroh mehr nachweisbar. Nachfolger auf ukrainischem Boden waren Druckereien in Kiew (insbesondere in der Kievo-Pečerskaja Lavra, wo auch Werke mit Bezug zu Ostroh gedruckt wurden) und Černihiv³⁶.

Eine bisher nicht endgültig geklärte Besonderheit der Ostroher Druckerei ist ihre zeitweise Verlegung in das Kloster Derman’ (1603–1605). Dass es sich nicht um eine unabhängige Neugründung, sondern tatsächlich einen Wechsel des Druckortes handelt, zeigt die personelle Kontinuität in der Gestalt von Dem’jan Nalyvajko³⁷ und die Tatsache, dass in diesen Jahren kein Ostroher

³⁵ Die oft erwähnten angeblichen Versuche Ivans IV. mit dänischen Buchdruckern, die vor Ivan Fedorov nach Moskau geholt worden seien, werden von Nemirovskij (1962) als historische Irrtümer entlarvt.

³⁶ Ausführlich bei Ohijenko 1925, Nemirovskij (1996–2003, Bd. 1–6), Isajevyč 1981, Isajevyč 2002 und in der dort angegebenen Literatur.

³⁷ D. Nalyvajko, der in Kap. 5 noch eine besondere Rolle spielen wird, war wahrscheinlich Schüler der Ostroher Akademie, taucht in den Akten laut Myč’ko (1990: 103) als „svjaščenyk ostroz’kyj“ (ab 1589) auf und nahm an der antikatholischen Brester Parallelsynode 1596, die die Gegner der Union veranstalteten, teil. Er galt als einer der profiliertesten Feinde der Union. Sich selbst bezeichnete er 1605 einmal als „Damian prezviter Bogojavlens’kyj ostroz’kyj“ (ebendort). Isajevyč (1981: 16) hält ihn für den Verfasser des „Ljament“ (s. Abschnitt 3, Nr. 22). Während der Verlegung der Druckerei nach Derman’ war er eventuell deren Leiter. Er hat das Vorwort zu dem Brief Meletij Pigas’ an Ipatij Potij (Nr. 24) verfasst, ebenso das Vorwort zum „Trebnik“ (Ostroh 1606, Nr. 25) und zum „Lčkarstvo“ (Nr. 26), das 1607 in Ostroh gedruckt wurde. Eventuell war er auch der Übersetzer dieses letztgenannten Werkes.

Druck bekannt ist. Weniger wahrscheinlich ist, dass es sich um die Gründung einer Filiale auf Wunsch der Griechen Meletij Pigas und Kirill Lukaris handelte (Istorija ukrajinskogo kul'tury 2002: 547). Wenn tatsächlich, wie Isajevyč (1981: 15) vermutet, der schlechte Gesundheitszustand Kostjantyn-Vasyl's und das Wissen darum, dass Ostroh an den katholischen Sohn Kostjantyn-Vasyl's, Januš, fallen würde (was bereits 1603 bei der Aufteilung des Erbes festgelegt worden war), der Grund für die Übersiedlung war, muss entweder Januš, der Jesuitenzögling war, sich in so überzeugender Weise verpflichtet haben, das kulturelle Erbe seines Vaters – die Akademie und die Druckerei – weiterzuführen³⁸, oder die Bedingungen in Derman' waren so schlecht, dass die Druckerei ab 1606 nach Ostroh zurückkehrte, bis sie dort nach weiteren sechs Jahren ihre Tätigkeit einstellte.

3. Die Texte. Die Zahl der im Umfeld der Ostroher Akademie entstandenen Texte ist bis heute nicht mit letzter Sicherheit geklärt. Selbst die gedruckten Werke kann man teilweise nicht eindeutig zuordnen. Große Probleme bereitet vor allem der intensive Austausch mit anderen Druckereien, z. B. der Druckerei in Wilna (1575–1576 Arbeitsort des Petr Mstislavec, eines Moskauer Mitarbeiters von Fedorov; Inhaber waren die Brüder Mamonič), der offenbar Texte, Schrifttypen, Vignetten, ja sogar Papier umfasste. Nur dank Orts- und Datumsangaben auf dem Titelblatt und im Vor- bzw. Nachwort können z. B. die Ausgabe des Werkes von Vasilij Velikij, „Kniga o postničestvė“ (1594), der „Margarit“ des Ioann Zlatoust (1595) und der Časoslov von 1602 eindeutig Ostroh zugerechnet werden, obwohl weitere Merkmale eher auf Wilna hinweisen. Der intensive Austausch macht es auch schwierig zu bestimmen, ob der „Ključ“ in Ostroh oder Wilna gedruckt wurde. Ähnliches gilt für die Druckereien in Lemberg, vor allem diejenige der Bruderschaft. Unter den zahlreichen, allein in der Ukraine vorhandenen, nicht ausreichend beschriebenen Handschriften des 16. und 17. Jh. dürften noch manche einen Bezug zur Ostroher Akademie haben, doch ist fraglich, ob dieser jemals zweifelsfrei festgestellt werden kann.

Die folgenden Auflistungen gehen im Wesentlichen von den in der Fachliteratur (Myc'ko 1990, Zapasko – Isajevyč 1981, Bykova 1972) vorgenomme-

Die „Lek'cii slovenskie“ (HS k), in deren Titel der Name Nalyvajko aufscheint, werden ihm ebenfalls zugeschrieben. Er starb 1627 (Myc'ko 1990: 103f., Encyklopedija 1997: 101f.).

³⁸ Die Palinodija (Struminsky 1995: 868) lobt Januš für seine lebenslange Beachtung des väterlichen Testaments, d. h. Unterstützung der Orthodoxie in seinem Fürstentum, die er trotz des Drängens des Papstes und zahlreicher Bischöfe, dort die Annahme der Union durchzusetzen, nicht aufgab.

nen Zuschreibungen³⁹ aus und sind zunächst einmal chronologisch gegliedert. Unter den gedruckten Werken sind solche, die inhaltlich gleiche oder weitgehend gleiche Neuauflagen erlebt haben wie die drei (bei Zapasko – Isajevyč vier) genannten „Bukvary“ (Nr. 2, 11, 17)⁴⁰. Gleichzeitig wird angegeben, ob die Zuschreibung zu einem bestimmten Ort und/oder Drucker vorhanden ist und ob im Text eine Datierung angegeben ist. Innerhalb einzelner Jahre ist eine Festlegung auf eine bestimmte Reihenfolge oft nicht möglich.

Hinsichtlich der gedruckten Texte werden hier nur solche Informationen gegeben, die Myc'ko (1990), Zapasko – Isajevyč (1981) und Bykova (1972) nicht entsprechen bzw. dort fehlen. Diese Werke (vor allem Zapasko – Isajevyč 1981 und Myc'ko 1990, weniger Bykova 1972, da dieses Werk zahlreiche Fehler enthält) dienen also gleichsam als Hintergrundfolie. Die Angabe des Kürzels Z.-I. und einer Nummer (z. B. „Z.-I. Nr. 13“ für die Ostroher Bibel, die bei uns unter „6.“ firmiert) bei den gedruckten Werken ist Zapasko – Isajevyč (1981) entnommen und soll die Orientierung in diesem grundlegenden Katalog erleichtern.

Infolge der normierenden und manchmal sehr nachlässigen, ganze Wortteile und Wörter auslassenden „Editionstechnik“ des 19. Jh., die besonders bei Malyševskij 1872 zu beobachten ist⁴¹, erwies es sich als notwendig, die meisten Werke im Original zu sichten.⁴²

³⁹ Nemirovskij 1996 ff., von dem bisher erst sechs Bände erschienen sind, steht derzeit erst beim Jahr 1540 und hat die Ostroher Druckerei deshalb noch nicht behandelt.

⁴⁰ Ein Vergleich der insgesamt vier Časoslovy (s. unten Nr. 19, 21, 27 und Teil von 18) und der drei Psalter (Nr. 3, 6, 19) konnte bedauerlicherweise bisher nicht durchgeführt werden; eine weitgehende Übereinstimmung ist zu vermuten.

⁴¹ Malyševskij ersetzt in seiner Edition, die von der Textauswahl her als äußerst gelungen bezeichnet werden muss, das *i* mit einem oder zwei Punkten durch *u*, ergänzt in der 3. Ps. Sg. und Pl. bei supralinearem *t* ein *ѣ* (wie überhaupt bei supralinearen Endungen), ersetzt *ę* durch *я*, *ia* durch *я*, *x* durch *кѣ*, differenziert nicht zwischen verschiedenen *z*, ersetzt den Pajertčik durch ein *ѣ*, löst Abkürzungen nach den Regeln des Russischen auf (aus *stgo* wird *svjatogo*) und lässt alle Akzente weg. All dies lässt sich mit seiner beschränkten Typenauswahl erklären. Darüber hinaus ersetzt er jedoch den Aorist durch das Perfekt (*rodiseŭ* wird zu *rodilseŭ*), vergisst die Präposition *съ*, ersetzt *-ogo* durch *-ago*, ersetzt *ab* und *zu* *ѣ* durch *u* oder durch *e*, ersetzt *ę* durch *a*, *a* durch *я*, *i* durch *e*, aus *gotovi* wird *gotov'*, aus *obšče* wird *vobšče*, aus *tre-tee* wird *tretie*, aus *Kostantin* wird *Konstantin* (und aus *Kostantinopel* *Konstantinopel*), aus *edinoju* wird *edinogo*, er normiert den Präpositiv Sg. der *jo*-Stämme auf *-iju* zu *-ii*, den Präp. Pl. der *o*-Stämme auf *-ochъ* zu *-axъ*, manchmal werden Wörter ausgelassen usw., dies alles auf nur zwei Seiten, die nach dem Zufallsprinzip für einen Vergleich zwischen dem Original und der Malyševskij-Ausgabe ausgewählt wurden.

⁴² Ein Forschungssemester im Sommer 2003 machte Reisen nach Lemberg, Kiew, Moskau und Oxford möglich, nicht jedoch nach Sankt Petersburg, wo einige Unikate aufbewahrt werden.

A. Mit Sicherheit oder sehr hoher Wahrscheinlichkeit in Ostroh gedruckte Werke:

1. „Azbuka“ (Ostroh, 18. 6. 1578, Ivan Fedorov, Z.-I. Nr. 3). „Azbuka“ und „Bukvar“ (Nr. 1 und 2) wurden 1983 von Nemirovskij (Azbuka Ivana Fedorova 1578, Moskva 1983) und zuletzt im Jahr 2000 nach dem Gothaer Exemplar als Faksimilia herausgegeben (Russkij pervopečatnik 2000). Die „Azbuka“ enthält strenggenommen nur den Hinweis darauf, dass sie in Ostroh geschrieben, aber nicht, dass sie dort auch gedruckt wurde.

2. „Bukvar“ (um 1578, ohne Datierung, Orts- und Druckerangabe, Z.-I. Nr. 4) mit dem Titel „Načalo učenij dětemъ“. Myc'ko (1990: 33 und 116f.) sieht 1 und 2 als einen gemeinsamen Band an, den er „Bukvar“ nennt; somit wäre unsere Nr. 2 ebenfalls 1578 entstanden. Dagegen führen bereits Grasshoff – Simmons (1969: 7f.) einige überzeugende Argumente ins Feld, die hier nicht wiederholt werden sollen. Weitere Argumente gegen die Hypothese, dass Nr. 1 und 2 einen gemeinsamen Band bildeten, sind, dass der „Bukvar“, der bereits einmal vorher – in einer kürzeren Ausgabe, d. h. ohne das „Skazanie“ des Černorizec Chrabr über die Schaffung der slavischen Schrift und die Übersetzung griechischer Bücher durch Kyrill den Philosophen – in Lemberg (1574) und anschließend in der „Langform“ noch zweimal in Ostroh aufgelegt wurde (80er Jahre und 1598, d. h. Z.-I. Nr. 4 ist inhaltsgleich mit Nr. 20, Nr. 36 und Nr. 40⁴³), außer im Gothaer Exemplar nie mit der „Azbuka“ zusammen überliefert ist und dass die Funktion beider Werke offenbar unterschiedlich war: Während der „Bukvar“ zum Erlernen des Kirchenslavischen diente und wahrscheinlich überhaupt keine Schreib- und Lesekompetenz voraussetzte, sondern auf elementarstem Niveau ansetzte, basierte die „Azbuka“ auf der Kenntnis des Kirchenslavischen und diente dem Erwerb des Griechischen, war also für fortgeschrittene Schüler gedacht. Auch Luk'janenko (1979) sieht den „Bukvar“ als gesondertes Werk an und datiert ihn auf ca. 1580. Zu den Abweichungen zwischen den einzelnen in Ostroh gedruckten „Bukvary“, die nicht so sehr den Inhalt, als vielmehr die sprachlich-orthographische Ebene betreffen, s. Besters-Dilger i. Dr.

3. „Kniga Novogo zavěta v neiže na predi psalmy“ (Ostroh 1580, Ivan Fedorov, Z.-I. Nr. 10). Grasshoff – Simmons (1969) legen nahe, dass auch hier bereits Teile der Gennadius-Bibel verwendet wurden. Wie Isajevyč (1989: 117f.) hervorhebt, handelt es sich um eine ungewöhnliche Kombination des alttestamentarischen Psalters und des Neuen Testaments (Evangelien, Apostelgeschichte, Apostelbriefe, Apokalypse). Ivan Fedorov betont in seinem informativen Vorwort, dass er den Text selbst zusammengestellt habe. Weder den Apostol noch den Psalter, die er bereits früher gedruckt hatte, übernahm er unverändert. Entsprechend Cleminson et al. 2000: 30–33 (Nr. 34) sind zwei Exemplare in Großbritannien und Irland nachzutragen.

4. Inhaltsverzeichnis zum Neuen Testament (Ostroh 1580, Ivan Fedorov, Z.-I. Nr. 11) „Timofij Michajlovič. Knižka, sbranie vešej nužnejšich vskratč skorago radi obrětenija v Knize novogo zavěta“.

5. Gereimte Beschreibung der Monate, „Kotorogo sę mėsajca što za starych vekovъ dělo korotkoe opisanie“, von Andrij Rymša, sogenannte „Chronologija“ (Ostroh, 5. 5. 1581, Z.-I. Nr. 12). Enthält zu jedem Monat den ksl., hebräischen und ukrainischen Namen sowie einen auf das Alte Testament bezogenen Vers. Es handelt sich um das erste in Ostroh gedruckte Werk in „Prosta mova“, alle vorherigen Drucke sind in ksl. Sprache verfasst.

⁴³ Diese inhaltliche Identität geht aus Zapasko – Isajevyč 1981 nur zum Teil hervor. Dort ist davon die Rede, dass Nr. 4 aus Nr. 2 (Lemberger Bukvar von 1574) plus dem erwähnten „Skazanie“ besteht, Nr. 20 gleich Nr. 4 („mit unbedeutenden orthografischen Veränderungen“) und Nr. 36 inhaltlich gleich Nr. 40 ist. Durch einen Vergleich von 4, 20 und 40 wurde festgestellt, dass alle drei inhaltlich nahezu völlig übereinstimmen (vgl. Besters-Dilger i. Dr.).

6. „Biblia sirěč knigi vetchago i novago zavěta po jazyku slovensku“ (Ostroh, 12. 8. 1581, Ivan Fedorov, Z.-I. Nr. 13). Bei Zapasko – Isajevyč (1981) wird naturgemäß die Faksimile-Ausgabe von 1983 (St. Andrews College, Winnipeg: The Ostroh Bible 1581. A Facsimile. Printed and produced by Pisces Press, London 1983) nicht genannt. Auch fehlt der Hinweis auf das in Österreich, im Institut für Slavistik der Universität Wien vorhandene Exemplar der Ostroher Bibel. Wie Freidhof (1972) gezeigt hat, liegen ihr mehrere slavische Bibelübersetzungen (darunter an erster Stelle die Gennadiusbibel) zu Grunde, der Text wurde nach der Septuaginta korrigiert.

7. Vier Sendschreiben des Jeremija (Jeremias II. Tranos, 1530/35–1595), Patriarch von Konstantinopel (nach 1583, Z.-I. Nr. 16). Das erste Sendschreiben (mit Koautor Silvester) ist an Kostjantyn-Vasyl' von Ostroh gerichtet, das zweite an den Kiewer Metropolitan Onisifor (datiert 11. Januar 1583), das dritte an den Bischof von Pinsk und Turov, Kyrylo Terlec'kyj (datiert auf 28. April 1583, mit abweichendem Absender: Nikifor und Dionisij), und das vierte an die Bürger von Wilna. Inhaltlich geht es u. a. um eine Warnung vor dem von Papst Gregor XIII. eingeführten neuen Kalender. Abgedruckt wurde dieses Werk bei Malyševskij, Priloženie III: S. 93–101 (falsche Seitenangabe bei Bykova 1972 und, ihr folgend, bei Zapasko – Isajevyč 1981). Falls dieses Werk in Ostroh gedruckt ist, wäre es der älteste erhaltene polemische Text Ostrohs. Myc'ko (1990) zählt diesen Druck ohne Ortsangabe, den Karataev (1883: 224–227, Nr. 109) und, ihm folgend, Bykova (1972, Nr. 5) Ostroh zuschrieben, nicht zu den dort gedruckten Werken, obwohl Karataev angibt, er habe in Kiew ein Exemplar mit dem Wappen der Ostroher Fürsten auf S. 23 gesehen und die Typen stimmten mit denen der Ostrober Bibel überein. – Jeremias Tranos, Zeitgenosse von Meletij Pigas (Patriarch von Alexandrien) und Gabriel Severus (Patriarch von Philadelphia), stand in enger Beziehung zu Ostroh, daher liegt die Annahme nahe, dass seine Sendschreiben dort gedruckt wurden. Er wird in der „Apokrisis“ (s. u. Nr. 20) oft erwähnt, u. a. als Adressat eines Schreibens des polnischen Königs Sigismund III vom 15. 7. 1589 (poln. ff. 44a–46a, „Prosta mova“ f. 32a–33a), in dem dieser ihm Religionsfreiheit für die orthodoxen Christen in Polen zusichert. Ein bei Karataev erwähntes neunseitiges Vorwort zu Nr. 7 fehlt laut Bykova in dem Exemplar der GPB. Dieses „Prosta mova“-Vorwort, soweit Karataev es zitiert, stimmt genau mit dem 2. Vorwort des „Ključ“ (s. unten 9.) überein, so dass nicht ausgeschlossen werden kann, dass Karataev hier eine falsche Zuordnung des Vorworts vorgenommen hat. – Karataev sieht dieses Opus und das folgende, Nr. 8, die in einem Band vereint sind, als ein einziges Werk an.

8. Ein Sendschreiben des Jeremija (Jeremias II. Tranos), Patriarch von Konstantinopel (nach 1583, Z.-I. Nr. 17). Es ist an die orthodoxen Christen der südwestlichen Rus' gerichtet und inhaltlich im Großen und Ganzen gleich dem 1. Sendschreiben an Kostjantyn-Vasyl' von Ostroh (Nr. 7). Der Text wurde abgedruckt bei Malyševskij (Priloženie III: S. 84–93, unvollständige Seitenangabe bei Bykova und, ihr folgend, bei Zapasko – Isajevyč 1981), der als Entstehungsdatum ohne Begründung 1588 angibt. Myc'ko (1990) zählt diesen Druck ohne Ortsangabe, den Karataev (1883: 224–227, Nr. 109) und, ihm folgend, Bykova (1972) Ostroh zugeschrieben, nicht zu den dort gedruckten Werken.

9. „Ključ carstva nebesnogo“ von Herasym Smotryč'kyj (verfasst in Ostroh 1587, deutlich später gedruckt in Ostroh oder Wilna, Z.-I. Nr. 18). Enthält auch den Text „Kalendar' rimski novy“ desselben Autors. Wird von Isajevyč (1981: 9) als „erstes in Ostroh entstandenes Werk in ‚Prosta mova‘“ bezeichnet, was nicht ganz zutrifft, da die Chronologija (s. o. 5.) bereits diese Sprache aufweist. In der Ukraine ist eine Neuausgabe geplant.

10. „Knjižica v šesti rozdělach ‚O edinoj istinnoj pravoslavnoj věrě““ des „Vasilej“, von der Forschung überwiegend als Vasyl' Maljušyč'kyj-Suraz'kyj identifiziert (Ostroh, 1588

verfasst, gedruckt eher in den 90er Jahren, Z.-I. Nr. 19).⁴⁴ Der Druckort Ostroh ist nur auf Grund von Schriftähnlichkeit fixiert worden. Insbesondere im zweiten der sechs Teile hat der Autor Texte des populären Maksim Grek verwendet („Slova na latinov“, vgl. Isajevyč 1978: 162), auch der Einfluss der „Poslanija“ des Starec Artemij (Isajevyč 1981: 10) ist nachweisbar. Der dritte Teil besteht im Wesentlichen aus zwei übernommenen (neu übersetzten?) Texten, einem Sendschreiben und einem „Skazanie“. Das Werk enthält in erster Linie Polemik gegen Katholiken über dogmatische Fragen, in zweiter Linie auch gegen Protestanten. Laut Isajevyč (1981: 9f.) ist dies das erste polemische Werk in ksl. Sprache; es war auch für Ivan Vyšens'kyj Quelle für seine „Izveščenie kratkoe o latinskich prelestech“. Bykova (1972, Nr. 8, S. 24f.) schreibt hingegen, es sei in ukrainischer Sprache verfasst (zur Frage der Sprache s. Abschnitt 4). Auf f. 30b (1. Zählung, Vorwort zum 2. Teil) wird gesagt, dass das Buch nicht geschrieben wurde „ot svoich umyšlenij, no ot nekoich trudoljubnych starec ([...]) pače že ot Maksima inokovs'vjatych Afonskija gory sožitelja“; es handelt sich um eine Anspielung auf Maksim Grek.

11. „Bukvar“ (80er Jahre, ohne Datierung, Orts- und Druckerangabe, Z.-I. Nr. 20). Luk'janenko (1979) schlägt als Entstehungsjahr 1582/83 vor, d. h. die Zeitspanne nach der Abreise Fedorovs aus Ostroh und vor der Einführung von neuen, kleineren Typen durch die Druckerei. Er ist sicher vor 1591 gedruckt, da in diesem Jahr der Besitzer der Cambridger Kopie starb. Barnicot – Simmons (1951: 100–102, 115–117) wenden erheblichen Scharfsinn auf, um zu beweisen, dass dieser „Bukvar“, der sich in der Oxforder Bodleian Library (früher unter der Signatur Vet. H1 f. 1., seit 1987 unter Arch. B f. 71) befindet, vor 1577 gedruckt wurde und somit möglicherweise nicht in Ostroh entstand bzw. sogar älter ist als unsere Nr. 2. Zum sprachlichen Vergleich von Nr. 2, 11 und 17 s. Besters-Dilger i. Dr.

12. „Kniga o postničestvė“ von Basilius d. Gr. (Vasilij Velikij) (Ostroh, 8. 3. 1594, Z.-I. Nr. 31). Herausgeber soll Vasyľ Maljušyc'kyj-Suraz'kyj gewesen sein (Encyklopedija 1997: 64). Das aus drei größeren Teilen bestehende Werk weist insgesamt fünf Vorworte (1. und 2. VW S. 2–5, 5–7 (1. Zählung), 3. VW auf S. 1–39 (2. Zählung), 4. VW auf S. 1–16 (3. Zählung), 5. VW auf S. 2–5 (4. Zählung) und ein Nachwort auf. Ein Vergleich mit der älteren ungedruckten Handschrift des gleichen Textes, auf die mich Ralf Cleminson hinwies, konnte nicht vollständig durchgeführt werden, doch scheint es, als habe die ältere Übersetzung Einfluss gehabt. Bykova (1972), die in der Regel auf ältere Vorlagen hinweist, nennt keine.

13. „Margarit“ von Johannes Chrysostomos (Ioann Zlatoust) (Ostroh, 16. 6. 1595, Z.-I. Nr. 32). Entsprechend Cleminson et al. 2000: 48f. (Nr. 46) ist ein Exemplar in Großbritannien nachzutragen. Im Vorwort wird ausdrücklich auf die Ostroher Druckerei und die dort früher gedruckten Werke (namentlich werden Nr. 3, 6 und 12 genannt) hingewiesen. Bei Bykova (1972) findet sich keine Bemerkung über eine ältere Vorlage, obwohl die Tatsache, dass Kurbakij seine lange vor 1595 entstandene Chrysostomos-Übersetzung „Novyj Margarit“ nannte, auf die Existenz einer älteren Textsammlung mit dem Namen „Margarit“ hinweist.

14. „Obvěščenie. Universal iz zaklikom protidijati uniji, jaku gotuvali episkopy“. Verfasser ist Kostjantyn-Vasyľ von Ostroh (Ostroh, 24. 6. 1595 oder 24. 7. 1595, Z.-I. Nr. 33). Ein gedrucktes Exemplar ist nicht erhalten, lediglich die Erwähnung eines Druckes in den PPL 1878–1903/III: Sp. 661 (innerhalb der „Antirizis“) und eine Abschrift. Auch der Kiewer Metropolit Michail Ragoza erwähnt, dass Briefe aus der Ostroher Druckerei unter dem Na-

⁴⁴ Laut der Istorija ukrajins'koji kul'tury (2002: 546) soll dieses Werk den Studenten der höheren Klassen gewidmet sein, was sich weder aus dem Vor- noch aus dem Nachwort belegen lässt.

men von Kostjantyn-Vasyl' von Ostroh kursieren⁴⁵. Der Bischof von Volodymyr und Brest, Ipatij Potij⁴⁶, befand sich schon seit längerem in einer Auseinandersetzung mit Kostjantyn-Vasyl' von Ostroh (vgl. seine Briefe vom 25. 3. und vom 16. 6. 1595 (in: Akty 1851, Nr. 63 und 70)); das „Obvēščenie“ stellte die Antwort auf den Letzteren dar, allerdings nicht an Ipatij Potij gerichtet, sondern an alle orthodoxen Gläubigen. Die unterschiedliche Datierung stammt zum einen aus den Akty 1851: 99, wo der Text unter Nr. 71 mit dem Juni-Datum abgedruckt ist, und, dieser Ausgabe folgend, aus Zapasko – Isajevyč (1981: 31), zum anderen aus der „Palinodija“ (Struminsky 1995: 872) und der „Knžica v desjati roždělach“, wo das Druckdatum im Juli genannt wird. Dieser Text ist nämlich identisch mit dem 9. „poslanie“ der „Knžica“, wie schon Myc'ko (1990, 120) bemerkte.

15. „Otpis na list v boze velebnogo otca Ipatija volodimirs'kago i berestejskogo episkopa“ (Ostroh 1598, Z.-I. Nr. 37). Enthält auch die „Istorija o listrikijskom to est' o razbojničeskom ferarskom abo floren'skom sinodě, v'korotčë pravdnye spisanaja“, die der Autor, „Kliryk Ostroz'kyj“, als „schon länger verfasst“ bezeichnet. Nach der Union von Brest schrieb Ipatij Potij am 3. Juni 1598 erneut einen Brief an Kostjantyn-Vasyl' von Ostroh (abgedruckt in Akty 1863: 280–289 unter Nr. 224 und in den PPL 1878–1903: III, Sp. 983–1040), in dem er ihn wieder von der Kirchenunion zu überzeugen versuchte. Damit setzte sich die Auseinandersetzung zwischen diesem bedeutenden orthodoxen Befürworter, ja Initiator der Union und Ostroh fort. Kostjantyn-Vasyl' antwortete nicht selbst auf diesen Brief, vielmehr schrieb „Kliryk Ostroz'kyj“ schon 1598 seinen „Otpis na list [...]“. In dieser Antwort wies er auf sein junges Alter hin, das der Grund für seine mangelhafte Ausdrucksfähigkeit sei, und verglich die Union mit dem Turmbau zu Babel. Nicht jedes Abkommen sei Gott lieb, wie die Bibel zeige, usw. (Textabdruck in PPL 1878–1903: III, Sp. 377–476, Inhaltsangabe in PPP 1906: XII ff.). Die Antwort des Ipatij von 1598/99 ist abgedruckt in den PPL 1878–1903: III, Sp. 1041–1122. Er lobte das poetisch-rhetorische Talent des Kliryk, stellte aber zu Recht fest, seine Argumente seien recht schwach. Die zweite Antwort des Kliryk (s. unten HS a) stammt wohl von Anfang 1599. Sie wurde offenbar nicht gedruckt, eine erneute Antwort des Ipatij ist nirgends erwähnt. Ipatij Potij glaubte, „Kliryk“ sei mit Filalet Christofor, dem Autor der „Apokrisis“ (s. unten Nr. 20), identisch, gegen den er spätestens 1599 seine flammende „Antirizis“ verfasste (polnisch unter dem Titel „Antirresis“ im Jahre 1600 in Wilna gedruckt). Studyns'kyj (in PPP 1906) meinte, hinter dem Pseudonym „Ostroher Kleriker“ verberge sich Meletij Smotryc'kyj, Sohn des Rektors der Ostroher Schule, Herasym Smotryc'kyj, und später Verfasser der berühmten kirchenslavischen Grammatik, auf jeden Fall ein Orthodoxer unter protestantischem Einfluss (wie alle Orthodoxen Ostrohs in dieser Zeit). Studyns'kyj zählte sieben Schriften von Meletij Smotryc'kyj aus den Jahren 1595–1610 auf und sah in der Antwort „Na drugij list [...]“ (s. unten HS a) große Ähnlichkeit mit dem Thronos des Meletij Smotryc'kyj. Alle sieben Schriften Smotryc'kyjs sind gegen Ipatij Potij gerichtet, zu manchen hat sich Meletij Smotryc'kyj ausdrücklich bekannt. Isajevyč (1981: 13) meinte, hinter dem Pseudonym verberge sich Gavrijil Dorofijevyč, andere sind der Ansicht, es handele sich um Iov Borec'kyj oder Kiril Lukaris oder Vasyl' Suraz'kyj – so die Spekulationen in der wissenschaftlichen Literatur. Isajevyč meint, der Autor habe auch die „Apokri-

⁴⁵ „[...] rozšějany tut vъ nashъ, vъ Litvě, listy Vašej milosti, zъ Ostroga, vъ drukarně podъ tytulomъ Vašej knjažeskoj milosti vydannye [...]“ (Akty 1851, Nr. 87, S. 120).

⁴⁶ Zur Bedeutung und Tätigkeit des Ipatij Potij (1541–1613) s. auch Kakridis 2002 und die „Palinodija“ Kopystens'kyjs (Struminsky 1995: 870ff.). Im März 1593 wurde er Bischof von Volodymyr und Brest. Zusammen mit Kyrylo Terlec'kyj führte er in den Jahren 1595/96 an der Kurie die entscheidenden Verhandlungen, die zur Union von Brest und zur Gründung der griechisch-katholischen Kirche führten (vgl. BBKL 2000, Bd. XVII, Sp. 1361, sub *Terleckij*).

sis“ (s. unten Nr. 20) aus dem Polnischen übersetzt. Bei Zapasko – Isajevyč (1981) fehlt der Hinweis auf ein Exemplar in der Stefanyk-Bibliothek Lemberg (I CT-3976, komp. 1 („Otpys“) und komp. 2 („Istorija“)).

16. „Knjižica v desjati roždělach“ (Ostroh, 11. 6. 1598, Z.-I. Nr. 38 und 39). Enthält nach dem Vorwort und Inhaltsverzeichnis einen Einleitungstext zur Filioque-Frage und neun Sendschreiben, davon sieben (nicht acht, wie Zapasko – Isajevyč (1981) und Encyklopedija (1997: 65) schreiben) von Meletij (Meletios) Pigas, eines von Kostjantyn-Vasyľ Ostroz'kyj und eines von „Mönchen vom Athos“ (angeblich Ivan Vyšens'kyj). Der Autor des ersten Textes ist unbekannt. Zapasko – Isajevyč (1981) teilen zwei Nummern zu, da sie in zwei Teilexemplaren (Nr. 38) „Vorabdrucke“ vom Mai 1598 (mit entsprechender Datierung) erkennen. Eines davon befindet sich unter der Signatur 8° A 24* Th. BS in der Oxforder Bodleian Library (vgl. die entsprechende Beschreibung bei Barnicot – Simmons 1951: 106f.⁴⁷ und bei Cleminson et al. 2000: 59f.). Es enthält das Vorwort und das Inhaltsverzeichnis und bricht auf S. 4v ab. Wie auch der „Bukvar“ von 1598 (s. unten Nr. 17) trägt das – bei Zapasko – Isajevyč (1981) nicht genannte – „normale“ Exemplar der Bodleian Library auf dem Titelblatt das später hinzugefügte falsche Datum „1518“; laut Cleminson et al. (2000: 63) stammt es beim „Bukvar“ – und somit auch bei dieser „Knjižica“ – von Thomas Hyde, Bibliothekar in Oxford von 1665–1701. Die Angabe von Zapasko – Isajevyč (1981), dass das mit der Nr. 4 bezeichnete Sendschreiben (des Meletij Pigas an Kostjantyn-Vasyľ von Ostroh) auf f. 47/48 der „Apokrisis“ in „Prosta mova“ abgedruckt sei, stammt von Bykova (1972: 31) und stimmt insofern nur zum Teil, als es sich im polnischen Text der „Apokrisis“ um S. 281–297 und im „Prosta mova“-Text um ff. 185a–192a handelt. Dieses Sendschreiben nimmt innerhalb der Ostroher Texte eine Sonderstellung ein, weil es aus dem Griechischen ins Kirchenslavische übersetzt wurde, von dort in die „Prosta mova“ und dann für die „Apokrisis“ ins Polnische, also in insgesamt drei slavischen Fassungen vorliegt. Es wird in Abschnitt 5.1 des vorliegenden Beitrags als zweisprachiger Text (Ksl. – „Prosta mova“) vorgestellt. Malyševskij (1872/II: 1–49) hat, entgegen der Darstellung bei Zapasko – Isajevyč (1981), nicht das gesamte Werk abgedruckt, aber auch nicht (so Bykova 1972: 31 und Encyklopedija 1997: 66) nur Vorwort und Inhaltsverzeichnis, sondern das Vorwort, das Inhaltsverzeichnis und das 1., 3. und 10. Sendschreiben. Gerade das 4. Sendschreiben, von dem Bykova an anderer Stelle behauptet, es befinde sich bei Malyševskij auf S. 28–44, ist bei ihm nicht vorhanden, vielmehr ist auf S. 29–43 das 3. Sendschreiben abgedruckt.

17. „Bukvar“ (Ostroh, ohne Druckerangabe, mit Datierung auf zusätzlichem Titelblatt auf das Jahr 1598, Z.-I. Nr. 36 und 40). Der „Bukvar“, der bei Zapasko – Isajevyč (1981) die Nr. 36 trägt, keine Datierung, Orts- und Druckerangabe aufweist und sich in Sofia befindet, ist, wie Isajevyč später (2002: 133, Anm. 19), gestützt auf Cleminson (1997: 76f.), feststellt, lediglich ein unvollständiges Exemplar des „Bukvar“ von 1598 und kein gesonderter Druck. Cleminson et al. (2000: 63) korrigiert die Seitenzahl auf 48 (statt 52 bei Zapasko – Isajevyč 1981). Der Bukvar von 1598 hat drei kurze zusätzliche Abschnitte über die supralinearen diakritischen Zeichen, die Interpunktion und die Zahlenbuchstaben, die zusammen nur eine Seite einnehmen (vgl. Besters-Dilger i. Dr.).

⁴⁷ „In the Bodleian copy [...] there have been found the first four leaves – perhaps cancelled proof – of an earlier edition. [...] the Bodleian fragment gives „month of May“ and omits the day of the month [...]. There is a further difference in the Preface: in the June edition this is printed in smaller type than the rest of the book and ends on f. 2r, whereas in the May fragment it is in the same type as the rest and ends on f. 2v. This causes the list of contents [...] to start on f. 3r instead of f. 2v [...].“

18. „Pravilo istinnago života christianskogo“ (Psaltir z vozsliduvannjam) (Ostroh, 23. 12. 1598, Z.-I. Nr. 41). Diese Textzusammenstellung („Psaltir’ s vossledovaniem“, lat. *Psalterium ecclesioslavicum cum officiis diversis*) war schon früher gedruckt worden (Cetinje 1495, Venedig 1520, Gorazde 1521 usw.), ein systematischer Vergleich des Ostroher Textes mit den Vorgängern fehlt bisher. Zumindest zwei der drei Vorworte und ein Nachwort sind Ostroher Originalwerke. Enthält auch einen „Časoslov“.

19. „Časoslov“ (8. 6. 1598, Z.-I. Nr. 42). Auch hier gibt es mögliche ältere Vorlagen (Krakau 1491, die unter Nr. 18 genannten Drucke und spätere sowie eine Reihe von Handschriften), die bisher nicht verglichen wurden.

20. „Apokrisis albo odpověď na knížki o sborě berestejskom“ (Ostroh 1598–1599, Z.-I. Nr. 44). Der Autor der polnischen Textvorlage von 1597 (gedruckt 1597/98 in Krakau) nennt sich Filalet Christofor. Hinter dem Pseudonym „Freund der Wahrheit“ verbirgt sich laut Sopikov und M. V. Stroev Meletij Smotryč’kyj (der zum Zeitpunkt der Abfassung aber erst 19 Jahre alt war), nach Ansicht von Maksimovič Christofor Bronski, nach Meinung der neueren Forschung der protestantische Pole Marcin Broniewski, der hier einen explizit zur Verteidigung der Orthodoxie in Polen bestimmten Text schuf. Er antwortet nicht auf Piotr Skargas Schrift „O jedności kościola Bożego“ von 1577 (so Bykova 1972, unter Nr. 15), sondern auf einen neueren Text Skargas, „Synod brzeski. Obrona synodu brzeskiego“ von 1596/97. Eine Neuauflage der polnischen „Apokrisis“ erfolgte 1994 (Bydliński – Długosz 1994). Wer der Übersetzer in die „Prosta mova“ war, ist nicht bekannt. Da Teile der „Istorija o listrikijskom [...] sinodě“ (s. oben Nr. 15) verwendet wurden, wurde nicht nur von Ipatij Potij die Vermutung geäußert, der Autor sei mit „Kliiryk Ostroz’kyj“ identisch. In dem Werk wird umfangreiche kalvinistische Literatur und eine große Zahl von Briefen verarbeitet, die zeigen, dass der Autor in enger Beziehung zu Kostjantyn-Vasyl’ von Ostroh stand: Allein sieben an ihn gerichtete Briefe sind enthalten. Die Reaktion der Uniaten, besonders von Ipatij Potij, auf diese Schrift war scharf. In der „Antirizis“ (auf Polnisch eventuell schon 1597 entstanden, „Prosta mova“-Text von 1599, polnisch unter dem Titel „Antirresis“ 1600 in Wilna gedruckt, beide abgedruckt in PPL 1878–1903: III, Sp. 477–982, polnisch auch Bydliński – Długosz 1997), die den Untertitel „Apologie gegen Christofor Filalet“ trägt, nennt er Filalet einen Teufel und „Filopseud“ (Freund der Lüge). Bei Zapasko – Isajevyč (1981) sind zwei Exemplare dieses Textes in der Stefanyk-Bibliothek in Lemberg (II CT-4453 und II CT-4650) nicht erwähnt. Der Abschnitt 6 des 4. Teils enthält einen Brief des Meletij Pigas an Kostjantyn-Vasyl’ von Ostroh, der in ksl. Sprache in der „Knižica v desjati rozdelach“ (als viertes Kapitel) abgedruckt ist. Wie bereits unter Nr. 16 erwähnt, liegt dieser Text damit in drei slavischen Fassungen (einer ukrainisch-kirchenslavischen, einer in „Prosta mova“ und einer polnischen) vor und wird in Abschnitt 5. 1 untersucht.

21. „Časoslov“ (Ostroh 10. 12. 1602, Z.-I. Nr. 61), gedruckt „zur Unterrichtung der Kinder“. Bei Zapasko – Isajevyč (1981) fehlt ein Exemplar der NBU Kiew mit der Signatur Kyr 895.

22. „Ljament domu knjažat Ostrozskich ...“ (Derman’, nach dem 2. 12. 1603, Z.-I. Nr. 63).

23. „Oktoich“ (Derman’, 12. 9. 1604, Z.-I. Nr. 64). Myc’ko glaubt, Kiprijan habe die Übersetzung in Derman’ geleitet. Isajevyč (1981: 16) bezeichnet Dem’jan Nalyvajko als Autor des zweisprachigen Nachwortes. Das zweisprachige Vorwort des Oktoich wird in Abschnitt 5.2 des vorliegenden Beitrags genauer untersucht. Ein Oktoich-Osmoglasnik gehörte schon zu den frühesten kyrillischen Drucken (Krakau 1491, Tîrgovişte 1510 usw.), der Vergleich mit dem Ostroher Druck steht noch aus. Insbesondere ist nicht klar, ob es sich tatsächlich um eine Neuübersetzung oder eine bloße Überarbeitung handelt. Die Bemerkung von

Isajevyč (1978: 162), dass nach dem Vorbild des Moskauer Oktoich von 1594 der „Paraklitik bogorodice“ in die Derman'-Ausgabe von 1604 eingeschlossen wurde, ließe es sinnvoll erscheinen, zunächst einmal diese beiden Texte zu vergleichen.

24. „List Meletija [...] do [...] episkopa Ipatija Potija“ (Derman', 6. 2. 1605, Z.-I. Nr. 66). Autor ist Meletij (Meletios) Pigas, der diesen Brief 1599 in Ägypten schrieb. Wie der Kolophon zeigt, wurde er von (Iov) Borec'kyj in die „Prosta mova“ übersetzt, das Vorwort stammt von „Damian“ (Nalyvajko).

25. „Molitovnik iměja v sebě cerkovnaja poslědovanija“ (Trebnik) (Ostroh 1606, Z.-I. Nr. 68). Isajevyč (1981: 17) ist der Ansicht, das Vorwort des Trebnik („predmova“) in „Prosta mova“ stamme von Dem'jan Nalyvajko.

26. „Lėkarstvo na ospalyj umysl čelověčij“ (Ostroh 29. 7. 1607, Z.-I. Nr. 70). Isajevyč (1981: 17) meint, das zweisprachige (ksl.-ukrainische) Vorwort stamme von Dem'jan Nalyvajko, eventuell sei er der Verfasser des ganzen (zweisprachigen) Werkes. Es enthält das „Slovo o pokajanii k Fedoru Mnichu“ des Ioann Zlatoust, usw.

27. „Časoslov“ (Ostroh, 25. 5. 1612, Z.-I. Nr. 87).

28. „Měsjaceslov“ (Ostroh, 25. 5. 1612, Z.-I. Nr. 88).

B. Werke, die nur als Handschriften bekannt sind oder später und an anderem Ort gedruckt wurden:

a) „Na drugij list velebnogo otca Ipatia Volodymerskogo i berestejskogo episkopa, do jasne osveconogo knežati Kostantina ostrozkogo“ von Kliryk Ostroz'kyj, Ostroh 1599. Veröffentlicht in PPP (1906: 201–229) – und nicht, wie in der gesamten Fachliteratur zu lesen ist, S. 201–209. Es gibt zwei HSS, beide in der Stefanyk-Bibliothek in Lemberg (č. 4453, ark. 521–572; Instytut literatury NAN, vidd. rukopisej, F. 3, č. 4726, s. 52–116). Die Edition von 1906 berücksichtigt beide.

b) Übersetzung der „Pčela“, 24. 3. 1599 in Derman' entstanden. Von diesem sehr beliebten Text sind zehn Handschriften bekannt, er wurde übersetzt von Kiprijan (Myc'ko 1990: 123, Enzyklopädie unter Derman', Isajevyč 1981: 16, Jasinovs'kyj 1995a: 99). Auch hier fehlt der Vergleich mit den älteren ostslavischen Übersetzungen, deren älteste spätestens aus dem Anfang des 13. Jh. datiert.

c) Meletij (Meletios) Pigas: „Dialog albo rozmova o pravoslavnoj i spravdivoj věrě“. Im Vorwort wird erklärt, das Werk sei aus dem Griechischen (laut Shevelov 1979: 574 wurde die griechische Vorlage 1596 in Wilna gedruckt) in den „prostyj dialekt“ übersetzt. Damit muss aber nicht die „Prosta mova“ gemeint sein, vielmehr kann es sich auch um eine Übersetzung in die griechische Volkssprache handeln. Zwei HSS der Übersetzung eines „Nikita“ sind bekannt, der Text wurde bei Malyševskij 1872, Priloženie II: S. 49–83 abgedruckt. Es existiert ein Schreiben von Kostjantyn-Vasyľ an die Lemberger Bruderschaft aus dem Jahr 1602 (Peršodrukar 1975, Nr. 75, S. 127), in dem er um die Zusendung griechischer Typen bittet, um dieses Werk, die „Rozmova“ des Meletij Pigas, „po grecki i po rus'ki“ zu drucken. Gedruckte Exemplare dieses „Prosta mova“-Textes sind aber nicht erhalten.

d) „Voprosy i otvěty pravoslavnomu z papežnykom“. Der Text stammt wahrscheinlich von Vasyľ Maljušyc'kyj-Suraz'kyj aus dem Jahr 1603. Die Istorija ukrajins'koji kultury (2002: 546f.) und Myc'ko (1990: 125) nennen noch einen weiteren Titel desselben Werkes: „Dialogos abo rozmova papežnika z pravoslavnym“. Laut Myc'ko sind vier Handschriften bekannt, veröffentlicht wurde der Text in den PPL 1878–1903: II, Sp. 4–110. Nur in einer HS, die, so Myc'ko (1990, 125), in der Stefanyk-Bibliothek, im Fond Petruševyča unter der Nr. 160 (inzwischen Nr. 291 (160)) liege, seien Widmung und Vorwort enthalten. Nach Prüfung dieser fast unleserlichen Handschrift und dem Vergleich mit dem Abdruck in den PPL (1878–

1903/II) bestätigt sich, dass die Handschrift, in der der Text nach einem auf S. 5a beginnenden Vorwort („Do blgoŭtivy(ch) otroko(v) v'šeleĭkogo stanou crkvi ap(s)hŭskoe vostoĭnoe sno(m) v nauka(ch) jazyka latin'skogo spoudeo(m). pre(d)mova“) und dem Inhaltsverzeichnis auf S. 9a („Ree(s)trŭ dlja proudŭšogo na(i)denę reĭej v ty(ch) kni(ŝ)ka(ch), napisany(ch) napro(d)“) die Seiten 9b–59b einnimmt und mit der Überschrift „O (e)dnjoj pravoslavnoj věri rozmova“ beginnt, und der abgedruckte Text in den PPL (1878–1903) identisch sind. Die Handschrift enthält im Übrigen noch Verse und zwei Texte (eine Antwort, ein Sendschreiben) des Meletij (Meletios Pigas?).

e) Übersetzung des „Syntagmaton“ des Gavriil Sever (Gabriel Severus) (Derman' 1603). Als Übersetzer dieses griechischen Textes in die „Prosta mova“ wird Kiprijan angenommen (Isajevyĭ 1981: 16, Jasinovs'kyj 1995a, 1995b, 1996 und Encyklopedija 1997 unter „Derman“). Der Text befindet sich in der Handschrift K 794 in Kiew (Handschriftenabteilung der NBU), die auch das „Lĕkarstvo“ (s. oben Nr. 26) enthält. Ein zweites Exemplar liegt in Lemberg in der Handschriftenabteilung der Stefanyk-Bibliothek unter der Bezeichnung Fond Petruševyĭa 59. Eine dritte Handschrift, die ich nicht einsehen konnte, wird laut Myc'ko (1990: 126) im Lemberger Historischen Museum aufbewahrt; Jasinovs'kyj (1996: 562f.) stellt aber fest, dass nur die beiden erstgenannten HSS die Übersetzung aus Derman' enthalten und die dritte eine Kopie der kirchenslavischen Neuübersetzung (gedruckt Moskau 1659) ist.

f) „Dioptra des Vitalij“, Dubno 1604. Diese Handschrift liegt in der Handschriftenabteilung der NBU in Kiew. Es handelt sich um eine Übersetzung aus dem Griechischen ins Kirchenslavische, die 1612 in Jev'je und auch später mehrfach gedruckt wurde. In Ukrajins'ka poezija (1978) wird auf S. 385f. V. M. Peretc zitiert, der auch von einer gedruckten Version Dubno 1604 berichtete, für die es aber keinen anderen Beleg gibt. Der Bezug zu Ostroh ist dadurch gegeben, dass Dubno zum Ostroher Fürstentum gehörte.

g) Übersetzung der „Besĕdy Ioana Zlatoustago na Jevangelije ot Ioanna“ (1605). Die beiden bekannten Handschriften befinden sich in Charkiv und im Nacional'nyj Muzej, Lemberg. Der Text war schon vorher von Silujan, einem Schüler von Maksim Grek, übersetzt worden, aber mit Lücken. Kiprijan übersetzte die fehlenden Stücke aus dem Griechischen. Myc'ko (1990: 128) berichtet, dass später (1606/1607) Stefan Smotryc'kyj den Text abschrieb und Meletij Smotryc'kyj Anmerkungen hinzufügte.

h) Übersetzung des polemischen Werkes „Kniga ([...]) protivu razliĭnych eretikov, iudei ŝe i sracin' ([...])“ des Fedor Avukar 1611 durch einen anonymen Schüler ins Ksl., der es vorher in Arabien gekauft hatte (Istorija ukrajins'koji kul'tury 2002: 547, Isajevyĭ 1981: 18) und Isaj Balaban widmete. Drei Handschriften sind bekannt.

i) Makarij Egipets'kyj: „Besĕdy“, am 8. 2. 1598 in Ostroh unter der Redaktion von Kiprijan übersetzt. Es sind zwei Handschriften bekannt, beide liegen im Historischen Museum, Moskau. Weitere „Besĕdy“ übersetzte Kiprijan am 8. 2. 1610 in Ostroh (erhalten in drei Handschriften) und am 9. 2. 1611 in Šebreŝina (eine Handschrift). Isajevyĭ (1981: 18) schreibt über diejenigen von 1610, sie seien erst 1627 in Wilna in weißrussischer Übersetzung gedruckt worden (so auch Jasinovs'kyj 1995a: 98).

j) Übersetzung der „Besĕdy Ioana Zlatoustago na ĉetyrnadcat' poslan' Apostola Pavla“. Die Übersetzung des Kiprijan in Derman' (so Isajevyĭ 1981: 16 und Encyklopedija 1997 unter „Derman“), die nach 1612 entstand, korrigierte Lavrin Zyzanij. Gedruckt wurde sie 1621–23 in Kiew in der Druckerei der Kievo-Peĉerskaja Lavra. Im Vorwort befindet sich ein Hinweis auf Kostjantyn-Vasyl' von Ostroh und Kiprijan.

k) „Lek'cii slovenskie Zlatoustago ot besĕd evangel'skich ot iereja Nalivajka vybranie“ (Ostroh, vor 1627). Die einzige Handschrift dieser Sammlung von Kurztexten (Sätzen) der Kirchenväter, Bibelauszügen und Sentenzen liegt in der Lenin-Bibliothek Moskau, fond

96 Durov, Nr. 57, f. 94b–104b, und ist bis heute nicht ediert. Aus inhaltlichen, biographischen (Nalyvajko wird erstmals im Jahr 1589 in Zusammenhang mit Ostroh erwähnt), paläographischen und textologischen Gründen ist eine Datierung auf den Beginn des 17. Jh. anzunehmen (entgegen Moser 1995: 121, wo ohne Quellenangabe und Begründung das Jahr 1580 genannt wird, und entgegen Uspenskij 2002: 397, der von der zweiten Hälfte des 16. Jh. spricht; in der Lenin-Bibliothek wurde der Sammelband inzwischen auf das 17. Jh. umdatiert). Zu Recht stellt Koperzinskij (1928) eine gewisse Nähe zum „Lëkarstvo“ von 1607 (s. oben Nr. 26) fest. Dieser zweisprachige Text wird in Abschnitt 5.3 vorgestellt.

l) die Übersetzung der Synaxarien des Nikifor Kalista Xantopulos zur „Triod' postnaja“ vom Griechischen in die „Prosta mova“ durch Tarasij Zemka. Zemka war, wie er erwähnt, Schüler in Ostroh. Der Text wurde 1627 in Kiew gedruckt.

In das weitere Umfeld von Ostroh gehören alle Werke von Meletij Smotryc'kyj und Gavrijil Dorofijevyč, die beide Schüler der Ostroher Akademie waren.

C. Verschollene Texte:

Die Istorija ukrajins'koi kul'tury (2002: 545) und Myc'ko (1990: 33: 120f.) nennen insgesamt sieben Texte, für deren frühere Existenz es nur indirekte Zeugnisse gibt. Dabei handelt es sich erstens um einen Text des ukrainischen Protestantens Motovylo, den dieser 1578 als Antwort auf Piotr Skargas Streitschrift „O iedności kościola Bożego“ (Wilna 1577), die die Vereinigung der katholischen und der orthodoxen Kirche in Polen als notwendig darstellte, verfasste. Dies wäre laut Myc'ko (1990: 33) das chronologisch erste Werk aus Ostroh gewesen. Es ist nur aus zwei Briefen Kurbskijs (Kurbskij 1913, Sp. 103–110) bekannt. Zweitens gehört zu dieser Gruppe auch der bereits in Anm. 7 genannte Katechismus. Drittens wurden in Ostroh mehrere Abschriften der Kormča/des Nomokanon angefertigt, laut Myc'ko im Jahr 1593 von Grigorij Golubnikov (so in einem russischen Katalog), am 5. 12. 1599 von Janevs'kyj und ca. 1608 von Stefan Smotryc'kyj. Außerdem wurde viertens eine Abschrift der Hypatiuschronik erstellt. Fünftens wird die „Chronik des Kedrin“ erwähnt. Diese griechische Chronik kann aber auch ein privat vorhandenes Buch des Kiprijan gewesen sein. Sechstens nennt Myc'ko (1990: 120) einen „Zbirnyk riznych tvoriv“, der vor Herbst 1594 entstanden sei, und siebtens verweist wiederum Myc'ko (1990: 121) auf den „Paterik ili Otečnik pečerskij“, der 1597 gedruckt worden sei.

Wir klammern aus: a) den „Ljament o utrapenju miščan ostrozkich“, von einem Ostroher Schüler 1636 in Rivne verfasst (Myc'ko 1990: 131), und b) den „Ostroz'kyj Lito-pyseč“ von 1637 (Myc'ko 1990: 131). Beide haben mit der Schule, der Gelehrtenversammlung und der Druckerei von Ostroh nur am Rande zu tun.

Diese rein chronologische Aufzählung gibt einen Überblick über die umfangreiche und beeindruckende Leistung der Ostroher Druckerei und Akademie. Sie zeigt, dass, falls die Werke 7–10 tatsächlich in Ostroh kurz nach ihrer Entstehung gedruckt wurden, was Myc'ko bezweifelt, es von 1580–1588 eine Phase gab, in der Ostroh auf dem Territorium der heutigen Ukraine quasi eine Monopolstellung im Druckereiwesen innehatte und Lemberg in den Schatten stellte, das danach aber durch eine zunehmende Diversifizierung der Druckereien immer wichtiger wurde und spätestens ab 1599 quantitativ dominierte. Hinzu kamen auch neue Druckereien wie Krylos, Strjatyn, Panivci.

An der Auflistung wird auch deutlich, dass die Auswahl der in Ostroh gedruckten Texte sich im Laufe der Zeit veränderte: Während bis einschließlich 1581 Lehrwerke und die Heilige Schrift im Vordergrund standen, begann spätestens mit 1587 die Periode der polemischen Literatur (Übersetzungen und Originalwerke). Sie wurde immer wieder unterbrochen durch Neudrucke des „Bukvar“, liturgischer Werke („Časoslov“, „Měsjaceslov“, „Trebnik“) und biblischer Texte (Psalter). Die Zahl der polemischen Originalwerke ist insgesamt äußerst beschränkt, ihre Abfassung und auch ihr Druck enden in Ostroh bzw. Derman' schon im Jahr 1605.

Die polemischen Werke stellen, wie aus den Listen ebenfalls ersichtlich ist, ganze Text- und Gegentextketten dar. Den Auslöser bildete die bereits mehrfach erwähnte, 1577 von dem Jesuiten Piotr Skarga veröffentlichte Schrift „O iedności kościoła Bożego“, in der eine Vereinigung der katholischen und der orthodoxen Kirche in Polen gefordert wurde. Sie löste eine Flut von Publikationen für und gegen die Union aus. Gegner war u. a. der protestantische Ukrainer Motovylo, dessen Werk verschollen ist, aber in Ostroh bekannt war. Zu den Befürwortern zählten der Jesuit Benedikt Herbst mit seinem Werk „Wiary kościoła rzymskiego wywody“ (Krakau 1586), auf den Herasym Smotryc'kyj mit seinem „Ključ“ (s. oben Nr. 9) antwortete. Eine zweite derartige „Kette“ beginnt mit dem Schreiben des Ipatij Potij an Kostjantyn-Vasyl' von Ostroh aus dem Jahr 1598, in dem er ihn von den Vorteilen der Union zu überzeugen versuchte. Darauf reagierte „Kliryk Ostroz'kij“ mit einem gedruckten Gegenbrief (s. oben Nr. 15), es folgte wieder ein Schreiben des Ipatij Potij, dann wieder eine Antwort des „Kliryk“ (s. oben Handschrift a). Auch Meletij Pigas antwortete auf Ipatij Potij (Nr. 24). Die dritte Kette beginnt mit der Schrift Skargas „Synod brzeski“ von 1597, auf die die antikatholische „Apokrysis“ (s. oben Nr. 20), die wahrscheinlich der polnische Protestant Marcin Broniewski im Namen der Orthodoxen 1597 verfasst hatte und die in Ostroh übersetzt wurde, antwortete. Darauf reagierte Ipatij Potij mit der „Antirizis“ (Antirresis) spätestens im Jahr 1599, wahrscheinlich schon 1597.

Mit der Verkettung der Texte hängt zusammen, dass ein auffallend hoher Grad an Intertextualität zu beobachten ist: Jedes „Originalwerk“ enthält nicht nur – wie üblich – zur Untermauerung der eigenen Position Auszüge aus der Bibel und den Schriften der Kirchenväter, sondern auch aus anderen, zeitlich näheren, entweder in Ostroh oder anderswo entstandenen Werken sowie aus Briefen.

Aus heutiger Sicht besonders interessant ist die ebenfalls starke intertextuelle Bezüge aufweisende Auseinandersetzung um den Gregorianischen Kalender, die sich durch eine ganze Reihe Werke zieht: Nr. 7 und 8, die Sendschrei-

ben des Jeremija, den zweiten Teil des „Ključ“ (Nr. 9), das dritte Kapitel in der „Knižica v desjati rozdělach“ (Nr. 16), das Vorwort zum „Pravilo“ und das „Pravilo“ selbst (Nr. 18), den ersten Teil der „Apokrisis“ (Abkommen zwischen Gedeon Balaban und dem katholischen Erzbischof von Lemberg, Briefe des Stefan Báthory mit der Erlaubnis für die Orthodoxen, vom neuen Kalender abzuweichen) usw.

Bei den obigen Listen fällt auf, dass es immer wieder Lücken in der Tätigkeit der Druckerei gab. So führte der Weggang von Ivan Fedorov – falls Nr. 7 und 8 tatsächlich nicht in Ostroh gedruckt wurden – zu einer sechsjährigen Pause zwischen dem Druck der Bibel und des „Ključ“, wenn dieser nicht, wie Myc’ko nicht ausschließt, erst in den 90er Jahren und in Wilna gedruckt wurde, die Nr. 10 ebenfalls erst in den 90er Jahren; dann wäre die Pause noch länger gewesen. Andererseits erschienen 1598 in Ostroh gleich sechs Werke, davon vier polemischen Charakters. Diese Häufung hing offensichtlich mit der Brester Union von 1596 zusammen.

Die letzte Nennung des Namens Ivan Fedorovs erfolgte im August 1581, in der berühmten Ostroher Bibel. Nach dieser Zeit ist seine Beteiligung nicht mehr nachweisbar. Somit könnte die Änderung der „Druckereipolitik“ – statt Lehrbüchern und biblischen Texten zunehmend polemische Werke, als Sprache(n) neben Kirchenslavisch auch die „Prosta mova“ – mit seinem Weggang zusammenhängen.

Die oben gegebenen, nach chronologischen Gesichtspunkten geordneten Listen müssen im Hinblick auf die in Abschnitt 1 formulierten Fragen umgruppiert werden, und zwar zunächst nach zwei Kriterien: nach Originalwerken/Wiederabdrucken/Übersetzungen und nach Textsorten. Diese beiden Differenzierungskriterien erscheinen uns für die spätere sprachliche Untersuchung relevant.

Die Klassifikation nach einsprachigem Originalwerk, Wiederabdruck (d. h. ohne eigene texterschöpfende oder übersetzerische Leistung), einsprachiger Übersetzung (mit anschließend folgender Nennung der Quellsprache) und zweisprachigem Text, differenziert in zweisprachige Wiederabdrucke (ein wiederabgedruckter Text und dessen Übersetzung), zweisprachige Übersetzungen (ein übersetzer Text und dessen weitere Übersetzung) und zweisprachige Originalwerke (ein Originaltext und dessen Übersetzung) scheint nur auf den ersten Blick relativ einfach. Die für eine derartige Klassifikation grundlegende Suche nach Vorlagentexten erwies sich als äußerst kompliziert und so zeitraubend, dass sie für diesen Beitrag nicht geleistet werden konnte, daher ist die unten gegebene Systematisierung eine vorläufige und stützt sich zum Teil auf Vermutungen. Wie auch für die Klassifikation nach Textsorten (s. unten) gilt, dass häufig eine

und dieselbe Druckschrift bzw. Handschrift zu verschiedenen Kategorien gehört, etwa wenn ein Vorwort zweisprachig, der Haupttext selbst aber einsprachig ist oder das Vorwort ein Ostroher Originaltext ist, der Rest aber eine Übersetzung oder ein Wiederabdruck. Insgesamt ist festzustellen, dass viele dieser Texte aus mehreren Teilen sehr kunstvoll zusammengesetzt sind.

A. Originalwerke:

Vorwort zu 1; Vorwort zu 3; 4; 5; Vorworte und Nachwort (Letzteres in zwei Varianten) zu 6; 9; 10 außer dem 3. Teil (aber insgesamt eine gewisse Abhängigkeit von Maksim Grek und Starec Artemij); das erste Vorwort und das Nachwort zu 12; Vorwort zu 13; 14; 15 (zumindest der 1. Teil); Teile von 16 (zumindest der neunte und zehnte Teil, das Poslanie des Kostjantyn-Vasyl' von Ostroh und des Ivan Vyšens'kyj); Teile von 18 (zumindest die ersten beiden Vorworte und das Nachwort); Vorwort zu 20; Vorwort zu 21; 22; eventuell das Vorwort, sicher das Nachwort zu 23; Vorwort zu 24; Vorwort zu 25; mindestens das Vorwort zu 26; Vorwort zu 27; Vorwort zu 28.

In der Gruppe der Handschriften handelt es sich um a, d, Vorwort zu c.

B. Wiederabdruck mit leichten Überarbeitungen:

1 (laut Grasshoff – Simmons 1969: 11 zum großen Teil wie Lemberger Bukvar von 1574, nur zusätzlich der 50. Psalm. Die Übersetzung ist aber genauer als im Bukvar 1574, also handelt es sich eventuell um eine Überarbeitung des Bukvar 1574 nach griechischem Vorbild); 2 (wie Lemberg 1574 plus Text von Chrabr, der der altrussischen Überlieferung, wie sie Jagić darstellt, entspricht, vgl. Grasshoff – Simmons 1969: 16), ebenso 11, 17 (beide inhaltlich wie 2); wahrscheinlich die vier Časoslovy (19, 21, 27 und als Teil von 18); wahrscheinlich die drei Psalter (in 3, 6, 18). Sie müssten untereinander und mit älteren Handschriften und Drucken (z. B. Ivan Fedorovs Moskauer Časoslov von 1565, seinem Psalter mit Časoslov (Zabludovo 1579)) verglichen werden. Ebenso steht ein Vergleich des Neuen Testaments (3) mit dem Neuen Testament (Teil von 6) und mit älteren Übersetzungen ins Kirchenslavische aus. Der 3. Teil von 10 lehnt sich stark an Maxim Grek an. Mit großer Wahrscheinlichkeit wurden die kirchenslavischen Werke „Kniga o postničestvė“ (12) und der „Margarit“ (13) nicht neu übersetzt, sondern nach überarbeiteten älteren Vorlagen gedruckt. Auch der Oktoich (23), der Trebnik (25) und der Měsjaceslov (28) stellen wohl keine vollständigen Neuübersetzungen dar, auch wenn Myc'ko für den Oktoich eine Übersetzung des Kiprijan annimmt. Die Quellenlage bei 15 ist noch unklar.⁴⁸

C. Übersetzungen:

6 (zum Teil Übernahmen, zum Teil Neuübersetzung ins Ksl.); 7 (aus dem Griech. ins Ksl.); 8 (aus dem Griech. ins Ksl.); 16 (zumindest die sieben Sendschreiben von Meletij Pigas, da er an Kostjantyn-Vasyl' von Ostroh laut der Istorija ukrajins'koji kul'tury (2002: 546) auf Griechisch schrieb, aus dem Griech. ins Ksl.); 20 (aus dem Polnischen in die „Prosta mova“); 24 (aus dem Griech. in die „Prosta mova“). Unter den Handschriften sind das Syntagma des Gavriil Sever (e, aus dem Griech. in die „Prosta mova“); die Dioptra (f, aus dem Griech. ins Ksl.); alle Werke des Makarij Egipetskij (i, aus dem Griech. ins Ksl.); die Pčela (b, aus dem Griech., aber der Zusammenhang mit älteren Übersetzungen der Pčela ist

⁴⁸ Da alle in dieser Gruppe genannten Texte in Kirchenslavisch gedruckt bzw. verfasst sind, stehen sie nicht im Zentrum des Interesses des vorliegenden Beitrags.

bisher nicht geklärt); der Dialog des Meletij Pigas (c, aus dem Griech. ins Ksl.); die Besedy Ioanna Zlatousta (g und j, aus dem Griech. ins Ksl.), außerdem das Werk von Avukar ins Ksl. (h) und die Synaxarien (l, aus dem Griech. in die „Prosta mova“) übersetzt.

D. Zweisprachige Texte:

1 (Griech. und Ksl.); teilweise 3 (Griech. und Ksl.); teilweise 6 (Griech. und Ksl.); Vor- und Nachwort zu 23 (Ksl. und „Prosta mova“, wahrscheinlich Originalwerke); Vorwort zu 26 (Ksl. und „Prosta mova“, Originalwerk); 26 (Ksl. und „Prosta mova“), die Handschrift k (ksl. Sentenzen und neue Übersetzung in die „Prosta mova“).

Insgesamt bestehen, wie deutlich wird, aufgrund der unbefriedigenden Forschungslage große Unsicherheiten hinsichtlich der Einordnung der Texte. Lediglich die Originalwerke (Gruppe A) lassen sich zum jetzigen Zeitpunkt relativ sicher bestimmen.

Für die Textsortenklassifikation bietet sich für Ostroh folgende Einteilung an: Biblische Texte (Bibel, Evangelien, Psalter), liturgische Texte (Trebnik, Měšjaceslov, Časoslov, Oktoich), theologische Werke (vor allem Kirchenväter), polemische Werke und Schulbücher. Wie auch für die erste Klassifikation gilt, dass häufig ein und derselbe Text zu verschiedenen Typen gehört, etwa wenn Gebete der Kirchenväter in Schulbüchern enthalten sind.

A. Biblische Texte: 3; 4; 6; 18 (Psalter).

B. Liturgische Texte: z. T. 18 (Časoslov); 19; 21; 23; 25; 27; 28.

C. Kirchenväter und andere theologische Schriften: z. T. 1, 2; 12; 13; 26; f; g; i; j; k; l.

D. Polemische Werke: 7; 8; 9; 10; 14; 15; 16; 20; 24; a; c; d; e; h.

E. Schulbücher: 1; 2; 5; 11; 17; k. Die Časoslovy (19, 21, 27, Teil von 18) haben eine doppelte Funktion, ebenso wahrscheinlich das Neue Testament (3).

F. Rest: Ljament (22); Pčela (b).

Die in Zusammenhang mit unserem Thema wichtigste Differenzierung der Ostroher Werke, nämlich die nach der Sprache – Ukrainisch-Kirchenslavisch oder „Prosta mova“ – erfordert eine Abgrenzung zwischen diesen beiden Sprachen, die ausführlicher erst in Abschnitt 4 und 5 dargestellt ist.

Es gibt im gesamten in Ostroh entstandenen Opus, sei es gedruckt oder nicht, weder eine Äußerung über die Kriterien, nach denen bestimmt wurde, welcher Text übersetzt, welcher Text gedruckt wurde, noch über die Wahl oder die Bedeutung der Sprache, in der ein Text verfasst war⁴⁹. In dieser Hinsicht sind die metasprachlichen und metatranslatorischen Äußerungen von Kurbskij in den Vor- und Nachworten seiner Übersetzungen und die von Bolek (1983) und

⁴⁹ Smotryc'kyjs Äußerungen im Vorwort zu seinem Lehrevangelium, gedruckt 1616 in Jev'je, stehen unseres Erachtens bereits außerhalb der Ostroher Tradition.

Uspenskij (2002: 388ff.) gesammelten Äußerungen zur „Prosta mova“ deutlich präziser. Auch die Veröffentlichungen der wichtigsten „Nachfolgerin“ der Ostroher Druckerei, derjenigen bei der Kievo-Pečerskaja Lavra, weisen in ihren Vor- und Nachworten mehr Äußerungen über Sprache auf (vgl. Titov 1924).

4. Der Begriff der „Prosta mova“ und ihr Verwendungsbereich in Ostroh.

In Abschnitt 2 wurde bereits erwähnt, dass die Übersetzungszentren Ostroh und Myljanovyčy einen wolhynischen „Trend“ nicht aufgriffen, nämlich die vom Protestantismus beeinflusste Übertragung von Bibeltexten in die „Prosta mova“. Für den Moskauer Orthodoxen Ivan Fedorov und seine Nachfolger in der Ostroher Druckerei kam dieses Mittel zur Popularisierung der Orthodoxie offenbar nicht in Betracht, was mit der engen Beziehung zwischen der Bibel und ihrer Sprache, dem Ksl., in der orthodoxen Kirche zusammenhängt. Von den mit Ostroh im weiteren Sinne verbundenen Personen hat sich Ivan Vyšens'kyj zum Verhältnis Kirchenslavisch – „prostyj jazyk“ geäußert: „Evangelia i Apostola v cerkvi na liturgii prostym jazykom ne vyvoročajte. Po liturgii ž dlja zrozumenja ljudskogo popostu tolkuje i vykladajte“⁵⁰. Hieraus wird deutlich, dass klar zwischen der Predigt und den anderen Teilen des Gottesdienstes unterschieden wird⁵¹. Daraus darf aber nicht der Schluss gezogen werden, dass die Ostroher Bibel-, liturgischen und Kirchenvätertexte ausschließlich für den „offiziellen“ (liturgischen, kirchlichen) Gebrauch gedacht waren: Das Neue Testament mit Psalter (Nr. 3) ist seinem Format (8°) nach eindeutig für die private oder schulische Verwendung bestimmt. Auch der zweite Psalter (Nr. 18) weist dieses Format, übrigens das gängigste für Ostroher Drucke, auf. Der Časoslov von 1602 enthält den Hinweis, dass er „zur Unterrichtung der Kinder“ gedacht sei. Alle drei sind in Ukrainisch-Kirchenslavisch verfasst. Hier zeigt sich, dass nicht die

⁵⁰ Archiv Jugo-Zapadnoj Rossii, č. 2, t. 2, 1888: 210; Vyšens'kyj 1955: 23. – Vyšens'kyj, geboren in der Nähe von Lemberg in Sudova Vyšnja, lebte etwa von 1538/1550 bis 1621/1633. Er hielt sich zunächst am Hof von Konstantin-Vasyl' von Ostroh auf, ging in den 80er Jahren auf den Athos, wo er als Mönch und Asket lebte. 16 Traktate und Sendschreiben (poslanija) sind von ihm bekannt, zehn davon sind in der sogenannten „Knyžka“ vereint, ein Sendschreiben ist an Konstantin-Vasyl' von Ostroh gerichtet. In der „Knižica v desjati rozdělach“ (s. Abschnitt 3, Nr. 16) ist es in einer Kurzfassung veröffentlicht; das war der einzige Druck eines Werkes zu Lebzeiten von Vyšens'kyj. Er trat sowohl gegen die Jesuiten als auch gegen fortschrittliche Ideen in der ukrainischen Orthodoxie auf. Sein Standpunkt war der des Athos-Mönches und Asketen, des einfachen Menschen, dem es nur um die Errettung seiner Seele geht. – Eine ähnliche Ansicht hinsichtlich der Verteilung des Ksl. und der „Prosta mova“ vertraten auch die Uniaten, z. B. Kuncevyč (s. Bolek 1983: 30).

⁵¹ Wie Uspenskij (2002: 402ff.) zeigt, dringt die „Prosta mova“ später auch in andere Bereiche des Gottesdienstes vor.

Unterscheidung „für den Gebrauch im Gottesdienst bestimmt oder nicht“ für die Wahl der Sprache ausschlaggebend war, sondern die Textsorte wichtiger war als die Art der Verwendung (Funktion) des Textes. Dabei mag auch eine Rolle gespielt haben, dass es sich in Ostroh um eine Schule handelte, an der Kirchenslavisch gelehrt wurde. Eine zweite Vermutung, die schon mehrfach in Zusammenhang mit der Traditionalität der Ostroher Sprache geäußert wurde, geht davon aus, dass Ivan Fedorov zumindest für den biblisch-liturgischen Bereich (daher nicht bei der „Chronologija“) auf einem „reinen“ Kirchenslavisch in seiner Druckerei bestand – eine Haltung, die auch Kurbskij teilte⁵². Wenn wir uns aber die „klassischen“ liturgischen, biblischen und Kirchenvätertexte ansehen, die nach Ivan Fedorov in Ostroh bzw. Derman' gedruckt wurden, müssen wir feststellen, dass sie weiterhin in kirchenslavischer Sprache erschienen, dass also Fedorovs Doktrin weiter gültig blieb. Dies kann mit einiger Sicherheit als Reaktion auf Skargas bereits zitierte Behauptung, Latein und Griechisch seien die einzigen durch strenge grammatische Regeln in Zeit und Raum unveränderlichen Sprachen, weshalb nur sie für Religion und Wissenschaft geeignet seien, während alle anderen Sprachen – und hier bezieht er sich gerade auf das Kirchenslavische – ständigem Wandel unterworfen und ohne stabile Grammatik und Wortschatz seien, gewertet werden⁵³. Überraschend ist hingegen, dass auch manche polemische Werke (Nr. 7, 8, 10, 16) in Kirchenslavisch erschienen.

Was ist nun die „Prosta mova“, und wie lässt sie sich vom Ukrainisch-Kirchenslavischen abgrenzen? Es ist einfacher, mit der Charakterisierung des Letzteren zu beginnen.

Das Ukrainisch-Kirchenslavische der 2. Hälfte des 16. und des frühen 17. Jh. ist, in Verwendung der von Coseriu eingeführten Terminologie, ein diatopisch und diaphasisch differenziertes Kirchenslavisch. Geographisch handelt es sich um die ukrainisch besiedelten Gebiete des Großfürstentums Litauen und Polens, chronologisch um Spätkirchenslavisch, wenn man sich der Begrifflichkeit von Mathiesen (1984, 47) bedient, der das Spätkirchenslavische (Late Church Slavonic) auf das 16. und 17. Jh. datiert; folgt man hingegen Tolstoj (1961: 66) bzw. Trunte (1998: XIII), handelt es sich um spätes Mittelkirchensla-

⁵² Jakobson (1955: 35f) schreibt den „Moskauern“ – gemeint sind Ivan Fedorov und Andrej Kurbskij – eine „passion for pure and correct Church Slavonic“ zu, die bei den Ukrainern auf ein positives Echo stieß. „The tendency of earlier decades to vernacularize the language of church literature in Byelorussia and in the Ukraine [...] had been defeated by the contempt of Catholic propaganda for the claims of vulgar speech to play a role in ecclesia“ (ebenda, S. 33).

⁵³ Diese in seiner Schrift „O jedności kościoła Bożego“ geäußerte Ansicht dürfte auch einer der wichtigsten Auslöser für die Gründung der Akademie gewesen sein.

visch, da für beide das Neukirchenslavische mit Smotryc'kyjs Grammatik von 1619 beginnt. Die Situation in der Ukraine legt nahe, zwei in der Fachliteratur vorgeschlagene Modelle des Kirchenslavischen, das „Schichtenmodell“ von Tolstoj, bestehend aus einem hierarchisch angeordneten, gattungsdifferenzierten Schrifttum mit einem von oben nach unten abnehmenden Anteil an Kirchenslavisch und einem zunehmenden Anteil an Volkssprachlichem (Tolstoj 1961: 54) und das dichotomische Modell (u. a. Picchio 1980), in dem einem relativ starren, unveränderlichen „hohen“ Kirchenslavisch (bei Picchio „Church Slavonic“) auf der Ebene der „zweiten Schriftsprache“ (einer der Volkssprache näher stehenden, dennoch supranationalen Schriftsprache, bei Picchio (1980: 22) „Orthodox Slavonic“, bei Mathiesen (1984: 47) „Hybrid Slavonic or Literary Slavonic“) ein Kirchenslavisch mit einer im Laufe der Zeit zunehmenden Zahl von Regionalismen entspricht, zu überdenken. Beiden Modellen ist gemeinsam, dass sie von einer einheitlichen, im Wesentlichen unveränderten Standard- und Literatursprache Kirchenslavisch (Church Slavonic) ausgehen. Entsprechend Picchio und Mathiesen hätte es auf einer zweiten Ebene eine kirchenslavisch beeinflusste weitere Schriftsprache geben müssen; in der Ukraine war aber der ksl. Einfluss auf die zweite Schriftsprache, die „Prosta mova“, auffallend schwach und beschränkte sich auf das, was infolge der theologischen Thematik unvermeidbar war. Nun stellt sich die Frage, ob auch die Situation des ukrainischen Kirchenslavischen in der uns interessierenden Periode und Region – etwa im Vergleich zum Russisch-Kirchenslavischen – eine außergewöhnliche war, weil die Position der „zweiten Schriftsprache“ nicht von einem mehr oder weniger stark regional gefärbten Kirchenslavisch, sondern einer Sprache eingenommen wurde, die wesentlich von einer „modernen“ slavischen Sprache – dem Polnischen – geprägt war. Entgegen der Sprachensituation in anderen Gebieten der Orthodoxie war der Abstand zwischen dem „hohen“ Kirchenslavischen und der zweiten Schriftsprache so groß, dass, wie die Existenz zweisprachiger Texte und Wörterbücher (die „Leksyc“ Zyzanijs und das „Leksikon“ Beryndas) zeigt, Übersetzungen zwischen beiden notwendig waren, es sich also nicht um eine diglossische Sprachsituation im Sinne Fergusons, sondern um zwei Sprachen handelte⁵⁴. Man könnte nun vermuten, dass diese Situation auch das „hohe“ Kirchenslavisch be-

⁵⁴ Laut Uspenskij (2002: 397ff., 474 und passim) ist die Existenz zweisprachiger Texte und Wörterbücher ein Hinweis auf Bilingu(al)ismus, der in der sogenannten „Jugozapadnaja Rus“ schon ab der Mitte des 16. Jh., im russischen Kernland ab der Mitte des 17. Jh. die Diglossiesituation beendete. Allerdings setzt diese Sichtweise voraus, dass der Begriff Diglossie in der ursprünglich von Ferguson intendierten Weise (Koexistenz zweier Varietäten) verstanden wird und nicht, wie seit Fishman üblich, auch auf bilinguale Sprechergemeinschaften angewandt wird, in denen beide Sprachen funktional differenziert sind.

einflusste, das für Veränderungen der Norm deshalb zugänglicher gewesen wäre als in anderen orthodoxen Gebieten, weil das „Korrektiv“ der zweiten ksl. Literatursprache (Orthodox Slavonic) fehlte. Es wird sich zeigen, ob es zutreffend ist, das Ostroher Kirchenslavisch einfach als Produkt zentripetaler Kräfte, die sich mit zentrifugalen Kräften abwechseln (Tolstoj 1961: 60), oder einer Periode strenger Normbeachtung, die mit solchen des Normenverlusts alternieren (Tolstoj 1963: 232, Picchio 1980: 26), zu betrachten. Die Kodifizierung des Kirchenslavischen durch Smotryč'kyj könnte – neben dem Wunsch, dem Lateinischen etwas Gleich- oder sogar Höherwertiges entgegenzusetzen – noch den zweiten Grund gehabt haben, dass sich das Ksl. in der „Jugozapadnaja Rus“ mit seinen verschiedenen Zentren weiter von der aksl. Norm entfernt hatte als in anderen orthodoxen Regionen, obwohl der Buchdruck und vor allem das Erscheinen der Ostroher Bibel (1581) die Etablierung und gute Diffusion der Normen erlaubt hätten.

Es gibt keine Darstellung der Entwicklung des Kirchenslavischen auf dem Gebiet der heutigen Ukraine, vielmehr wurde das Ukrainisch-Kirchenslavische bisher vor allem als Quelle für die Suche nach frühen ukrainischen Einsprengeln und damit als Quelle für die Geschichte des Ukrainischen herangezogen. In der Fachliteratur⁵⁵ werden – neben Merkmalen, die das Ostslavische insgesamt betreffen, wie Entnasalierung (und entsprechende Schwankungen in der Schreibung zwischen *ę* und *ja*, *ϕ* und *υ*), Schwund der reduzierten Vokale bzw. ihre Auffüllung zu *e* und *o*, Polnoglasié, Dental-Palatalisierungsergebnisse *ž*, *č*, Anlautmetathese zu *ro-*, *lo-*, anlautendem *o-* statt *e-* (selbst unter den von Jakobson formulierten Bedingungen nur in seltenen Fällen), *ѡr*, *ѡr*, *ѡl*, *ѡl* bzw. deren aufgefüllte Varianten anstelle von ksl. *rb*, *lb*, *rb*, *lb*, Erhärtung der Zischlaute *š*, *ž*, weiche Endung in der 3. Person – folgende, für das 16. Jh. charakteristische Merkmale des Ukrainischen in Urkunden genannt:

- der Wechsel von *i* und *ě*, und zwar in beide Richtungen: *i* statt *ě* und (hyperkorrektes) *ě* statt *i*;
- *i* statt *e*, *o* in neu geschlossenen Silben,
- der Zusammenfall von *y* und *i* in *i*,
- Ausfall des anlautenden *i-*,
- *ri*, *li* statt *rb*, *rb*, *lb*, *lb*,
- Velarisierung des *r'*,
- das Alternieren von *u* und *w* in bestimmten Positionen (*w* statt *u* nach Vokal und vor Konsonant sowie zwischen Vokalen; *u* statt *w* zwischen Konsonanten, beides auch über Wortgrenzen hinweg), vor allem bei der Präposition *vb*,

⁵⁵ Vgl. Plijušć 1971: 135–214, Bilodid 1958: 46ff., Nimčuk 2001. Am differenziertesten sind die von Freidhof 1972 anhand der Ostroher Bibel gewonnenen Merkmale.

- das Alternieren von *i* und *j* (*j* statt *i* nach Vokal und vor Konsonant),
- das Alternieren von *f* und *chv*,
- Konsonantenvereinfachung (*zdn* > *zn*, *str* > *sr* u. ä.),
- Erhärtung auch der Zischlaute *č*, *št*,
- Schreibung <kg> für *g*, da <g> zu *h* geworden ist,
- Konsonantenverdoppelung bei Wörtern des Typs *znannja*,
- 3. Ps. Sg. der *e*-Konjugation ohne *-tb* (*nese*),
- 1. Pl. auf *-mo* (*nesemo*),
- *-u* im Gen. Sg. m,
- *-ovi* im Dat. Sg. m,
- Einführung des Futurs des Typs *pisatimu*,
- Pronomina *chto*, *što*,
- Pronomen *toj*: *tymi* statt *těmi* usw.

Mit vereinzelt derartigen ukrainischen Neuerungen ist auch im Ukrainisch-Kirchenslavischen der uns interessierenden Periode zu rechnen; doch scheinen sich alle Autoren darin einig zu sein, dass Ukrainisch-Kirchenslavisch sich gegenüber dem älteren Ostslavisch-Kirchenslavischen der Kiewer Rus' ausschließlich durch phonetisch-phonologische und orthographische Abweichungen⁵⁶ unterscheidet, wobei noch die Wirkung des Zweiten südslavischen Einflusses zu berücksichtigen ist, der in der „Jugozapadnaja Rus“ eine längere Wirkung entfaltete als in Moskau. Freidhof (1972: 65–81, 126, 143f., 168) hat festgestellt, dass die von ihm untersuchten Teile der Ostroher Bibel sporadisch eine Reihe ostslavischer Neuerungen enthalten (Auffüllung der reduzierten Vokale, **kr*' und **tj* > *č*, **dj* > *ž*, Erhärtung von *š*, *ž*, auch *c* wie im Russischen, usw.) sowie auch phonetische Ukrainismen aufweisen (velare Vokale nach *č* möglich; Schwankung *u/v* bei der Präposition *vъ*, Verwechslung *f/chv*, Velarisierung des *r*', seltener Zusammenfall von *y* und *i*, Verwechslung *ě/i*, Ausfall des anlautenden *i*-, Vereinfachung von Konsonantengruppen), aber praktisch keine morphologischen und syntaktischen Ukrainismen, lediglich vier lexikalische (die Präposition *prezъ*⁵⁷, außerdem *vaga* (*vaha*), *gaj* (*haj*) und *radnyj*) aufweisen.

Das würde umgekehrt bedeuten, dass man, sobald lexikalische, morphologische und syntaktische Abweichungen auftreten, von einem Text in „Prosta mova“ auszugehen hätte. Dieser Ansicht scheint Bykova (1972: 24f.) zu sein, wenn sie schreibt, dass die „Knjižica v šesti roždělach“ in „ukrainischer Sprache“ verfasst sei; andere (z. B. Isajevyč 1981: 9) sprechen von einem kirchenslavi-

⁵⁶ Auch Mathiesen (1984: 46) ist der Ansicht, dass „[...] the orthoepy and orthography of Church Slavonic have changed much more drastically than have its grammar and lexicon during the eleven hundred years of its existence [...]“

⁵⁷ Uspenskij (2002: 312) sieht das Auftreten der Präposition *prezъ* allerdings als allgemeine Folge des Zweiten südslavischen Einflusses an.

schen Werk⁵⁸. Tatsächlich, so zeigt eine Analyse, haben wir es hier mit einem ksl. Text mit unüblich hoher Anzahl von „Prosta mova“-Elementen zu tun, besonders im ersten Teil. Ab dem zweiten Teil nehmen sie deutlich ab. Solche Elemente, die ansonsten in den ksl. Ostroher Texten nicht auftreten, sind z. B. die Präposition *meži*, die Konjunktion *esli* (neben *ašte*), *što* neben *čto*, das Präfix *roz-* (*zrozuměti*), das Modalverb *musěti*, das Verb *moviti* neben *glagolati* und *rešti*, das Adjektiv *inšij*, *tolko* neben *tokmo*, relativisches *kotoryj* neben *iže*, demonstrativisches *toj* neben *sej*, das Adv.-Ptz. auf *-či*. Kein anderer gedruckter Ostroher Text zeigt eine so weitgehende Vermischung der beiden Schriftsprachen. Zur Frage, ob er trotzdem zu den ksl. Texten zu rechnen ist, s. Abschnitt 6.

In Abschnitt 5 wird gezeigt, dass eine rein auf phonologischen Merkmalen basierende Charakterisierung des Ukrainisch-Kirchenslavischen nicht der Realität der betreffenden Zeit und des betreffenden Raumes (Ostroh) entspricht. Im Usus der Schreiber Ostroher ukrainisch-kirchenslavischer und zweisprachiger (ukrainisch-kirchenslavischer und paralleler „Prosta mova“-) Texte entfernt sich das Ukrainisch-Kirchenslavische zwischen 1581, dem Erscheinungsdatum der Ostroher Bibel, und dem Beginn des 17. Jh. bereits vom Standard der Ostroher Bibel. Die Smotryc’kyj-Grammatik wollte ganz offensichtlich archaisierend und normierend sein, wo eine strenge Norm vorher nicht existierte; laut Mathiesen (1984: 63) beabsichtigte Smotryc’kyj sogar, alle Varietäten des Kirchenslavischen zu einer einzigen zusammenzuführen. –

Eine Definition der „Prosta mova“ hat kürzlich Michael Moser (2002: 221) geliefert:

Простая мова представляет собой литературно обработанную, надрегиональную разновидность белорусского и украинского языков среднего периода, возникшую на основе общего «русского» (= украинско-белорусского) делового языка, которая, даже обнаруживая некоторые черты народного украинского и белорусского языков, испытывала настолько сильное влияние со стороны польского языка и польских текстовых образцов, что исследователи часто оспаривали саму ее «белорусскость» и «украинскость».

Diese Definition kann in zweifacher Hinsicht ergänzt werden: Zum einen ist eine mögliche Entwicklung der „Prosta mova“ von ihrem ersten Auftreten in der Mitte des 16. Jh. bis zu ihrem Verschwinden Ende des 17. Jh. zu berücksich-

⁵⁸ Falsch ist hingegen die Behauptung, die ostslavische (kyrillisch verschriftete) Version der „Apokrisis“ sei in kirchenslavischer Sprache verfasst (Encyklopedija 1997: 19). Tatsächlich handelt es sich um eine lexikalisch nahezu vollständig polnische, grammatisch aber ostslavische „Übersetzung“ aus dem Polnischen, d. h. um eine für Übersetzungen aus dem Polnischen für diese Zeit typische „Prosta mova“.

tigen. Es ist unwahrscheinlich, dass eine Misch-Schriftsprache wie die „Prosta mova“ nicht vom Wandel ihres gesellschaftlichen Umfelds berührt wurde. Genau wie bei der Kanzleisprache ist eine stetige Zunahme des polnischen Sprachanteils – ohne vorläufig etwas über sein Gewicht gegenüber dem Ukrainischen, Weißrussischen und Kirchenslavischen sagen zu können – zu vermuten. Zum zweiten – und dies scheint uns noch wichtiger und für die unterschiedlichen Ausprägungen der „Prosta mova“ viel relevanter – differenziert die obige Definition nicht zwischen der „Prosta mova“ in Originalwerken und Übersetzungen, wobei bei Letzteren auch noch die Quellsprachen zu unterscheiden wären. Darüber hinaus gibt es sicher individuelle Unterschiede zwischen „Prosta mova“-Texten, in Abhängigkeit von den Sprachkenntnissen und dem Bildungsstand des Autors/Übersetzers.

Ein starker polnischer Einfluss liegt ohne Zweifel bei den durch den Protestantismus angeregten Bibelübersetzungen der zweiten Hälfte des 16. Jh. aus dem Polnischen vor. So ist z. B. die Nehalevs'kyj-Übersetzung äußerst eng an die polnische Vorlage angelehnt; ein vergleichbares Beispiel aus dem Ostroher Umfeld wäre die „Apokrisis“-Übersetzung in die „Prosta mova“ (vgl. Abschnitt 3, Nr. 20)⁵⁹. Da außer dem Peresopnyc'ke Jevanhelije, das ebenfalls eine westslavische Quelle mitberücksichtigt, nur Fragmente von „Prosta mova“-Texten ediert sind, sollte man zur Abrundung des Bildes auch die Übersetzungen aus dem Griechischen (z. B. das „Syntagmaton“), aus dem Kirchenslavischen (vgl. Abschnitt 5) und vor allem die Originalwerke in „Prosta mova“ stärker heranziehen. Neben dem bereits erwähnten Transfer der „Prosta mova“ von theologischen Werken auf die Polemik – und zwar nicht erst nach der Union von Brest, wie Bolek (1983: 31) meint – besteht die zweite für unsere Themenstellung relevante Leistung Ostrohs in der Lösung der „Prosta mova“ vom Polnischen als Vorlagesprache, d. h. dem verstärkten Einsatz auch für Übersetzungen aus dem Griechischen und Kirchenslavischen sowie der Verwendung als Originalsprache.

Die „Prosta mova“ ist das Produkt eines komplexen Sprachkontakts, bei dem das Polnische (und durch seine Vermittlung viel Deutsches und Lateinisches) in der Ukraine auf eine funktional differenzierte sprachliche Landschaft traf: auf das Ukrainisch-Kirchenslavische, die ukrainisch-weißrussische Kanzleisprache des Großfürstentums Litauen und die mittelukrainische Volkssprache. In der Kanzleisprache waren die weißrussischen Elemente infolge des Aufstiegs

⁵⁹ Shevelov (1979: 574) ist sogar der Ansicht, die „Prosta mova“-Fassung sei „to a great extent a transliteration into Cyrillic of the Polish original“. Umso interessanter sind die Abweichungen in der Lexik, die sowohl Auto- als auch Synsemantika betreffen.

der ukrainischen Städte und des sich daraus ergebenden erhöhten Bedarfs an der Verwendung dieser Sprache bereits zurückgetreten (Shevelov 1979: 566f.). Es handelt sich bei der „Prosta mova“ um ein Amalgam aus Ukrainisch, Weißrussisch und – je nach Textsorte in unterschiedlichem Ausmaß – Kirchenslavisch, über das sich als Folge der doppelten Dominanz des Polnischen – der politisch-administrativ-kulturellen und derjenigen als häufigste Quellsprache für Übersetzungen – ein starkes polnisches Superstrat legte. Es ist zu vermuten, dass dieses Superstrat trotz des zunehmenden gesellschaftlich-politischen Gewichts des Polnischen in den Übersetzungen aus anderen Sprachen und in den Originalwerken weniger Bedeutung hatte als in den Übersetzungen aus dem Polnischen, auch wenn es lexikalisch und syntaktisch stark präsent bleibt.

Die Gründe, die dafür ausschlaggebend waren, überhaupt eine zweite Schriftsprache, die „Prosta mova“, manchmal auch als „mova rus'ka“ (vgl. Anm. 9) bezeichnet, auf ukrainischem Boden einzuführen, gehen aus den von Bolek (1983) gesammelten Urteilen über die „Prosta mova“ hervor. Neben dem bereits mehrfach erwähnten Einfluss des europäischen Protestantismus, der Bibelübersetzungen in die Volkssprache forderte, lagen sie zum einen in der Unverständlichkeit des Kirchenslavischen⁶⁰ nicht nur für einfache Leute, sondern z. T. auch für Kleriker, zum anderen in der Unkenntnis der lateinischen Schrift, weniger des Polnischen im Großfürstentum Litauen⁶¹. Uspenskij (2002: 388, 394) nennt zwei Gründe für die Entstehung des „südwestrussischen“ Bilingualismus: den Transfer des polnischen Bilingualismus-Modells (Latein – Polnisch) auf die Ukraine und den Zweiten südslavischen Einfluss, der eine Archaisierung des Ksl. bewirkte und den Aufstieg der aus der litauischen Kanzleisprache entstandenen „Prosta mova“ zur Literatursprache förderte. Cjapinski fügte ein weiteres Motiv für die Verwendung der „Prosta mova“ hinzu: Er wolle die Kenntnis und Wertschätzung der Muttersprache heben, die vom Polnischen bedroht sei, so dass sich manche schon ihres Gebrauchs schämten (vgl. Martel 1938: 208). Das sich in diesen Worten ausdrückende sprachliche Bewusstsein, das sich mit einer sprachpolitischen Strategie verknüpft, stellt eine Ausnahme dar. Bei anderen Autoren/Übersetzern ist die Sicht der „Prosta mova“ wohl eher die einer Notlösung, so wahrscheinlich im Vorwort Smotryc'kyjs zum Učytel'noe jevanhelije 1616, der den „ruskij jazyk“ „podléjšij und prostějšij“ nennt (vgl. aber die völlig

⁶⁰ Belege finden sich im Vorwort zum Peresopnyč'ke Jevanhelije, zum Nehalevs'kyj-Evangelium, zum Cjapinski-Evangelium und zu Smotryc'kyjs Lehrvangelium von 1616, auch im Vorwort zum Učytel'noe jevanhelije 1568 von Chodkevyč, das dennoch aus Angst vor Übersetzungsfehlern in ksl. Sprache verfasst ist (Bolek 1983: 30).

⁶¹ Dies geht aus dem Vorwort zum Nehalevs'kyj-Evangelium hervor (Bolek 1983: 29).

andere Bewertung dieses Vorwortes bei Uspenskij 2002: 400). Ihre endgültige Aufwertung erfährt sie im Laufe des 17. Jh. (insbesondere bei Petro Mohyla und Ioanikij Haljatovs'kyj), paradoxerweise schon etwas früher (spätestens ab 1585) bei den Jesuiten, die die gedruckte „rus'ka mova“ und deren Unterrichtung (in Wilna und Poloc'k) zur Propagierung des Katholizismus einsetzten (Bolek 1983: 32).

Eine Frage, die sich aus der von den Zeitgenossen mehrfach erwähnten Verständlichkeit der „Prosta mova“ für alle Gesellschaftsschichten ergibt, lautet: War die „Prosta mova“ mit der sogenannten Volkssprache identisch? Dieser Frage geht Moser (2002: 237ff.) nach und kommt in Anlehnung an Uspenskij (2002: 388ff.) zu dem Schluss, dass die „Prosta mova“ eine Art Idealsprache des ukrainischen und weißrussischen Adels als Gegengewicht zum Polnischen des polnischen Adels war, in manchen Schulen schon ab 1568 eine gewisse Rolle (zunächst aber nicht als Unterrichtsfach) spielte, im 17. Jh. sogar in Schulen unterrichtet und dabei wohl auch mündlich gebraucht wurde, bei der Predigt und bestimmten kirchlichen Ritualen, zudem auch in offiziellen Reden Verwendung fand und daher eine gewisse eingeschränkte Mündlichkeit besaß. Um diese Aussage zu untermauern, könnte man noch die zahlreichen, auch privaten Briefe berücksichtigen, die z. B. in den Akty 1863 und 1851, in *Peršodrukar* 1975, im Archiv Jugo-zapadnoj Rossii usw. abgedruckt sind. Auch die von der tatsächlichen Aussprache abweichende Orthographie und die komplizierte Syntax der „Prosta mova“ mit ihrer Vorliebe für Adverbialpartizipien sprechen gegen eine Identität mit der Volkssprache, wie Uspenskij (2002: 389) zu Recht feststellt. Allerdings ist ihre syntaktische Komplexität von anderer Art als die kirchenslavische (s. unten).

Eine tentative sprachliche Klassifikation der mit Ostroh verbundenen Texte in ukrainisch-kirchenslavische und „Prosta mova“-Werke sieht folgendermaßen aus:

A. Texte in ukrainisch-kirchenslavischer Sprache:

1, 2, 3, 4, 5 (ksl. Anteil), 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 21, 23 (einschl. der ksl. Fassung des zweisprachigen Vor- und Nachworts), 25, 26 (der ksl. Teil dieses zweisprachigen Werkes), 27, 28; b, f, g, h, i, j, k (der ksl. Teil dieses zweisprachigen Werkes).

B. Texte in „Prosta mova“:

5 („Prosta mova“-Anteil), 9, 15, 20, 22, die „Prosta mova“-Fassung des zweisprachigen Vor- und Nachworts zu 23, 24, Vorwort zu 25, 26 (der „Prosta mova“-Teil dieses zweisprachigen Werkes); a, c, d, e, k (der „Prosta mova“-Teil dieses zweisprachigen Werkes), l.

Wenn man diese Klassifikation mit der zweiten in Abschnitt 3 gegebenen vergleicht, fällt die Korrelation zwischen Sprache und Textsorten auf. Zum Schulgebrauch bestimmte Texte sind in Ukrainisch-Kirchenslavisch verfasst (mit Ausnahme der „Chronologija“ und der zweisprachigen „Lek'cii“, die aber beide Ksl. und „Prosta mova“ vereinen), ebenso wie Kirchenväter-, biblische und liturgische Texte (Ausnahme: die späte HS I in „Prosta mova“). Die einzige Ostroher Textsorte, die überwiegend⁶² in „Prosta mova“ geschrieben ist, sind die polemischen Werke (außer den beiden nicht zweifelsfrei Ostroh zuzuordnenden Texten Nr. 7 und 8 sowie den Nr. 10 und 16 in ksl. Sprache). Vor- und Nachworte zu biblischen, liturgischen und Kirchenvätertexten sind in der Regel in Kirchenslavisch verfasst, können aber auch in Kirchenslavisch und „Prosta mova“ geschrieben sein. Ebenso besteht eine gewisse, deutlich schwächere Korrelation zwischen der Sprache eines Textes und der Unterteilung in Originalwerk/Übersetzung/Wiederabdruck, da die „Prosta mova“ nur für Originalwerke und Übersetzungen in Betracht kommt.

Im Folgenden wird die Untersuchung, deren Leitfragen in Abschnitt 1 formuliert wurden, auf die zweisprachigen (ksl. – „Prosta mova“) Ostroher Texte eingeschränkt, da diese Texte am klarsten den Stand des Kirchenslavischen und der „Prosta mova“ in Ostroh widerspiegeln⁶³. Bei Texten, die zuerst in kirchenslavischer Sprache verfasst und dann in die „Prosta mova“ übersetzt wurden, ist zu erwarten, dass der zweite Text zugleich kontrastierend vor dem kirchenslavischen Hintergrund, von dem er sich abheben will, jedoch, wie es bei Übersetzungen immer wieder geschieht, diesen auch unbewusst imitierend geschaffen wurde. Die Ergebnisse sollten in einem späteren Schritt mit den Analysen von aus dem Griechischen und Polnischen übersetzten „Prosta mova“-Texten und „Prosta mova“-Originaltexten verglichen werden, was aber im vorliegenden Beitrag noch nicht geleistet wird.

5. Die zweisprachigen (ksl. – ukrainischen) Ostroher Texte. Von besonderem Interesse für die Erforschung der Sprachkompetenz und des Sprachbewusstseins der Ostroher Gruppe sind die kirchenslavisch-ukrainischen Paralleltexte. Sie zeugen davon, dass sich die Verfasser einerseits der wachsenden Unverständ-

⁶² Im Vorfeld der Brester Union gab es also durchaus griechische, ins Ksl. übersetzte Texte sowie ksl. polemische Originalwerke. Auch nach der Brester Union wurden polemische Werke auf Griechisch verfasst, die dann allerdings in die „Prosta mova“ übersetzt wurden.

⁶³ Mit diesem Vorgehen wird für einen regional begrenzten Raum und einen zeitlich genau definierten Abschnitt die Forderung von Garzaniti (1999: 169, zitiert bei Moser 2002: 223, Fn. 4) nach einer systematischen Beschreibung der „Prosta mova“ im Vergleich zum Kirchenslavischen derselben Periode (und, wie ich hinzuffüge, desselben Raumes) erfüllt.

lichkeit des Kirchenslavischen bewusst waren, andererseits ein Vor- oder Nachwort bzw. eine Übersetzung allein in „Prosta mova“ bei manchen Texten nicht für angebracht hielten. Ein weiterer Grund für die Produktion zweisprachiger Texte bestand im Unterrichtszweck: Kirchenslavische Kurztexte wurden mit einer Übersetzung in die „Prosta mova“ versehen. Somit unterscheiden sich diese zwei Arten von zweisprachigen Texten auch äußerlich: Im ersten Fall stehen sich der kirchenslavische und der „Prosta mova“-Text auf zwei Seiten gegenüber, wobei sorgfältig darauf geachtet wird (z. B. durch Vergrößerung der Absätze), dass sich beide Seiten inhaltlich genau entsprechen, im zweiten Fall umfassen die kirchenslavischen Zitate nur wenige Zeilen und werden direkt von der Übersetzung in die „Prosta mova“ gefolgt. Beim ersten der unten genannten Texte handelt es sich insofern um einen Sonderfall, als der kirchenslavische und der „Prosta mova“-Text in zwei verschiedenen Druckwerken (Nr. 16 und Nr. 20) veröffentlicht wurden.

In Ostroh entstanden wenigstens sechs derartige zweisprachige Texte. Sie sind insgesamt nicht allzu umfangreich, bestehen sie doch zur Hälfte aus Vor- und Nachworten. Im Einzelnen handelt es sich um

- das Sendschreiben des Meletij Pigas an Kostjantyn-Vasyl' von Ostroh aus dem Jahr 1596 (47 Seiten zu 21 Zeilen umfasst der kirchenslavische Text in Nr. 16, ff. 64a–87a, 15 Seiten der „Prosta mova“-Text in Nr. 20, ff. 185a–192a),
- das Vorwort zum kirchenslavischen Oktoich 1604 (22 Seiten zu durchschnittlich 35 Zeilen, d. h. je 11 einander gegenübergestellte Seiten in kirchenslavischer Sprache und in „Prosta mova“),
- das Nachwort zum Oktoich 1604 von Dem'jan Nalyvajko,
- das Vorwort zum Lëkarstvo 1607 von Dem'jan Nalyvajko,
- das „Lëkarstvo“ eines unbekanntenen Übersetzers von 1607,
- die „Lek'cii“ von (Dem'jan?) Nalyvajko aus dem 1. Viertel des 17. Jh., wahrscheinlich um 1607 (21 Seiten à 16 Zeilen).

Dabei besteht die größte Innovation darin, dass das „Lëkarstvo“, das immerhin im Wesentlichen aus Texten des Ioann Zlatoust besteht, auch in die „Prosta mova“ übersetzt und gedruckt wurde; auch die „Lek'cii“ bestehen aus Kirchenvätersentenzen mit anschließender Übersetzung in die „Prosta mova“. Dies sind die einzigen Ostroher Kirchenvätertexte, die in „Prosta mova“ erschienen sind.

Von Dem'jan Nalyvajko⁶⁴, den Isajevyč (1981: 16) als den Leiter der Druckerei für die Zeit ihrer Tätigkeit in Derman' ansieht, sind folgende drei weiteren, einsprachigen „Prosta mova“-Texte bekannt: das „Ljament“ (laut Isajevyč

⁶⁴ Zur Biographie s. Anm. 37.

1981: 16, der allerdings nur auf Grund einer inhaltlichen Parallele, der Erwähnung des Todes von Aleksandr Konstantinovič von Ostroh im namentlich gekennzeichneten Nachwort zum Oktoich, auf die Autorschaft Nalyvajkos schließt), das Vorwort zum Brief des Meletij Pigas an Ipatij Potij (gezeichnet „damian“), das Vorwort zum Trebnik von 1606. Um die Autorschaft Nalyvajkos für die „Lek'cii“ und das „Lëkarstvo“ zu überprüfen, müssten diese Texte mit herangezogen werden. Denn da erstere nur mit dem Nachnamen gekennzeichnet sind, ansonsten aber immer lediglich der Vorname (Damian) aufscheint, ist die Autorschaft für die „Lek'cii“ nicht so klar bewiesen, wie dies gerne behauptet wird⁶⁵. Auch die Frage, ob Dem'jan Nalyvajko auch der Autor des gesamten „Lëkarstvo“ ist oder nur das Vorwort verfasst hat, wird in der Literatur immer wieder gestellt. Die Antwort muss einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben.

Im Folgenden wird die Grammatik und die Lexik von drei zweisprachigen Texten (dem ersten, zweiten und sechsten in obiger Liste) jeweils kontrastiv dargestellt. In allen Fällen ist davon auszugehen, dass der „Prosta mova“-Text aus dem Kirchenslavischen übersetzt wurde und nicht umgekehrt. Das bedeutet, dass einzelne archaische kirchenslavische Elemente in den „Prosta mova“-Texten nicht auszuschließen sind. Umso auffälliger ist in allen beschriebenen Texten die grammatische und lexikalische Selbständigkeit und Unabhängigkeit des „Prosta mova“-Texts von der Vorlage. An diesen etwa 27–40 Jahre nach der Union von Lublin, die der sprachlichen Polonisierung der Ukraine erheblichen Vorschub leistete, gedruckten bzw. entstandenen Texten soll überprüft werden, wie sich das Ostroher Kirchenslavisch und die „Prosta mova“ – auch in Bezug zum Polnischen – zueinander verhalten.

5.1. Das Sendschreiben des Meletij Pigas an Kostjantyn-Vasyl' von Ostroh stellt einen recht kuriosen Fall dar, da folgende Quellenlage vorliegt: Das Original ist griechisch und wurde zunächst ins Kirchenslavische (abgedruckt in der „Knizica v desjati roždělach“ von 1598) übersetzt. Aus dem Kirchenslavischen wurde der Text dann in die „Prosta mova“ übertragen. Der ksl. Brief ist auf den 1. August 1596 datiert, die „Prosta mova“-Fassung auf den 30. August 1596. Die Aufnahme in die Apokrisis und damit die Übersetzung ins Polnische erfolgte 1597. Dann wurde die polnische Apokrisis in

⁶⁵ So schreibt Koperžinskij (1928: 381): „Ne podležit somneniju, čto „ierej Nalyvajko“ est' niko inoj, kak dovol'no izvestnyj Ostrožskij dejatel' Demian Nalyvajko.“ Koperžinskij sieht Nalyvajko auch als Redakteur folgender Werke: Nr. 23–28, eventuell auch Nr. 21, sowie HS c (vgl. Abschnitt 3).

die „Prosta mova“ übersetzt, wobei dieser Brief aber nicht aus dem Polnischen übertragen, sondern die bereits vorhandene „Prosta mova“-Fassung vom 30. August 1596 verwendet wurde. Aufgrund einiger Übereinstimmungen zwischen der „Prosta mova“-Fassung und der polnischen kann man vermuten, dass Letztere den „Prosta mova“-Text zumindest mitverwendet hat⁶⁶. Ob der polnische Text darüber hinaus auch das Griechische und das Kirchenslavische berücksichtigt, wurde bisher nicht untersucht.

5.1.1. Phonetik/Phonologie/Orthographie⁶⁷

a) Im UK dominiert Liquidametathese (*glava*, *-vrat*-, *strana*, *oblako*, *zlatyj*, *vlast'*, *gradb* usw.), nur ein einziges Mal schleicht sich *golova* ein. Die PM zeigt nicht immer konsequent die Polnoglasielendung, sondern manchmal auch die südslavische (*oboloko*, *golova*, *storona*, *zolytyj*, aber *vlast'*, *gradb*), einmal mit UK ein polnisches Ergebnis (*trikrotnyj*), einige Male gegen das UK ein westslavisches Resultat (UK *smradu*, PM *smrodlivyj*; PM *krolb*, *krolevstvo*, *zloto*, *plomenem* (gegen UK *plamenmi*)).

b) Das UK weist immer das südslavische Ergebnis *la*-, *ra*- der Anlautmetathese (also z. B. *raz*-) auf, die PM, sofern die phonetischen Bedingungen erfüllt sind, immer *lo*-, *ro*- (*roz*-).

c) **dj* wird im UK zu *žd* (*vožd* gegenüber PM *vožb*, Adv.-Ptz. *straždušte* gegenüber PM *stražuči*, *nasaždenie* gegenüber PM *nasaženbe*, *meždu* gegenüber PM *meži* usw.). Die Zahl der ostslavischen Abweichungen im Kirchenslavischen (*ž*) ist gering (*utveržaemi*, *utverženago*, *rožestvo*). In der PM sind überhaupt keine Abweichungen (also *žd* oder *dž*, *dz* statt erwartetem *ž*) zu beobachten.

d) **tj* wird im ostslavischen Ksl. graphisch zu *št*, das [šć] gesprochen wurde. Die Ausnahmen im UK sind sehr selten, es wurde nur ein Adv.-Ptz. auf *-či* gefunden. In der PM wird konsequent *č* (nur einmal in einem Ptz. *-št*-) gebraucht. Sowohl im UK als auch in der PM tritt als Ausnahme in der (bereits formelhaften) Anrede an den Fürsten Kostjantyn-Vasyľ' das Wort *osvěconyj* auf (**tj* > *c*), außerdem nur in der PM das Substantiv *mocb* und das Verb *zmocitisja*

⁶⁶ Die „Prosta mova“-Übersetzung der gesamten „Apokrisis“ lehnt sich im Allgemeinen lexikalisch ganz eng an den polnischen Text an, ohne dabei die Regeln der ostslavischen Grammatik zu verletzen. Gerade bei diesem Brief aber weichen der „Prosta mova“-Text und der polnische relativ stark voneinander ab. Die Abhängigkeit des „Prosta mova“-Textes vom Kirchenslavischen wird besonders deutlich, wo im polnischen Text ein oder mehrere Sätze fehlen.

⁶⁷ Im Folgenden wird das Ukrainisch-Kirchenslavische mit „UK“, die „Prosta mova“ mit „PM“ abgekürzt.

sowie das Ptz. bzw. Verb *oběcanyj*, *oběcati* (UK *oběštanyj*, *obeštati*). Diese Lautung stammt aus dem Polnischen.

e) Der Wandel des anlautenden *e-* zu *o-* ist im UK nicht durchgeführt (*edirnъ*), in der PM aber auch nicht (*edirnъ*, *edernъ*); die letzere Form wohl unter polnischem Einfluss (*jeden*).

f) Die Halbvokale sind in UK und PM geschwunden bzw. aufgefüllt, der Pajerčik (Paerok) wird kaum verwendet, um einen ausgefallenen Halbvokal zu markieren. Am Wortende werden *ь* und *ъ* meist ausgeschrieben, falls der Endkonsonant nicht supralinear ist. In UK wird beim Präfix immer *ъъz-* geschrieben, in PM immer *voz-*, ebenso in UK fast immer *съ-* (ganz selten *so-*), in der PM *so-* bzw. selten *s-*, im UK oft *въ-*, wo PM *vo-* aufweist.

g) *ě* und *e* werden, wie auch Freidhof (1972: 76) feststellt, im UK häufig verwechselt, und zwar immer so, dass statt *ě* ein *e* geschrieben wird (*vědeti*, *pre-*, *pred-*, *prilepiti*, *oblacechъ*, *v načale*, Dativ *pape* usw.). Obwohl in vielen Fällen *r* oder *l* vorangeht, reicht die Entpalatalisierung von *r'* und *l'* im Ukrainischen wegen der vielen Beispiele ohne *r*, *l* als Begründung nicht aus (entgegen Freidhof 1972: 76, 86). Diese Verwechslung gilt als typisch für das Weißrussische (und natürlich Russische), ist aber auch im nordwestlichen Ukrainischen (in unbetonter Position) üblich (Shevelov 1979: 399). In der PM ist der Erhalt des *ě* viel konsequenter (z. B. PM *tělesnyj*, UK *telesnyj*), wahrscheinlich weil im Ukrainischen in dieser Zeit *ě* phonetisch längst zu [i] geworden war und somit eine Verwechslung mit *e* ausgeschlossen war. Nur eine Verwechslung ist in der PM belegt: ein Vokativ *Petrě*. Ein sogenanntes „sekundäres *ě*“, das später zu *i* wurde, fehlt in der PM.

h) Nach *k*, *g*, *ch* tritt im UK manchmal *-y* (*ь*) (*poběda na vragy*, *lyky*, *mnogychъ*, Akk. Pl. *grěchy*), eventuell sogar im raschen Wechsel mit *-i* auf (*paky* wechselt mit *paki*, wobei *paky* auf Zitate aus dem Altkirchenslavischen beschränkt ist). Die PM kennt nur *-i* nach *k*, *g*, *ch* (*poběda na vragi*, *grěchī*). Die Bewertung dieses Merkmals ist schwierig. Einerseits war es eine Folge des Zweiten südslavischen Einflusses, dass wieder *-y* nach *k*, *g*, *ch* geschrieben wurde; andererseits kann es sich bereits um die neuen ukrainischen Gruppen *-ky*, *-gy*, *-chy* handeln. Im zweiten Fall ist allerdings verwunderlich, dass die PM kein Beispiel dieser Art zeigt.

i) Das anlautende *i-* ist im UK erhalten (*iměti*, *izъ*), entfällt meist in der PM (*měti*, *ъ*, aber Konjunktion *ižъ* neben *že* 'dass', *izbytokъ*). Offenbar gibt es in UK auch hyperkorrektes *i-* in *ispadu(t)* 'sie fallen herab' (PM *spadutъ*).

j) Nach *č* wird im UK *ju*, *ja* (*ę*) geschrieben (*čjudo*, *čjudъ*, *lučęmī*), was PM nur beim Wort *čjudo* tut, wahrscheinlich aufgrund dessen markierter kir-

chenslavischer Herkunft. Das *č* war im Ukrainischen zu dieser Zeit bereits hart. Die Schreibung UK *pročyčь, pročyть* (neben *pročimь*) zeugt entweder von dieser Erhärtung oder vom Zusammenfall *y – i*; in der PM zeigen u. a. die Formen *včora* (UK: *včera*) und *čogo, čomu* des Pronomens *što* die Erhärtung an. Nach *ž* kann UK noch *ę* verwenden (*v kožęchь*), die PM nicht.

k) *c* ist sowohl im UK als auch in der PM (*otьcь, Nom. Pl. otcy, konecь, Dat. Pl. oboroncomь* in der PM, *mocь* in der PM) hart, ein nachfolgendes *-i* ist eher selten und tritt nur im Nom. Pl. belebter Masculina auf (UK *otci, elici, svjaštenici*, PM *lžeporoci, naslědnici, otstupnici, svjaštennici*).

l) Nach *š* und *št* ([šč]) wird im UK in seltenen Fällen *y* (ы) statt häufigerem *i* geschrieben. Da nach *š* in der 2. Ps. Sg. Präs. des Verbs oder in *našь* (UK, PM) immer ein *ь* steht, ist das *š* sicher hart, ebenso das *št* [šč]. In der PM wird nach *š* und *č* nur *i* geschrieben, auch nach *ž*, das ebenfalls bereits hart war. Der ukrainische Zusammenfall von historischem *y* und *i* hat im UK offenbar zur graphischen Inkonsequenz beigetragen.

m) *g* wird im UK und in der PM entsprechend der 1. Palatalisierung normalerweise zu *ž* palatalisiert, eine Ausnahme bildet im UK das Adjektiv *ostroz'skij* (PM ebenso) und in PM *ubozstvo*, wo *ž* vor *s* zu *z* wird (ähnlich wie im heutigen Ukrainischen).

n) Die 2. Palatalisierung des *k* zu *c* ist im UK voll erhalten (*vladyčь, na oblacęchь, na voscęčь, Nom. Pl. elici, naslědnicy*), ebenso in der PM (*vladyčь, na obolocęchь, na voscęčь, naucь, lžeporoci*). Es gibt nur wenige Bsp. für *g > z* im UK (*vь knizě, mnozi*); der erste Beleg lautet in der PM anders, der zweite *mnogii* (Nom. Pl. m). Offenbar war die Palatalisierung des *g* bereits (zumindest partiell) rückgängig gemacht.

o) *u* und *v* alternieren nur im UK, aber sehr selten (UK *vže, vь vasь = u vasь*), für die PM fand sich kein Beispiel.

p) Auslautendes *-vь* für *-lь* liegt in einigen wenigen Präterita der PM vor: *uzakonopoloživь* für UK *uzakonopoloži, zezvolivь* für UK *izvoli* usw. Die ebenfalls mögliche Erklärung als Ptz. Prät. Aktiv bzw. Adv.-Ptz. entfällt, da die Satzsyntax an dieser Stelle ein finites Verb erfordert. Ebenfalls die PM weist die Form *zamovčū* (für *zamolčū*) auf. Das UK zeigt keine Belege.

q) Velarisierung des *r'* zu *r* liegt im UK und in der PM beim Nom. *kalendarь* vor, wie im heutigen Ukrainischen. Im UK ist auch der Gen. *kalendarā* und der Instr. *kalendarom* belegt (PM anders). Hingegen ist kein hyperkorrektes *i* nach *r* (Typ *riba*) belegt, das bei Freidhof (1972: 74) auftritt.

r) Regressive Assimilation von Konsonanten zeigt sich in der Schreibung des UK nicht, in der PM ist davon die Präposition *zь* 'mit' betroffen, die vor

stimmlosem Konsonanten, aber auch vor Vokal zu *сѣ* wird. Das ließe sich aber auch als Übernahme aus dem ksl. Text erklären.

s) Konsonantenvereinfachung liegt im UK nur einmal vor (*naměsniкѣ*), bei diesem Bsp. aber nicht in der PM (*naměstniкѣ*). Ansonsten weist die PM diese Erscheinung viel häufiger auf als das UK (PM *praznikovѣ, naměsnikami, vlasnosti, česnyj* gegenüber UK *prazdnikѣ, naměstnikami, čestnyj*).

t) Ein Übergang von betontem *e* > *o* liegt im UK und in der PM bei *věncovѣ* vor, vgl. Freidhof (1972: 74f.). Da dies das einzige Beispiel ist, ist es wohl eher als Beleg für die Härte des *c* zu werten.

u) Verwechslung von *ě* und *i* kommt insgesamt äußerst selten vor: einmal wird UK *ne viděste* in der PM mit *ne vědali* wiedergegeben (vgl. den „Problemfall“ *viděti-věděti* bei Freidhof 1972: 75), ansonsten im UK nur bei der Verbform *cvitušte* (*б* > *e* > *ě* > *i* oder Analogie zum Infinitiv?) ‘blühend’ und nur einmal in der PM: beim Lehnwort *věňšovati* mit hyperkorrektem *ě* (vgl. poln. *winszować* < dt. *wünschen*).

v) Verwechslung von *y* und *i* liegt außer nach den Zischlauten (s. oben) nur einmal in der PM (Gen. Sg. *nečistoti*) vor, im UK eventuell bei *želanij* (Nom. Sg. m.).

w) In der PM wird die Schreibung *kg* für /g/ (*kgruntѣ, lekgatѣ, kgvaltovnikѣ*) verwendet, im UK, das diese Lexeme nicht kennt, nie.

x) Nach einem Vokal wird die Endung *-ja* im UK im Gegensatz zur PM nur als *-a* geschrieben: *kaa, pročaa, moea* usw. (vgl. Freidhof 1972: 65). Dies gilt allgemein als Kennzeichen des 2. südslavischen Einflusses.

y) Das Graphem <ѡ> tritt nicht auf.

5.1.2. Morphologie

A. Substantiv:

a) *o-/jo-* und *ŭ-*Stämme: Die Masculina enden im Gen. Sg. des UK auf *-a* (Ausnahmen: *do Rimu, narodu, slučaju, činu*, daneben auch *čina*, wobei *čimъ* ein alter *ŭ-*Stamm ist, *narodъ* und *slučaj* aber nicht). In der PM gibt es mehr Beispiele mit *-u* (*do Rimu, činu, kgruntu, porjadku, pripadku, kvasu, boku, soboru, požitku, stepnju*). Obwohl die Zahl der Beispiele beschränkt ist, wird doch deutlich, dass es sich nur um Unbeseeltes handelt. Die *jo-*Stämme enden – bis auf *slučaj* und *stepenъ* – im Gen. Sg. alle auf *-a*. In beiden Texten kommt *domu* ‘nach Hause’ vor, ist aber zum Adverb geworden. – Der Dat. Sg. endet im UK auf *-u* (*bratu* im UK und in der PM), in der PM auch auf *-ovi*, überwiegend bei Beseelten (*bogovi, duchovi, prodkovi, papěžovi, zyskovi, Petrovi* (Letzteres auch im UK, neben *Petru* im UK und in der PM)). Wie das Bsp. *bratu* zeigt, ist die

Endung des beseelten Dat. Sg. in der PM aber nicht immer *-ovi*, ebensowenig wie der unbeseelte immer auf *-u* endet (*zyskovi*). Der Dativ auf *-ovi* ist auch im Aksl. recht häufig belegt (Leskien 1969: 82f.). Die Endung *-evi* für *jo*-Stämme ist nicht belegt, nur *-ju*. – Der Lok. Sg. m. (im UK zu *věkbъ: věce*) wird in der PM nur fünfmal auf *-u* gebildet (*na peredu, v domu, v druku, věku, duchu*, in den drei letzten Fällen wohl zur Vermeidung der Palatalisierung). Im UK ist *-u* seltener, wurde nur bei den alten *ŷ*-Stämmen *v činu, v domu* und bei *duchu* gefunden. Damit ist der Lok. Sg. m. auf *-u* in diesem UK-Text offenbar seltener als in der Ostroher Bibel (vgl. Freidhof 1972: 83), auch die PM verwendet ihn nicht oft, obwohl er im Poln. und im Ukrainischen unter bestimmten Bedingungen üblich ist. Bei den masc. *jo*-Stämmen ist *-ju* nicht belegt. Der Lok. Sg. der *jo*-Stämme im Neutrum endet im UK „klassisch“ auf *-ii* (*v predislovii*), in der PM aber auf *-ju* (*obryasněju, vyšpočěněju* usw.). – Der Vok. Sg. wird im UK und in der PM sehr korrekt gebildet, in der PM einmal fälschlich auf *-ě: Petrě*. – Der Nom. Pl. von *panъ, synъ* lautet nach polnischem Muster bzw. nach den *ŷ*-Stämmen *panove, synove* (im UK und in der PM). UK und PM zeigen beide *otcy* (UK auch *otci*), was die Erhärtung des *c* widerspiegelt. UK und PM bevorzugen insbesondere bei Personen die „alte“ Endung *-i* und führen die entsprechende Palatalisierung durch (UK *naslědnicy, otstupnicy, svjaščěnici*, PM *naslědnici, otstupnici, svjaščěnnici, lžeporocī*). – Im UK enden die Masculina im Gen. Pl. auf *-ovъ*, mit Ausnahme der Substantive *otъcbъ, archiepiskopъ, prorokъ, prazdnikъ, oprěsnokъ* und *apostolъ*, die nach alter Tradition im Gen. Pl. endungslos sind. In der PM enden alle im Gen. Pl. auf *-ovъ*, nur einmal tritt *otecъ* auf. – Die generalisierten Pluralendungen der Feminina (*-amъ/-jamъ, -amil/-jami, -achъ/-jachъ*) haben sich weder im UK noch in der PM für die Masculina und Neutra durchgesetzt. So endet der Dat. Pl. sowohl im UK als auch in der PM auf *-omъ/-emъ* (z. B. *apostolomъ, mužemъ* UK und PM) und weist nur einmal eine *-amъ*-Form in der PM auf (*městcamъ*). Der Instr. Pl. der *o/jo*-Stämme endet im UK und in der PM auf *-y/-i* (*cělovanii, glagoly, sъ Efesjany, kovarstvy, otcy*), der Lokativ auf *-ěchъ* bzw. *-echъ* (UK *episkopechъ, v selechъ*/PM *episkopěchъ, v selechъ*). Einzige Ausnahmen im UK: *lučěmi, naměstnikami, načalnikami; klirikachъ, pravilachъ, v městcachъ* (Letzteres lexikalisch eine PM-Form). In der PM begegnen *darami, naměstnikami, apostolami, utiskami* (für UK *chudožstvy*), *židami* (UK *ijudei*), *privětami* (Letzteres im UK *privětmi*, eine vereinzelt auch im Aksl. belegte Form (Leskien 1969: 84)); für *klirikachъ* interessanterweise in der PM *klirikochъ*, also eigentlich die alte Lokativ-Endung der *ŷ*-Stämme (ebenso *vystupkochъ*). Insgesamt ist also der Dat. Pl. der Kasus, der sich im UK und in der PM am stärksten der Übernahme der *a*-Endungen widersetzt, der Instrumental

endet in der PM hingegen bereits relativ häufig auf *-ami*. – Der Instr. der neutralen *jo*-Stämme endet im UK – neben *-ii* – auch auf die neuere Endung *-mi* (*učištrenьmī*), die, wie Freidhof (1972: 91) bemerkt, bei Zyzanij und Smotryc'kyj neben der alten Endung *-ii* angeführt wird. – Der Lok. Pl. der neutralen *jo*-Stämme endet im UK wie im Aksl. auf *-ichъ* (*o pisanichъ*, *v ouničžēnichъ*, *v oklevetanichъ*, daneben auch je einmal *v poruganiichъ* und *v gonenięchъ*), wobei die PM diese Formen offenbar durch Wahl anderer Lexeme vermeidet. – Der Akk. Pl. (beseelt) endet üblicherweise im UK und in der PM auf *-ovъ* (UK *nasilnikovъ*, *klirikovъ*, PM *kgvaltovnikovъ*, *klirikovъ*), in der PM findet man aber auch *prezъ otci*, wobei das *-i* entweder die alte Weichheit des *c* widerspiegelt oder eine Übernahme der Nominativ-Endung darstellt (vergleichbare Belege bei Freidhof 1972: 85). Eine alte Endung weist der Akk. im UK *lovčę*, in der PM *lovčja* 'Fischer' auf, der innerhalb eines Zitats vorkommt.

b) *a*-Stämme: Sowohl im UK als auch in der PM ist die 2. Palatalisierung ausnahmslos wirksam (Dat. *vladyčę*, PM Dat. *naučę*). Der Akk. Pl. von *ovca* lautet im UK in Bibelziten *ovčę*, in der PM *ovca*. Ansonsten endet der Akk. Pl. auch bei *ja*-Stämmen auf *-i* (*duši*), nicht mehr auf *-ę*. In der PM ist eine Dualform belegt (Akk. *dvě golovę*), das UK konstruiert anders. Auch die PM verwendet den Dual nicht konsequent (*o dvochъ golovachъ*).

c) *i*-Stämme: Der Gen. Pl. von *ljudi* lautet im UK und in der PM *ljudej* (statt älterem *ljudii*). Der Instr. Pl. lautet regelmäßig auf *-mi*: im UK *blagodati-mi*, *chitrost'mi*, in der PM *fortelmi*. Der Lok. Pl. lautet *v nemoštechъ* (UK und PM).

d) Konsonantische Stämme: Die *-nt*-Stämme (alle Neutra) sind zahlreicher geworden. So gehört im UK und in der PM das neutrale (!) Substantiv *knjaža* 'Fürst' dazu (mit dem Dat. Sg. *knjažati* und dem Dat. Pl. *knjažatomъ*), in der PM auch *zvěreę* (Dat. *zvěrjati*, im UK *zvěrju*, d. h. der alte *i*-Stamm ist im UK bereits zum *jo*-Stamm geworden). Da im UK die Formen *knjažati* und *knjažatomъ* neben den üblichen von *knjaзь* auftreten, handelt es sich im UK sicher um die Übernahme der stereotypen Anredeformel an Fürst Kostjantyn-Vasyl' aus der PM. Darauf weist auch das Epitheton *jasne osvęconomu* hin. – Die *ū*-Stämme zeigen den nach dem restlichen Paradigma aufgefüllten Nominativ: *cerkovъ*. Interessant ist der überwiegend harte Stammauslaut im Nom. Sg. (im UK und in der PM). Im Gen. weisen UK und PM *cerkvi* auf, der Gen. Pl. lautet *cerkvej*. Der alte Gen. Sg. auf *-e* ist einmal im UK (*ljubve*), zweimal in der PM (*cerkve*, *krve*) belegt. Im letzteren Fall zeigt das UK *krovi*. – Die *s*-Stämme sind im UK bei *nebo* und *čjudo* erhalten, und zwar sowohl mit den alten Endungen als auch mit den neueren, aus der *i*-Dekl. stammenden: *s nebese*, *s lot nebesi*, Nom. Pl. *čjude-*

sa. Tělo, slovo usw. gehören im UK und in der PM der *o*-Dekl. an, im Gegensatz zu *slovo* in der Ostroher Bibel (Freidhof 1972: 93). In der PM werden auch *nebo* und *čjudo* nach der *o*-Dekl. flektiert (*zъ neba*, Nom. Pl. *čjuda*). Nur in einem Zitat zeigt die PM wie das UK *na nebesi*. – Die masc. *n*-Stämme weisen im UK und in der PM eine gemischte Deklination auf (*i*- bzw. *jo*-Dekl.): *kamenъ*, Gen. und Lok. Sg. *kameni*, Dat. *kamenju*; aber Instr. Pl. im UK *plamenъmi* wie in der *i*- oder der kons. Dekl., in der PM jedoch Instr. Sg. *plomenetъ* mit nicht eindeutiger Endung, was Freidhof (1972: 93) auch für die Ostroher Bibel feststellt. Von den neutralen *n*-Stämmen ist nur der Nom./Akk. *imeъ*, der Gen. Pl. *vremenъ* und der Akk. Pl. UK *vrěmena*/PM *vremena* belegt. Interessant ist folgende Form: Im UK *na ramu* (offenbar Lok. Dual von ksl. *ramo* „Schulter“), in der PM *na ramenachъ* (von ksl. *rameъ*, mit neuer Lok. Pl.-Endung).

B. Adjektiv:

Die Kurzform tritt im UK – außer bei Possessivadjektiven – meist im Nom., selten auch im Dat. oder Akk. auf, in prädikativer Funktion (bzw. auch in Fällen, wo nicht leicht zu entscheiden ist, ob es sich um einen attributive oder prädikative Funktion handelt). Die PM kennt keine Kurzform in obliquen Kasus. Bsp. für den Dat. (im Dat. abs.): UK *suštu kraeugolnu kamenju samomu christu*/PM *suštu kraeugolъnomu samomu christu*. Bsp. für den Akk.: *jako velika ego počitachu* (UK)/*ego velikoho byti vyslavljali* (PM). Hier handelt es sich um eine Konkurrenz der Kurz- und der Langform beim prädikativen Akkusativ. Im Bsp. *otcy rimskago episkopa velika byti poznachu* (UK)/*otcy rimskogo episkopa byti velikimъ uznali* zeigt sich eine Konkurrenz des prädikativen Akkusativs in der Kurzform (UK) mit dem prädikativen Instrumental in der Langform (PM). – Im UK endet der Nom. Pl. m. auf *-i*, f. auf *-y*, n. auf *-a*, daneben kann aber selbst bei prädikativer Funktion auch die Langform auftreten, z. B. im Nom. Pl. n. auf *-aa* (*perenesenaa*). Die PM verwendet Kurzformen nur im Nominativ: einmal Ptz. Präs. Passiv in prädikativer Funktion (Nom. Pl. m. *koleblemy*), mehrfach Ptz. Prät. Passiv (Nom. Pl. m. *ukrašeni, naučeni, posylani*, Nom. Pl. f. *poslany*) sowie Adj. (Nom. Pl. m. *godni, poslušny*). – Von den Possessivadjektiven sind – mit einer Ausnahme im UK (*moučitelъstvo papino*, aber PM *papežova tiranija*) – nur diejenigen auf *-ovъ/-evъ* belegt. Der Instr., der die Endung der Langform aufweist, ist nur in der PM anzutreffen: *Petrovymъ naměstnikomъ*. – Im UK begegnet der Nom. Sg. m. der Langform auf *-yj* und *-ij*, Letztere auch bei passiven Ptz. (*želanij*). Hier sind offenbar *y* und *i* zusammengefallen. In der PM dominiert *-yj*. – Der Gen. Sg. m. endet mit zwei Ausnahmen (*-ogo*) im UK nur auf *-ago*, in der PM ausschließlich auf *-ogo*. Der Gen. Sg. f. endet im UK auf *-ye, -ya*, nach *k* auch *-ia* (*velikia*), eine interessante ksl. Form ist (*ot*) *všękoa* (*nečistoty*) < *vъsja-*

koje. In einem einzigen Fall (*cerkovnoe vlasti*) ist im UK eine typische PM-Endung belegt. In der PM sind im Gen. Sg. f. nur die Endungen *-oj* und *-oe* vertreten. – Der Dat. Sg. m. lautet im UK und in der PM nur auf *-omu*. – Der Lok. Sg. m. endet im UK und in der PM auf *-omъ*, mit drei Ausnahmen im UK: *o blaženěmъ Petrě* (PM: *blaženomъ*), *o presvjatěmъ duchu, istinemъ*. Hierbei handelt es sich um typisch kirchenslavische Adjektive mit archaisierenden Endungen. – Der Lok. Sg. f. endet im UK nur in zwei Fällen auf *-ěj* wie im Aksl. (*nebesněj, neporočnej*), sonst auf *-oj*; die PM kennt nur *-oj*. Die beiden archaisierenden Formen im UK sind eng mit der lexikalischen Bedeutung (kirchlicher Wortschatz) verknüpft. – Im Plural lauten im UK die Endungen im Nom. m. *-ii* (überwiegend, vor allem bei beseelten Subjekten) oder *-ye*, n. *-yę* (schon angepasst an das Femininum), nach *k* auch *-ia*, oder *-aa*, in der PM m. *-ii* (überwiegend)/*-yi* (beide Endungen bei Beseelten möglich), f. *-ye*, n. *-ye*, aber auch *-yi* (*usta byli obridlivyi!*). Diese Form des Nom. Pl. n. findet sich auch im Akk. Pl. n. wieder und scheint eine Anpassung an das Masculinum zu sein. – Der Gen. Pl. endet im UK und in der PM auf *-ychъ/-ichъ* (Ausnahme: UK *ot zličъ* – wohl eher die Übernahme des Deklinationsmusters der harten Pronomina als ein hyperkorrektes *ě*). – Der Dativ endet im UK und in der PM nur auf *-ymъ/-imъ* (Ausnahme: UK *namъ saměmъ*, ebenfalls eher die Übernahme der Deklination der harten Pronomina als ein hyperkorrektes *ě*), der Instr. auf *-ymil-imi*. Eine Ausnahme bildet in UK die ebenfalls belegte Dativ-Form *pročimъ*. – Der Akk. Pl. m. endet im UK auf *-yę*, der Akk. Pl. f. auf *-yę*, der Akk. Pl. n. auf *-yę* oder *-aa*. – Der Akk. Pl. m. und f. lautet in der PM *-ye*, Akk Pl. n.: *-yi* (z. B. *svjatoľjubivyi nějakii otkrovenija*) oder *-ye*. Auch Freidhof (1972: 101) hat diese merkwürdige, wohl an das Masculinum angegliche Pluralendung im Neutrum gefunden. – Der PM-Text weist häufig das Adjektiv *cerkovnyj* auf, wo der UK-Text den Gen. Sg. *cerkvi* zeigt. – Das Adjektiv *mnogij* (UK) kann in der PM durch das Quantitätsadverb *mnogo* (+ Gen.) ersetzt werden. – Die Deklination des Adj. *božij* variiert in der PM: Neben dem beseelten Gen./Akk. *božia* (so im UK) tritt in der PM auch die Langform *božogo* auf. – Das Adj. *vesъ* hat im UK im Gen. Sg. f. die Form *vseę*, in der PM *vsej*. Der Nom. Pl. m. und f. lautet in der PM *vsі*, ebenso der Akk. Pl. f. In den obliquen Pluralkasus (PM und UK Gen. Pl. *ot vsěchъ*, UK *k vsěmъ*) treten überraschenderweise weder im UK noch in der PM die Pluralformen *vsichъ, vsimъ* usw. auf, die für das Ukrainische in dieser Zeit häufig belegt sind. – Steigerung des Adjektivs: Im UK Komparativ *nižajšij*, Superlativ *vyšajšij/vyšnij, svjašteněšij*, PM Komparativ *nižšij*, Superlativ *najbolšij, najvyššij*. Hier liegt eine klare Differenzierung vor: Das UK bevorzugt für Komparativ und Superlativ das erweiterte Suffix *-ějšij/-ajšij*, die PM im

Komparativ *-šij* (< *-jbs) und im Superlativ zusätzlich das Präfix *naj-*. Das Vergleichsglied wird im UK mit *pače* + Gen. angeschlossen (*lučšij pače*), in der PM mit *nadž* + Akk. (*lěpšij nadž*).

C. Adverb:

Bei der Steigerung des Adverbs lautet die UK-Form *světlěe pače inych*, die PM-Form *světlěj nadž inye* (man beachte auch den Anschluss des Vergleichsglieds), ebenso UK *slavněe/PM pristojněj*, UK *dostoslavněe i blaženěe/PM pristojněj*, UK *loučšěe/PM lěpšěj*.

D. Pronomen:

a) Das häufigste Demonstrativpronomen des UK, *sej*, fehlt in der PM nahezu gänzlich, abgesehen von zwei Beispielen (*ot mira sego, tělo see*, zwar nicht innerhalb eines Bibelzitats, aber in dieser Kombination sicher vom Ksl. beeinflusst), und wird mit drei Ausnahmen (*onyj*) in der PM durch *toj* ersetzt. Typisch sind Syntagmen wie *na semъ kameni* (UK)/*na tomъ kameni* (PM) oder *otъ sego nebesi* (UK)/*съ togo neba* (PM). Die Deklination des Pronomens *sej* in UK lautet (entgegen der ksl. Norm): Nom. Sg. m. *sej*, f. *sia*, n. *sie*, Nom./Akk. Pl. n. *sia*. UK kennt auch *onyj*, verwendet es aber viel seltener als PM, vor allem als kataphorisches Pronomen (*onyj ... iže* neben *sej ... iže*; hingegen in der PM kataphorisch *toj ... kotoryj/ktolšto*) und als Demonstrativum der Ferne (so auch PM). Der Nom. Pl. m. lautet im UK *oni*, der Gen Sg. m. *onago*. Für die Deklination von *toj* in UK gibt es nur wenige Beispiele: Gen. Sg. m. *togo*, Instr. Sg. m. *těmъ*, Lok. Sg. f. *toj*, Gen. Pl. m. *tychъ*. Die Deklination von *toj* in der PM lautet: Nom. Sg. m. *toj*, n. *toe*, Gen. Sg. f. *toe*, Akk. Sg. f. *tuju*, Instr. Sg. m. *tymъ* (abweichend vom UK), Nom. Pl. m. und f. *tye*, Nom. Pl. m. auch *tyi* (diese Form entspricht der Zyzanij-Grammatik), Gen. Pl. *tychъ*, Akk. Pl. m. bel. *tychъ*, Lok. Pl. *tychъ*. Im Pl. verwenden UK und PM offenbar beide nur die für das Ukrainische, Weißrussische und Polnische charakteristische *ty*-Reihe (nicht *tě-*), Zyzanij gibt in seiner Grammatik beide an, *Smotryc'kyj* wechselt im Pl. zwischen beiden Reihen. Die Deklination von *onyj* in der PM: Nom. Pl. m. *onyi*, Instr. Pl. *onymi*. Einmal tritt auch *ovъ* „jener“ auf (Gen. Sg. f. *ovof*). – Insgesamt wird Nähe/Ferne im UK durch *sej/onyj*, in der PM durch *toj/onyj* ausgedrückt.

b) Das UK verwendet als Relativpronomen ausschließlich *iže, jaže, eže*, und zwar – außer einer einzigen falschen Form – völlig der ksl. Norm entsprechend. Ebenso ausschließlich gebraucht die PM die Relativpronomina *kotoryj, kotoraja, kotoroe* (Nom. Pl. m. *kotoryi* und *kotorye*, Nom. Pl. f. *-ye*) und *što* (für *eže*, Bsp. UK Lok. Sg. *o nem'že*, PM *o čomъ*). Die Form *egože* im UK führt zweimal dazu, dass in der PM *kotorogo* übersetzt wird, obwohl es sich nicht um

ein beseeltes Objekt handelt. Die PM verwendet *što* auch für den belebten Nom. Sg. m. (*tyi što*) und den Nom. Pl. f. (*knigi što*)!

c) Das substantivische Fragepronomen lautet im UK *cto*, *čto* (nur einmal *što*), in der PM *chto*, *što*. Letzteres wird dekliniert *čogo*, *čomu*, *o čomъ* usw. Das adjektivische Fragepronomen ist im UK *kyj* (oder *koj?*, Nom. Sg. m. nicht belegt), Nom. Pl. m. *koi* (aksl. *ci!*), im Gen. Pl. m. und f. wird die ksl. Nebenform *koichъ* gebraucht; in der PM wird als adjektivisches Fragepronomen nur *jakij* (Nom. Pl. m. und n. *jakie*), *jakovyj* und *kotoryj* verwendet. Daneben ist noch UK *kakovъ*/PM *jakovъ* belegt (in der Form *kakovyчъ* UK/*jakovyчъ* PM).

d) Das verallgemeinernde Pronomen 'jeder' lautet im UK *každo* und flektiert mit dem ersten Bestandteil, allerdings etwas unregelmäßig (*koegoždo*, *komuždo* usw.). In der PM lautet es *koždyj* und wird als Adjektiv dekliniert (z. B. *koždogo*).

e) Häufig wird im UK das adjektivische Indefinitpronomen *někyj* (oder *někoj?*, Nom. Sg. m. nicht belegt) verwendet, dem in der PM *někotoryj* und *nějakij*, aber nie *někij* entspricht. Der Nom. Pl. m. lautet *někie* und entsprechend der aksl. Form *něcii* (beide beseelt) (PM *někotoryi*), Gen. und Lok. Pl. *někoichъ* (Nebenform im Vergleich zu aksl. *někyichъ*; PM *někotoryчъ* bzw. *nějakichъ*), Dat. *někoimъ* (ebenfalls Nebenform; PM *někotorymъ*), Akk. Pl. m. bel. *někoichъ* (ebenfalls Nebenform), Akk. Pl. n. *někaa* (PM *nějakii!*), Instr. Pl. *někiimi* (= aksl.) und *někoimi* (Nebenform; PM *nějakimi*). Das substantivische Indefinitpronomen lautet im UK *cto* (nicht nur nach der Konjunktion *ašče*), auch *edinъ kto* 'jemand', und *čto* 'etwas'. In der PM wird verwendet: *chto* und *ktožъ kolveкъ takoj*. Die Partikel *kolveкъ* (vgl. poln. *kolwiek*) tritt in der PM auch bei Pronominaladverbien auf, vgl. *jakožъ kolveкъ* 'irgendwie', und ist ein typisches PM-Merkmal.

f) Das Personalpronomen: In der 1. Ps. Sg. wird im UK *azъ*, in der PM *ja* verwendet. UK kennt auch die Kurzformen Akk. *mja* (allerdings nur in Zitaten), PM verwendet ausschließlich die Vollform *mene*, den alten Genitiv. Im Dat. tritt im UK und in der PM in einem Zitat die Kurzform *mi* auf, sonst immer *mně*. Der Lok. Sg. lautet im UK und in der PM *na mně*. In der 2. Ps. lautet der Dat. im UK und in der PM *tobě*, der Lok. im UK und in der PM *na tobě*. Diese Form ist sowohl ost- als auch westslavisch (vgl. ukr. *tobi*, poln. *tobie*), aber nicht kirchenslavisch. Das Personalpronomen der 3. Ps. (anaphor. Pronomen) lautet im UK und in der PM *omъ*, Gen. Sg. m. und n. *ego* usw. Daneben wird unsystematisch auch *onyj*, *onogo* usw. verwendet, vgl.: beseelter Akk. Sg. UK *ego*, PM *onogo*, und poss. Gen. Sg. UK *onago*, PM *ego*. In der 1. und 2. Ps. Pl. verwendet UK in

Zitaten noch die alten Akk.-Formen *ny*, *vy*, die PM nur die neuen Formen (*vasъ*).

g) Das Reflexivpronomen weist im UK den ost- und westslavischen Dat. *sobě* und den ksl. *sebě* auf (in der PM nur *sobě*), der Akk. lautet im UK und in der PM *sebe*, der Lok. im UK *o sebě* und *o sobě* (in der PM nur *o sobě*).

h) Das Possessivpronomen ist relativ schwach belegt: Im Zitat verwendet das UK den aksl. Akk. Pl. f. *moę*, die PM ebenfalls (*moa* mit Verlust des intervokalischen *-j-* infolge des 2. südsl. Einflusses). Der Gen. Sg. f. lautet in der PM *tvoej*, *svoej*, im UK *svoea* (< *svojeje*), *vašea*.

i) Das Identitätspronomen lautet im UK und in der PM *toj že* 'derselbe'.

E. Zahlwort:

Die Belege für Kardinalzahlen sind selten. Der UK-Text dekliniert *edinъ*, *edinago*, *edinomu* usw., der PM-Text *edinъ* oder *edenъ*, Gen. *edinago* oder *ednagolednoj* usw. Außerdem ist der Lokativ PM *o dvochъ golovachъ* (wie im Ukr. und Poln.) belegt. Als Akkusativ tritt auf: UK *četyri vešti*, PM *čtyri reči* (wohl unter poln. Einfluss).

F. Verb:

Im Bereich des Verbs ergeben sich von allen Wortarten wahrscheinlich die deutlichsten Unterschiede zwischen UK und PM.

a) Der Infinitiv endet im UK und in der PM regelmäßig auf *-ti*.

b) Im Präsens endet die 2. Sg im UK und in der PM auf *-šъ*, nur in Bibelzitat auf *-ši*. Die 3. Ps. Sg. und Pl. weisen im UK und in der PM merkwürdigerweise ausschließlich harte Endungen (*-tъ*) auf, mit einer endungslosen Ausnahme in der PM: *znajde*. Die 1. Pl. lautet im UK auf *-mъ* (*vidimъ*, *molimъ*) und einmal auf *-my* (*damy*), was in an zunächst vielleicht auf polnischen Einfluss zurückführen möchte. Wie Bulachovskij (1958: 212) zeigt, ist die Form aber auch im Mittelrussischen üblich, da nach dem Zweiten südslavischen Einfluss die 1. Sg. und die 1. Pl. bei den athematischen Verben zusammenfielen und deshalb eine neue Differenzierung notwendig war. In der PM endet die 1. Pl. auf *-mo* (*maemo*, *vidimo*, *proximo*).

c) Interessant ist die Konjugation von *byti*: UK Sg. *esmb*, *esi*, *estъ*, Pl. *esmo*, *este*, *sutъ*. Die Auffüllung des *-ъ* zu *-o* in der 1. Pl. erklärt sich aus der Notwendigkeit der Differenzierung gegenüber der 1. Sg. (ähnlich wie bei *-my* in *damy*), wobei nach dem 2. südslavischen Einfluss *-my* die geläufigere Endung sein sollte. In der 3. Sg. entsteht mit Negation *něstъ*. PM: Sg. *esmb*, *estesъ* und *esi* (in Zitaten), *estъ*, Pl. *esmo*, *estechmo* und *esmy*, *este*, *sutъ*. Die 2. Sg. *estesъ* und die 1. Pl. *estechmo* zeigen die typisch polnische Präsens-Bildungsweise bis hin zum Versuch, poln. *ś* mit *ch* wiederzugeben, wenn auch im letzteren Fall mit ukraini-

scher Endung. In der 3. Sg. verbindet sich die Negation nicht mit dem Verb (*ne estъ*). Die Formen der Kopula verschmelzen in der PM, wie aus dem Polnischen bekannt, im Präteritum oft mit der Konjunktion (besonders *aby*, z. B. 2. Sg. *abyсь račilъ*, 2. Pl. *abyste prijmovali*), in je einem Fall auch mit dem Relativpronomen (2. Sg. *kotorogosъ vyznal*), mit Negativadverbien (1. Pl. *nigděchmo ne čitali*), mit dem Demonstrativpronomen (1. Pl. *togosmy znajti ne mogli*) und mit dem Fragepronomen (*chtoste vy* 'Wer seid ihr?').

d) Der Imperativ wird überwiegend nach altkirchenslavischem Muster gebildet, d. h. mit *-ěte* im Pl. Belege: UK *viždъte*/PM *vidite*. PM/UK *iděte*, PM *prijděte*/UK *priděte*, PM *vnijděte*/UK *vniděte* (alles Zitate), UK *zrěte* (kein Zitat). Interessante Formen sind UK *ne prisylajte*/PM *ne chotěte posylati* und UK *niže ostupajte*/PM *abyste sja i ne pereměnili* ('möget ihr euch nicht ändern'), ein Optativ.

e) Das UK kennt nahezu kein Perfekt. Von den wenigen (insgesamt sieben) Beispielen, drei davon in der 3. Ps. und daher ohne Kopula, zwei mit Kopula der 2. Ps. Sg, sind vier Zitate aus anderen Quellen. Außerdem wird das *l*-Ptz. nach *ašte by* verwendet: *ašte by pokazovali*. Das UK verwendet als Vergangenheitstempora nahezu ausschließlich Imperfekt (3. Sg. *mnešesę, znaše*, 3. Pl. *iměęchu, bleštachusę, prepodavachu, běchu, vъzyskovachu*) und Aorist (3. Sg. *glagola, predade*, 1. Pl. *slyšachomъ, čtochomъ, vъzmogochomъ*, 2. Pl. *prilepitesę, ostaviste*, 3. Pl. *krestiša, učiša, priaša, rekošę* usw.). Die Tatsache, dass keine Imperfekt-Formen der 1. und 2. Person belegt sind, weist darauf hin, dass diese selbst im UK außer Gebrauch gekommen waren. Die PM hingegen benutzt als Vergangenheitstempus ausschließlich das Perfekt, d. h. das *l*-Ptz., in der 1. und 2. Person mit Kopula, in der 3. Ps. ohne (3. Sg. *znalъ*, 3. Pl. *měli, siali, podavali, byli, prosili* für ksl. Imperfektformen: *podalъ, krestili, naučali, prinjali, rekli, moglismy, zagnalistesja, ostavili este* für ksl. Aoriste). Dabei weisen die 1. und 2. Ps. Perfekt in der PM interessante Formen auf: 1. Sg. *movilemъ*, 1. Pl. *poslalismo* für UK *poslachomъ, moglismy* für UK *vъzmogochomъ, slyšalichmo* für UK *slyšachomъ*, 2. Pl. *ostavili este* (analytische Form) für UK *ostaviste* und *vskočiliste* (synthetische Form) für UK *vskočiste*. Diese synthetische Bildungsweise ist aus dem Polnischen bekannt.

f) PM-Formen wie *providěvъ* für einen Aorist im UK, die zwar äußerlich wie ein Ptz. Prät. Aktiv in der Kurzform bzw. ein Adv.-Ptz. II aussehen, in deren Umgebung aber kein finites Verb auftritt, sind wahrscheinlich als *l*-Partizipien (Alternation *-l/-v*, wie im heutigen Ukrainischen *vin znav, vona znala*) zu interpretieren.

g) Schwerlich als Plusquamperfekt zu erklären ist die PM-Form *poslali byli*, der im UK ein Präsens gegenübersteht: *posylajuť*. Zweimal tritt in der PM eine Plusquamperfektform (*byľ zaprěľ, byľ otstupiľ*) für Aorist im UK auf.

h) Das Passiv wird folgendermaßen gebildet: Das UK verwendet im Präteritum die Reflexivpartikel *-se*, die PM das Ptz. Prät. Passiv und die Kopula. So entspricht im Präteritum der UK-Form *krestišase* in der PM *okreščeni byli* 'sie wurden getauft'; ebenso UK *naučišase* und PM *naučeni byli* 'sie wurden unterrichtet' und UK *poslašase*/PM *prislany byli* 'sie wurden gesandt'. Im Futur: UK *narečešise* (Zitat aus dem Aksl.), PM *nazvamь budeš*.

i) Der Irrealis kann im UK noch mit der alten Aoristform von *byti* gebildet werden: 1. Sg. *bychъ rekъ* (PM *bymъ moviľ; bymъ zapytalъ*), 3. Pl. *prebyli byše*; PM hingegen in der 3. Pl. nur *prebyli by*. Die Form *bymъ* hat sicher nichts mit dem alten Konjunktiv von *byti* zu tun, sondern ist aus *by* + Personalendung entstanden (vgl. heute poln. *mówiľby*).

j) Besonders interessant ist der ganze Partizipialbereich. Beide Texte weisen eine Fülle von Partizipien auf, die Syntax der PM steht in ihrer Komplexität der des UK nicht nach. Nicht immer wird das Tempus des Ptz. beibehalten (UK *posľėdovavšii*/PM *posľėdujućii*). Das Ptz. Präs. Aktiv in der Langform entspricht im UK den Erwartungen (Nom. Sg. m. und f. nicht belegt, n. auf *-štee* (*razvraštajuštee*), Gen. Sg. m. *-štago*, Dat. Sg. m. *glagoljuštemu*, Dat. Sg. f. *pogublejuštej*, Nom. Pl. m. *-štei*, n. *-štia* (*glagoljuštia!*) und *-štaa*, Akk Pl. f. *-štie*, und lautet in der PM entsprechend (Nom. Sg. m. *padajućij*, n. *-čee*, Nom. Pl. m. *chvějućijsja*, Nom. Pl. n. *-čii* (!), Gen. Sg. m. auf *-čoho*, Dat. Sg. m. auf *-čomu* usw.). – Das Ptz. Prät. Aktiv lautet im UK im Nom. Pl. m. primär auf *-ii*, aber auch auf *-ie* (*byvšie, my posľėdovavšii*), im Zitat auch *-e* (*iz šedše*); in der PM im Nom. Sg. m. *prinjavšij*, im Nom. Pl. m. und f. aber nur auf *-ii* (*byvšii, vyšedšii, zobravšijsja*). Viermal ist im UK, davon nur einmal auch in der PM, eine Langform der ursprünglichen masculinen Singularform belegt, wobei sie syntaktisch zweimal eher einem Adv.-Ptz. entspricht (UK und PM *napisavyj*, UK *grědyj*/PM *prišedši*, UK *derznuvyj*/PM *posměvši*, UK *javišę preminuvyj*/PM *byľ otstupiľ*). Das Ptz. Prät. Aktiv weist im UK eine feminine Sonderform auf: *izměňšia, cerkovъ [...]* *prevъznessišase, ukrasevšia* (alle Nom. Sg. f.). Man kann sie sich nur als altes Femininum auf *-ši* plus zusätzlicher Endung *-a* erklären. Die PM kennt diese Form nicht (*otměnivšaja* für UK *izměňšia*). – Das Ptz. Präs. Passiv (UK) wird in der PM ganz offensichtlich vermieden: UK *utveržaemi*/PM *utveržajućijsja*, UK *rasprostranęema*/PM *zastanovľajućišę*, UK *nepokolěbima*/PM *nenarušena*. Das Verfahren ist klar: Ein Ptz. Präs. Passiv wird entweder durch ein aktives Ptz. mit *-sja* oder ein Ptz. Prät. Passiv wiedergegeben. Im folgenden Bsp.

wird das Ptz. Präs. Passiv in der PM durch ein sofort nachfolgendes formal aktives Ptz. mit *-sja* erklärt: *koleblemy, chvějučisja*. Nur zweimal wird ein Ptz. Präs. Passiv einfach übernommen: UK *utésněma, vojuema* (PM ebenso). Offenbar ist dieses Ptz. der PM fremd. – Das Ptz. Prät. Passiv in attributiver Funktion wird im UK meist mit einem *n*, in der PM mit zwei *nn* geschrieben. Die einzige Ausnahme in der PM mit einem *n* (*želanyj*) lässt sich als Übernahme aus der ksl. Übersetzungsvorlage interpretieren. Als Bestandteil des Prädikats tritt es im UK und in der PM nur in der Kurzform auf (Endungen *-Ø, -a, -o; -i, -y, -a*), eine Ausnahme in der PM lautet: *knigi popravlenyi*.

k) Sehr viel häufiger als diese Formen begegnen aber die „zweitrangigen Prädikate“, „Transgressive“, „Gerundien“ oder „Adverbialptz.“ (wir halten uns an den letzten Terminus), formal betrachtet der alte Nom. Sg. m. oder f. des Ptz. Präs. Aktiv bzw. der alte Nom. Sg. m. oder f. des Ptz. Prät. Aktiv. Wir bezeichnen diese Formen hier als Adv.-Ptz. I und II. Das Adv.-Ptz. I wird im UK auf drei Arten gebildet: 1. mit *-a* (nur nach Zischlaut oder *-a-*) oder *-ę* meist nach Kons., aber auch nach *a* (*piša, posyła, vьschištaa, naricaa, načinaa* und *načinae, naučae, glagole*). Diese Form wird bei masc. Subjekt im Sg. oder Pl. verwendet. Nur bei einem Verb, nämlich *chotěti*, wird regelmäßig an das Adv.-Ptz. auch noch das anaphorische Pronomen **-i* angehängt, was nicht den Regeln zur Bildung des Adv.-Ptz. entspricht (*chotěi*). Das mag damit zusammenhängen, dass *chotja* bereits Konjunktion, zumindest in der PM, ist und Verwechslungen vermieden werden sollen. – 2. mit *-uštī/-ašti* (bei Subjekt im Nom. Sg. f. und Nom. Pl. m., *sušti, světeštise, kasajuštise*) und *-ušte/-ašte* (bei Subjekt im Nom. Pl. m., selten auch Sg., *videšte, stráždušte, ispravlejušte*). Eine einzige lautliche Ausnahme im UK bildet die Form *osvěčivajuči* (Subjekt im Nom. Sg. f.). – 3. *vedyj, grědyj* (Subjekt im Nom. Pl. m.). In der PM fehlt hingegen die Endung *-a* völlig, nur *-učī/-ači* kommen in Betracht. Sowohl die Form des masc. Sg. (*chotjači, nosjači, stražuči, vstydajučisja*) als auch des fem. Sg. (*osvěčivajuči*) als auch der Nom. Pl. m. (*vidjači, stražuči, prekladajuči*) weisen lediglich diese Endung auf. – Das Adv.-Ptz. II wird im UK mit *-(v)ši* (*vzljubivši* Nom. Pl. m.), häufiger aber mit *-(v)še* (*prenebregše, predpočetše, postradavše, ostavlše, vzljubivše*, alle Nom. Pl. m.) gebildet. Dabei kann die ältere oder die jüngere Form des Ptz. Prät. Aktiv als Ausgangsbasis dienen (*položši* (Nom. Sg. f), *pročetši* (Nom. Pl. m.) oder neuere Form *ostavivši* (Nom. Pl. m.)). Selten ist die endungslose Form des Adv.-Ptz. II (UK *vzemb*). In der PM wird nur die *-vši*-Endung und nur die neuere Form des Ptz. verwendet (*položivši, ostavivši, vzgorděvši, vjavši; počavši, prišedši* Nom. Sg. m.; *ubudovavšisja, uljubivši, predpočetši, poterpěvši, pokimuvši, uljubivši* Nom. Pl. m.). Sowohl beim Adv.-Ptz. I als

auch beim Adv.-Ptz. II liegt also in der PM nur noch eine einzige Form vor, während das UK jeweils noch Reste einer Differenzierung nach Genus und Numerus aufweist.

5.1.3. Wortbildung

a) Dem Suffix *-nie* (*premenenie, otstuplenie* usw.) im UK entspricht in der PM regelmäßig *-nye* (*premenen'nye, otstuplen'nye*), in der Regel mit supralinearem *-n-* geschrieben, so dass das *ь* nicht in Erscheinung tritt.

b) Das UK kennt das Kollektivum *trostie* 'Schilf' (mit Adj. im Sg.), in der PM wird der Plural verwendet: *trosti* mit Adj. im Pl. UK *bratia* wird mal als Sg. (Akk. *bratiju*), mal als Pl. behandelt (Dat. *bratiamъ*). Die PM bevorzugt die Behandlung als Plural. Vgl. folgenden Vokativ: UK *blagočestivaa bratie!* PM *na-božnyi bratъja*.

c) Dem Präfix *iz-* im UK entspricht regelmäßig *vy-* in der PM.

5.1.4. Syntax

a) UK kennt nur die einfache Negation, während PM zwischen einfacher und doppelter Negation wechselt. So steht im UK *niktože* und *ni edimъ* immer ohne Negation vor dem Verb, die Entsprechungen in der PM, *nichto* und *žademъ*, aber mit präverbaler Negation. Dasselbe zeigt das folgende Beispiel: UK *nigdě čtochomъ/PM nigděchmo ne čitali*. Ein typischer Satz lautet: UK *ničtože takovo obrěsti vъzmogochomъ/PM takovogo ničogo ne mogli smy znajti*. Die zusammengesetzte Konjunktion 'weder ... noch' lautet im UK *ne ... niže, ni ... niže* oder *niže ... niže*, in der PM *ne ... ani* bzw. *ani ... ani*. Nach dieser Konjunktion folgt in der PM keine Negation vor dem Verb. UK und PM verwenden nach *ne mošti* + trans. Verb den Genitiv der Negation.

b) Das Prädikat kann im UK und in der PM aus einer Form von *byti* + aktivem Ptz. bestehen: UK *usta běchu velia glagoljuštia/PM usta byli velikomovjačii*.

c) Das Relativpronomen *iže* fungiert im UK mehrfach als Artikelersatz, und zwar entweder mit nachfolgendem Partizip (*iže obrětajuščimse*), wobei in der PM nur das Ptz. steht (*obrětajuščimse*), weiteres Bsp.: *iže o neporočnej věřě somnešteise* 'die am reinen Glauben Zweifelnden'/PM *vy što o čistoj věřě vont-pite*; oder auch ohne Ptz.: *někie iže* (Nom. Pl. m.) *vъ vasъ* 'einige bei euch'. In der PM lautet das Bsp. *u vasъ nekotoryi*. Der häufigste Fall, in dem eine Form von *iže* als Artikelersatz verwendet wird, ist derjenige, der dem griechischen substantivierten Infinitiv nachgebildet ist (nach dem Muster *τό πικτείν = eže padati*), wobei der griech. Gen. zum Dat. wird: UK *eže padati zvězdamъ sъ nebe-*

se/PM eže padati zvézdamъ zъ neba ‘das Fallen der Sterne vom Himmel’ ist Satzsubjekt – hier hat der PM-Schreiber, der nur in diesem Beleg eine Form von *iže* verwendet, wohl den UK-Text einfach kopiert. Weiteres Bsp.: UK *eže sebe v město christosa sobornoju glavoju naricati/PM toe što sebe vměsto christosa sobornoju golovoju javne udavati* (statt passenderem *udaval*) – dieser Beleg zeigt, dass der PM-Schreiber mit der Konstruktion nicht zurechtkam. Weiteres Bsp. aus UK, wieder in der Funktion des Satzsubjekts: *eže kogo naricati [...] glavoju, se koemuždo ot archiepiskopъ svoistveno estъ*. Ein weiterer substantivierter Infinitiv in Subjektsfunktion im UK: *Ne mučitelъstvo estъ eže [...] podъstilati/PM Ne est tirania izъ [...] podъstilajut*. Ebenso, aber mit zusätzlicher modaler Nuance, die der PM-Text gut wiedergibt: *ne eže obličenia ubégati, no eže obličeniju dostojnaa blagomudrstvujuštímъ tvoriti/PM ne strofovanъja otbégovati, ale činiti godnoe strofovanъju prinalezítъ mudrym* ‘Nicht der Strafe ausweichen, sondern das der Strafe Angemessene tun ziemt sich für die Weisen’.

d) UK verwendet das AcP, d. h. eine Konstruktion, bestehend aus einem Verb der geistigen oder sinnlichen Wahrnehmung plus einem Akkusativ und einem Ptz. (*razuměemъ paduščie zvézdy; eže vidímъ byvšee; zřešte išter'blěemo i nizlagaemo načalstvo; mučitelъstvo jakovoe vidímъ sъstoęsteseę soprotivo cerkvi christovy*). Die PM löst solche Konstruktionen immer in Nebensätze auf (*vědaemъ, že upali zvézdy; čto vidímъ že sja uže zbylo; aby narušeno bylo načalstvo; tiranstvo, jakovoe teperъ vidimo, že povstalo na cerkovъ christovu*).

e) UK und PM verwenden den Acl: *otcy rimskago episkopa velika byti poznachu* (UK)/*otcy rimskogo episkopa byti velikímъ uznali* (PM).

f) Modaler Dativ + Inf.: Dies ist eine syntaktische Erscheinung, die dem Aksl. bis auf zwei Belege bei Večerka (1996: 105) fremd ist, üblicherweise musste Modalprädikativ und/oder Kopula hinzutreten. Für das Ostslavische ist sie hingegen charakteristisch. Das UK weist eine Reihe von Belegen auf, die in der PM alle in finite Konstruktionen umgewandelt werden, und zwar primär mit dem Verb *měti*. Bsp.: *po nichъ inymъ apostolomъ ne byti* ‘Nach ihnen kann es keine anderen Apostel geben’ (PM anders). UK *kakovyę l'žechristomъ i l'žeporokomъ tvoriti?/PM izъ lžechristi i lžeporoci mēli dějati*. UK *nekoim [...] posylatię/PM o tomъ, aby mēli někotoryi posylani byti*. UK *ni edinomu že směti čto protivu našъ rešti/PM žadnomu sja ne goditъ, aby vъ čomъ namъ mēlъ protiviti*.

g) Ein Dcl mit Prädikativ (vgl. Večerka 1996: 105): UK *dostoslavnee i blažennēe bylo otstupnikomъ stymi otcy predannago učenia naslědovati/PM pristojněj bylo otstupnikomъ, aby naslědovali prez otcy predanoj naucē*. Weiterer Dcl nach *podobati*: *Podobaše trikotnymъ vъprošeniemъ ispravitię petrovu trikotnomu otverženiju/PM pristojalo trikotnymъ pytanemъ trikotnoe ulěčiti ot-*

verzenie (die PM wandelt ins Aktiv um und macht somit das Dat.-Subjekt zum Akk.-Objekt).

h) Im UK existiert der Nominativus absolutus: *Christosъ gospodъ [...] ispravlejušte petra, onъ že otveržesę.*

i) Das UK hat einen Genitivus absolutus wahrscheinlich aus dem Griechischen übernommen: *mnogychъ že glagoljuštichsę nyně pervychъ [...] poslědnichъ že suštichъ [...].* In der PM wird daraus ein Satzgefüge: *kgdyžъ nazyvajutsja pervymi teperъ [...] a poslědnimi budutъ [...].*

j) Im UK wird recht oft der Dativus absolutus (z. B. *carstvu antichristovu predležaštu*) verwendet, PM löst auf verschiedene Weise auf. Zweimal weisen allerdings beide Texte genau denselben Dat. abs. auf: UM *suštu kraeugolmu kamenju samomu christu*, PM *suštu kraeugolnomu samomu christu* (*kamenju* fehlt) und UK *vynečymъ byvšimъ [...] stichomъ někoimъ*/PM *vynečymъ byvšimъ mės-camъ někotorymъ*. Ein Bsp. für eine gelungene Umformung: UK *i ne gljuštīmъ namъ* 'auch wenn wir nicht sprächen'/PM *esli bychmo i ne movili*.

k) Der UK-Text und der PM-Text weisen etwa gleich viele Partizipialkonstruktionen auf, wobei manchmal ein Ptz. aus UK in der PM aufgelöst wird oder umgekehrt (UK *sama otpade*, PM *spadši* (Adv.-Ptz.); UK *sušči padenia vinoju*, PM *byvaetъ padenija pričinoju*; UK *světeščisę*, PM *osiavala*; UK *otbėgoste*, PM *otbėgmuvši*; UK *prichodeštich*, PM *tychъ kotoryi utekajutъ*).

l) Der UK-Text und der PM-Text unterscheiden sich häufig in der Wortfolge: UK *cerkovъ christova*, PM *Christova cerkovъ*; UK *někoichъ padajuštichъ*, PM *padajučichъ někotorychъ*; UK *někaa zvězda velia*, PM *nėjakaja velikaja zvězda*, UK *kanony sьbora Nikejskago*, PM *Nikejskogo sobora kanony*.

m) Der prädikative Instrumental des Substantivs ist im UK und in der PM anzutreffen, ist aber in der PM (*byvaetъ pogibeli vožemъ*) weiter verbreitet als im UK (*byvaetъ pagubě voždъ*). Weitere Bsp.: UK *Petrъ samъ apostolъ bě*/PM *Petrъ apostolomъ bylъ*. UK *Ne otcъ bě samъ pročichъ archiereovъ*/PM *onъ samъ ne estъ otcemъ inšichъ episkopovъ*. Interessanterweise geht dieses Bsp. folgendermaßen weiter: UK [...] *nize možetъ byti samъ načalnikomъ*/PM *ani možetъ byti samъ načalnikomъ*, also mit einem Instrumental in beiden Texten. Auch beim Adjektiv ergibt sich eine ungleichgewichtige Verteilung des prädikativen Instrumentals: UK *ašte i pervyj bě*/PM *esli i peršimъ bylъ*. Dabei besteht nicht nur eine Konkurrenz Nominativ (UK) – Instrumental (PM), sondern auch eine Konkurrenz Dativ (UK) – Instrumental (PM): UK *ašte i pervomu rimskomu byti izvolęmъ*/PM *esli pervymъ emu byti daemъ*.

n) Nach *naricati* und *sъtvoriti* folgt im UK und in der PM Akk. + Instr., wobei nach *naricati* im UK auch doppelter Akk. möglich ist. In Bibelziten tritt

allerdings in beiden Texten der doppelte Akkusativ nach *сътворити* auf. Insgesamt weist das UK hier mehr prädikative Instrumentale auf als in der Ostroher Bibel (vgl. Freidhof 1972: 128).

o) Das schon einmal zitierte UK-Beispiel *byvaetъ pagubě voždъ* zeigt einen klaren adnominalen Dativ, der PM-Text (*pogibelí*) ist nicht eindeutig. Das folgende Bsp. zeigt den adnominalen Dat. im UK, Gen. in der PM: *solnce pravdě/solnce pravdy*. Der adnominaler Dativ ist in beiden Texten primär in Bibelzitierten vertreten: *сътворју васъ ловцѣ челоуѣкомъ* (UK und PM), *въ вѣку вѣкомъ* (UK und PM).

p) Konjunktion für Objektsätze ('dass'): UK *jako*, selten *eže*/PM *ižъ, že*; Temporalsätze UK *egda*/PM *kgdyžъ*; Konditionalsätze UK *ašte*/PM *esli*; Konzessivsätze PM *choťa*/UK *ašte i* oder Adv.-Ptz.; Modalsätze ('wie') UK *jakože*/PM *jakъ*; Finalsätze UK *jako da* + Ind. bzw. Adv.-Ptz. (daneben 1x *daby* + Prät.)/PM *aby* + Prät. Nach 'bitten, wollen' usw. verwendet UK *da* + Ind. Präs. oder Inf., PM *aby* + Prät: UK *molimъ, da* [...] *ne priemlěte*/PM *prosimo, abyste ne prijmovali*; UK *molimъ, da pisati kъ iereomъ*/PM: *prosimo, abysъ samъ uprijmo račilъ pisati ku iereomъ. Da* + perf. Präsens drückt im UK auch den Optativ 'möge [...]' aus (*da sьbljudetse*), in der PM *nechaj* + perf. Präs. oder Futur (*nechaj zachovano budetъ*) oder *bodaj* + Prät. (UK *da sьcarьstvujete*/PM *bodaj este carstvovali*). UK zeigt im Konditionalsatz die geradezu klassische, von Smotryc'kyj später kodifizierte Ausdrucksweise: *ašte bychmo naricali* (PM an dieser Stelle anders), *ašte bychmo i nizvodili*/PM *choťa bychmo provadili*. Solche Konstruktionen sind auch für die PM üblich: *esli bychmo ne movili*; aber auch: *aby zdalichmosja* (UK *da obręstemse*).

q) Im Bereich der Modalität ergeben sich deutliche Unterschiede zwischen dem UK und der PM: UK und PM verwenden modales *iměti* bzw. modales *měti*. 'Man kann' lautet im UK *moštno*, in der PM *možna rečъ*. UK *podobatъ vědati*, PM *potreba vědati* bzw. UK *podobatъ*/PM *pristojalo*; UK *dostojno*/PM *pristoitъ*; UK *dolžni sьbъ chranitise bratskoju ljuboviju*/PM *povinna est rečъ, aby chovano bylo bratskoju milostiju*. UK *dolžno estъ chraniti*/PM *godnaja rečъ chovati*. Eine derartige Verwendung von *rečъ* in modalem Kontext ist aus dem Mittelpolnischen (*rzecz*) gut bekannt.

r) Im Bereich der Präpositionen fällt in der PM besonders *prezъ* + Akk. auf, dem im UK der reine Instrumental entspricht (PM *prezъ kotoruju*/UK *imiže*; PM *prezъ otci*/UK *stymi otcy*). Außerdem verwendet die PM häufig die Richtungspräposition *do* + Gen., wo im UK *kъ* + Dat. steht (UK *pribęgati kъ*, PM *pribęgati do*; UK *kъ vsěmъ reče*/PM *do vsěchъ movitъ*, UK *posylati pisanija kъ*/PM *pisati do*). PM kennt aber auch *kъ*, normalerweise in der Form *ku*. Wei-

teres Bsp. für *do* gegenüber präpositionslosem Dativ im UK: PM *zagnalistesja do/UK prilepistesę* + Dat.; PM *moviti do/UK glagolati/rešti* + Dat. Auch der Zweck wird in der PM mit *do* angegeben, im UK mit *na* (+ Akk.). Der Präposition *po* (+ Dat.) im UK entspricht *vedle* (+ Gen) in der PM: *po vremeni/vedle času; po ploti/vedle těla*. Der Präposition UK *prežde* + Gen. entspricht in der PM *peredъ* + Instr. (*prežde segol/peredъ tymъ*).

s) Das Agens beim Passiv wird im UK und in der PM durch *otъ* + Gen. oder den präpositionslosen Instrumental ausgedrückt, in der PM auch durch *prezъ* + Akk. (UK *trostie větromъ koleblemoë/PM trosti ot větrovъ koleblemy*; PM *aby naslědovali prezъ otci predanoj naučë/UK stymi otcy predannago učenia naslědovati*; UK *otverženiemъ/PM prezъ otverženje*). Dabei ist der reine Instrumental im UK deutlich häufiger als in der PM.

t) Entscheidungsfragen werden im UK und in der PM durch *li* markiert, in der PM auch durch *či li*.

u) Insgesamt sind viele Übersetzungen im PM-Text frei und wirken sehr umgangssprachlich, z. B. UK *po vospriatiju onychъ jaže vъzyskovachu* 'nach dem Erhalt dessen, was sie erbeten hatten'/PM *a potomъ koli togo dostali čogo prosili* 'und dann, als sie das bekommen hatten, worum sie gebeten hatten'.

Aus dem oben Gesagten geht hervor, dass es eine ganze Reihe eindeutiger phonetischer, morphologischer und syntaktischer Unterscheidungsmerkmale zwischen dem UK und der PM gibt. Diese Unterschiede werden konsequent und systematisch durch geeignete sprachliche Mittel zum Ausdruck gebracht (s. Abschnitt 6).

5.1.5. Lexik⁶⁸

Hier sollen nur diejenigen Lexeme genannt werden, die systematische Entsprechungen im UK und in der PM darstellen. Deren Feststellung setzt voraus, dass diese Lexeme häufiger, zumindest mehr als zweimal auftreten. Die Auswahl bleibt aber letztlich willkürlich. Der Wortschatz der beiden Texte divergiert stark. Im Folgenden wird immer zuerst der Beleg aus dem UK, dann der aus der PM genannt. Wenn die polnische Herkunft eines Lexems anhand des *Słownik staropolski*, des *Slovar' russkogo jazyka XI–XVII vv.*, des Wörterbuchs von Tymčenko, des etymologischen Wörterbuchs von Vasmer und des *Ėtymologičeskij slovar' slavjanskich jazykov* zweifelsfrei nachweisbar ist, wird ein „(p)“ hinzugefügt.

⁶⁸ Ein Vergleich der im Folgenden genannten Lexeme der PM mit Tymčenko 2002–2003 zeigt, dass viele in diesem Wörterbuch fehlen.

Substantive:

spasъ/spasъ, spasitelj, zbvitelj (p); *dostojnstvo/dostoenstvo, preloženstvo* (p); *blagodat/darъ, blagodatъ; mučitelstvo/tiranstvo, tirania, okrutenstvo* (p); *volna/navalnostъ* (p); *vselennaja/vesъ svѣtъ; vremѣčasъ; vina/pričina; lučъ/promenъ* (p); *lik/chor, prestolъ/stolica* (p); *prestolъ; paguba/pogibelъ; znameniel/znak, učenie, predanie/nauka; načalo/načalstvo, panstvo* (p); *počatokъ, zverchnostъ; panstvo* (p)/*načalo; papa/papež; nađeždal/nadēja; rabъ/sluga; istina/pravda; zdaniel/budovanъ* (p); *osnovanie/kggrunt* (p < dt.); *polza/zysk* (p); *životoljubie/žiznoljubie; vražda/neprijaznъ; plotъ/tĕlo; stepenъ/stopenъ* (p); *venec/venec, korona; nišeta/ubozstvo* (p); *lišenie/nedostupenъ* (p); *pobornikъ/posobitelj; zaštĭitelj/oboronec; ovčarnja/pastva* (p); *svborište/zobranъ* (p); *archierej/episkopъ; gospodstvo/deržava; slyšanie/sluchъ; sovѣtъ/zdanъ* (p); *vъprošenie/pytanъ* (p); *svoistvo/vlasnostъ; sila/mość* (p); *zapovѣdъ/prikazanъ* (p); *poleznoel/požitokъ; pervenstvo/prodkovanъ* (p); *slava/pochvala; predstavitelъ/zastupnikъ; obličenie/strofovanъ* (p < dt.); *obštenie/polečnostъ* (p); *udъ/člonokъ* (p); *uchištrenie/fortel* (p < dt.); *buestъ/nadutostъ; žertva/ofĕra* (p < dt.); *jazva/rana; adъ/peklo* (p) usw.

Adjektive:

vesъ, vsjakij/všeljakij (p); *nyněšnjij/teperešnjij; dostoinъ/godemъ* (p); *burlivij/kgvaltovnyj* (p < dt.); *zděšnjij/obecnij* (p); *budušnjij/prijdučij; istinnij/pravdivij; spasitelnyj/zbavennyj* (p); *dolžnъ/povinenъ; blagolěpnij/uvážnyj; različnyj/roznyj; bratskij/braterskij; inyj/inij, inšij; pročij/inij, inšij; pervyj/pervyj, peršij; vsegdašnjij/ustavičnyj* (p); *vtoryj/drugij; spasovъ/spasitelevъ; mučitelъskij/tiranskij; izbrannyj/vybornyj* (p); *svojestvenъ/prizvoitъ* (p) usw.

Adverbien:

nyně/teperъ; doselĕdo togo času; v istinu/zaiste; pomalu/fortelne, fortelmi (p < dt.); *trištĭ/trikrotъ; togda/togdy; nađъ mĕru/nazbyť* (p); *pače neželi/bolše nižli 'mehr als'; pervĕel vprodъ* (p); *udobъ/latve* (p); *paki/zasъ* (p).

Prädikative:

moštno/možna rečъ (p); *javĕ/značajna rečъ* (p); *podobаетъ/potreba, pristoitъ; dolžno estъ/godnaja rečъ.*

Pronomina:

iže (rel.)/*kotoryj; nikožel/nichto, žaden* (p); *sej/toj; někij/nĕkotoryj, nĕjakij; koj, kyj/jakovyj.*

Verben:

glagolati, rešti(z)moviti; osvĕčivati/osvĕčati; (so)chraniti/chovati, stereči; želati/zadati; vъpiti/volati (p); *klikati; nazdati(se)/ubudovati(sja)* (p < dt.); *sz(z)i/dati/zbudovati* (p < dt.); *prevratiti/zrušiti* (p); *iziti/vyjti; vъzljubiti/uljubiti; izvoliti/zezvoliti* (p); *pogubljati + Akk. /škodovati na + Akk.* (p < dt.); *szdelyvati/knovati* (p); *sramljatisę/vstydatisja; nadĕjatisę/zyčiti; moliti/prositi, vĕnšovati* (p < dt.); *postradati/poterpĕti; ostavitĭ/pokinuti; usilovati/chotĕti; predovzĕstitĭ/vprodъ opovĕdati* (p); *nizlagati/ponižati; načinati/počati; narešĭse/nazvamъ byti; vĕdĕti/umĕti; szstojatisę/povstati; razvraštatĭ/otmĕnjati; predpočĭtati/vvyjšati* (p); *predpolagati/prekladati* (p); *obrĕstĭ/nzjati; tvoriti/činiti; szstavljati/zalecati* (p); *szbljudati/zachovati* (p); *vъzyskovati/prositi; rastlĕvati i razvraštatĭ/falšovati* (p < dt.); *prevratiti/zatrvožiti* (p); *spodobiti/račĭti; izvoljati/dati; tolkovati/vykladovati; ulučĭti/prinjati; prebyvatĭ/zostati; obĕštati/obĕcati; zbytisę/statisja* usw.

Konjunktionen:

ililabo 'oder'; niže/ani 'auch nicht'; ašte/esli 'wenn'; jako dalaby 'damit'; bol/bovĕmъ (p), *abovĕmъ* (p) 'denn'; *ubol/bovĕmъ 'denn'; tedy* (p), *zъ; nol/ale 'aber'; jako/ižъ, že* (p) 'dass'; *eže/že 'dass'; jako, jakoželna kštaltъ* (p < dt.), *jakъ 'wie'; sego radi, tĕm žel/protožъ 'deshalb'; togo radi/snatъ 'deshalb'; toliko ... eliko/tako ... jako.*

Präpositionen:

po/vedle; prežde/perede; radi/dlja; među/meži.

Partikeln:

že (nachgestellt)/*a* (vorangestellt), *ale; da/bodaj, nechaj* 'möge'.

Interjektion:

uvy/bědaž, běda, och.

Dieser Überblick über die Lexik zeigt, dass neben allgemein-slavischem Wortschatz (wie *moviti, prositi* usw.) der poln. Anteil (z. T. auf der Grundlage deutscher Entlehnungen) besonders groß ist, aber auch rein ukrainische Lexeme (z. B. *klikati*) vorhanden sind. Es ist auch keineswegs so, dass das PM-Lexem unbedingt ein nicht-ksl. ist, wie etwa das Paar *paguba/pogibel* zeigt.

Hinsichtlich der kirchlichen Terminologie ist festzustellen, dass sich das UK an den aus dem Aksl. ererbten Wortschatz hält, die PM diesen häufig übernimmt, oft aber eher den neueren kirchenslavischen oder den polnischen Wortschatz bevorzugt (vgl. hierzu auch Moser 2002: 247–248). Dies soll (vorwiegend) anhand von Substantiven und Adjektiven gezeigt werden, da die Gruppe der Verben sehr viel seltener ausschließlich kirchliche Tätigkeiten bezeichnet:

blagodatʹ/darʹ, blagodatʹ; spas/spas, spasilʹ, zbavitelʹ (p); *žertvalʹ/ofěra* (p < dt.); *adʹ/peklo* (p); *spasovʹ/spasitelevʹ; antichristovʹ/antichristovʹ; christ{os}/christ{os}ʹ; christovʹ/christovʹ; nebo/nebo; nebesnyj/nebesnyj; krestiti/krestiti; blagočestivij/blagočestivij* (und weitere Adj. mit *blago-*); *pravoslavnyj/pravoslavnyj; cerkovʹ/cerkovʹ; svjaštenikʹ/svjaštenikʹ; christoimennyj/christoimennyj; istinnyj/pravdivij; istinalʹ/pravda; věralʹ/věra; krestʹ/krestʹ; dostojnstvo/dostoenstvo* usw.

5.2. Das Vorwort zum Oktoich („Oktaikʹ, sirěčʹ osmoglasnikʹ. Tvorenje o(t) časti prp(d)bnago o(t)ca našego Ioanna Damaskina“) trägt im Kirchenslavischen den Titel „Predoslovie oukazatelʹno kyj razum sʹderʹži(t) v sebě kniga sie“ und als „Prosta mova“-Text die Überschrift „Predʹmova oukazujuči što za rozumʹ zamykaetʹ vʹ sobě taę kniga.“ Koperžinskij (1928) schreibt es Demʹjan Nalivajko zu. Den kirchenslavischen Text auf 11 großformatigen (2°) Seiten kann man als konservativ (mit wenigen ostslavischen bzw. ukrainischen Elementen) bezeichnen. Obwohl sich der Text gegen Ende auf Kostjantyn-Vasyľ bezieht, also zeitgenössisch ist, scheint er vom Zweiten südslavischen Einfluss wenig berührt. Auch die Qualität des „Prosta mova“-Textes ist sehr hoch, er ist hinsichtlich der Übernahme der Formen des femininen Plurals in die o-Dekl. weiter fortgeschritten als der erste Text. Die folgende Darstellung ist strukturiert wie diejenige in 5.1. und enthält vor allem, was sich vom vorangehenden Abschnitt unterscheidet.

5.2.1. Phonetik/Phonologie/Orthographie

a) Die Verteilung Liquidametathese (UK)/Polnoglasi (PM) wird klar beachtet.

b) Anlautmetathese im Ksl. *ra- la- (raz-)*, in der PM *ro-, lo- (roz-)* erfolgt konsequent.

c) Die Palatalisierung von **dj* zu *žd* im UK (*въ nouždachъ*) bzw. zu *ž* in der PM (*noužza*) findet nahezu ausnahmslos (UK auch *noužeju*) statt.

d) **tj* wird im UK zu *št* [šć] (*zaštištati*) und in der PM zu *č* (*chočetъ*), in der PM auch *oumocneni, mocъ*.

e) Anlautendes *e-* > *o-* ist weder im UK noch in der PM zu beobachten.

f) Die Halbvokale sind in der PM gänzlich geschwunden (*stvorene, stvori- telъ*) oder aufgefüllt, im UK erscheinen sie als *ъ* (*svzdatelъ, svzdanie, nesъveršenyj, vъz'glašenie, vъzrastet', vъvoditi*).

g) Verwechslung *ě* – *e* ist im UK und in der PM (*vyrozumene*) selten. In der PM tritt statt *ne ně* auf („sekundäres *ě*“).

h) Nach *g, k, ch* tritt im UK überwiegend *i*, nach *k* aber auch *y* auf (*jazyčeskymi, někychъ*), ebenso in der PM.

i) Anlautendes *i-* ist im UK erhalten, fehlt mit Ausnahme der Konjunktion *ižъ* in der PM.

j) Das *č* ist in der PM hart (*rečъ, čolovékъ, ni v čomъ*), im UK wohl schwankend zwischen hart und weich.

k) Das *c* ist hart im UK und in der PM, außer im Nom. Pl. m.: UK *člci*.

l) Nach *š* und *št* wird im UK und in der PM nur *i*, nicht *y* geschrieben. Hingegen tritt nach *ž* im UK *i* und *y* auf.

m) *g* wird in der PM entsprechend der 1. Palatalisation zu *ž*, für eine Palatalisierung zu *z* (vor *s*) finden sich einige Belege (*bozskij, bozstvo, mnozstvo*).

n) 2. Pal. des *k* zu *c* (UK *člci, o Isaacě, roucé*) und des *g* zu *z* ist erhalten (UK Instr. Pl. *mnozěmi*, UK *v podvizechъ, UK vrazi*). Die PM vermeidet diese Palatalisierung, z. B. durch *-u* im Lok. Sg. der masc. Substantive mit Stammauslaut *-k* (*v nedostatku*) und durch Übernahme der fem. Pluralendungen.

o) Das Alternieren von *u* und *v* ist nicht belegt.

p) Auslautendes *-vъ* für *-lъ* kommt im UK häufig vor (Auslaut des *l*-Ptz.), in der PM etwas seltener.

q) Für eine Velarisierung des *r'* gibt es nur einen Beleg: den Akk. Sg. m. *manastyrъ* (UK und PM).

r) Regressive Assimilation in der PM bei *ros-*.

s) Konsonantenvereinfachung nur in der PM: *srokgyj*.

t) Bet. *e* > *o* offenbar primär nach Zischlauten: PM *prišoľ*, *neučonye*. Einmal ist die Form *o v'sjum* für *o v'sēm* belegt.

u) Verwechslung *ě* – *i* liegt vor in *svěditel'* (UK), *kadilo* (UK und PM), in PM *a ně, fěkgurovati, otpoviděti* usw.

v) Verwechslung *y* – *i* ist nicht belegt.

w) Schreibung *kg* für [g] nur in der PM: *srokgij, kqval'tomь* usw.

x) Die für den Zweiten südslavischen Einfluss charakteristische Schreibung von *-ja* nach Vokal als *-a* (*moea, dobraa* etc.) fehlt im UK und in der PM völlig.

y) Das Graphem <ϕ> tritt nicht auf, alle *-ja-* (außer am Wortanfang) und *-e-* erscheinen als *-e-*.

5.2.2. Morphologie

A. Substantiv:

a) *o-/jo-* und *ü-*Stämme: Der Gen. Sg. m. endet in der PM auf *-u* bei *času, zakonu* usw., bei Beseeltem aber auf *-a*. – Der Dativ endet einmal auf *-ovi* (UK und PM *bogovi*), außerdem *Mojseovi* (PM), ansonsten auf *-u*. Es gibt im UK klare Dative Sg. m. auf *-a* (wohl hyperkorrekt). – Im UK und in der PM lassen sich bei Substantiven mit Stammauslaut *-k* und bei Präposition *в* Lokative auf *-u* (PM *v nedostatku*, UK und PM *в Isaaku symu*, aber UK *o Isaacě*) beobachten, offenbar zur Vermeidung der Palatalisierung. – Bei den *jo-*Stämmen (Neutra) lautet im UK der Lok. Sg. auf *-ii*, in der PM aber auf *-iju*. – Der Gen. Pl. ist im UK bei bestimmten ksl. Wörtern endungslos, in der PM nicht (*aggľ*/PM *agglovь*, aber UK *inokovь*/PM *čern'covь*). – Instr. Pl. ni. UK *s člki*, n. *dovol'stvy*, aber PM *dostatkami*. Der Instr. Pl. der *jo-*Stämme (Neutrum) hat im UK die Form *oumyšlen'mi*. – Der Lok Pl. lautet im UK *na oblacěchь*, in der PM *na obolokachь*, im UK *в trouděch' i podvizechь*. Die PM hat im Gegensatz zum UK im Instr. und Präp. weitgehend die femininen Endungen eingeführt.

b) Konsonantische Stämme: UK/PM Nom. Sg. *krovь*, UK Gen. Sg. *crkve*, aber PM Gen. Sg. *crkvi*. Die *ü-*Stämme sind in der PM in die *i-*Dekl. übergegangen. – UK Gen. Sg. *telesi*, PM *těla*: Die ehemaligen *s-*Stämme gehören in der PM zu den *o-*Stämmen.

B. Adjektiv:

Die Kurzform des Adj. tritt im UK in allen Kasus auf, attributiv (*za děla člěska*), meist aber in prädikativer oder semiprädikativer Funktion oder mit Erweiterung (z. B. im AcP UK *vidě v potopě rastlěn'no estestvo*/PM *bačilь prezь potopь zepsovanoe prirožene*; UK *ožidaę vremeni dostojna kь* [...] /PM *očekyvujuči času pristojnogo ku* [...]). In der PM gibt es nur im prädikativen Nom. Kurz-

form. – In der Langform im Pl. tritt im UK häufig *ě* auf (*iněchě*), wahrscheinlich analog zur Dekl. der harten Pronomina (*těchě*). – Der Nom. Pl. m. lautet in der PM auf *-ye*; der Nom.-Akk. Pl. n. UK *-ae*/PM *-ye*. – Die Steigerung des Adj. geschieht wie beim ersten Text, doch ist nicht immer das Präfix *naj-* in der PM vorhanden, auch trifft man die *-ějšij-*Form auch in der PM an (Superlativ UK *sъ-veršenějšij*/PM *doskonalbšij*; PM *najpriemnějšij*).

D. Pronomen:

Beim Personalpronomen weist das UK im Dat. Sg. neben *tebě* auch die Kurzform *ti* (auch außerhalb von Zitaten) auf, in der PM nur *tobě*. Ebenso lautet der Dat./Lok Sg. des Reflexivpronomens immer UK *sebě*/PM *sobě*, der Akk. im UK und in der PM *sebe*. – Als Demonstrativpronomen der Nähe verwendet das UK *sej* (oft nachgestellt), entspricht *totъ* in der PM (Nom. Sg. f. *się* bzw. *taę*, Akk. Pl. n. *się*). In der PM lautet der Akk. Sg. n. *to*, der Instr. *pered tymъ*. In der PM ist *totъ* auch anaphorisches Pronomen (*totъ kotoryj*). Das UK verwendet *totъ* als Personalpronomen (bulgarischer Einfluss?). Wenn es zum Ausdruck von Besitz dient, ist es oft dem Subst. vorangestellt. Die PM verwendet **i* als Pers.-Pron., possessivisches *ego* wird vorangestellt. Das UK zeigt im Nom. Pl. *tii*, im Dat. Pl. reguläres *těmъ*, die PM aber die *y*-Reihe (Nom. Pl. *tye*, Dat. Pl. *tymъ*). – Als Relativpronomen fungiert immer UK *ize*/PM *kotoryj*. – Das verallgemeinernde Pronomen lautet *kyjždo/koždyj*. – Das Identitätspronomen ist mit folgenden Formen vertreten: UK *tiiže ljudie*/PM *tyežъ ljudi*.

F. Verb:

b) Präsensflexion: Die 2. Sg lautet UK *vidiši*/PM *bačišъ*. Die 3. Sg und Pl. sind im UK und in der PM wieder hart, die 3. Pl. in der PM selten auch weich. Einmal tritt die 3. Sg. *boude* (PM) auf. Die 1. Ps. Pl. endet im UK bei den athematischen Verben auf *-my* (*imamy*, *esmy*), PM hingegen *maemo*. In der PM ist *-mo* generell die Endung der 1. Ps. Pl., vgl. *chočemo*; 3. Pl. *chočutъ*.

c) Flexion von *byti*: UK 1. Pl. *esmy*, PM 1. Sg. *estem*’, 1. Pl. *estesmo*, *estemy*.

d) Imperativ: Dieser Text bietet eine Reihe interessanter Imperative der 1. Ps. Pl.: UK *bouděmъ*/PM *bouděmo*, UK *iměimъ*/PM *mějmo*, UK *svěžimъ*/PM *zvěžěmo* usw.

e) Tempora: Im UK gibt es noch Imperfekt (*ter’peše*, *domyšlěchuse*), Perfekt, Aorist (*vidě*, *navykoša*), in der PM nur Perfekt (mit einer Tendenz zur Bildung von imperfektiven Verben, wenn im Ksl. ein Imperfekt vorlag) und folgende Form: *oumyslivъ bystъ* für UK *oustremivse*. Im Prät. sind in der PM synthetische Bildungen wie im Poln. möglich (1. Sg. *oučinilemъ*, *slyšalam*’, 2. Sg. *ros-*

kazales, 1. Pl. *bylismo* usw.). – Die Futurbildung geschieht im UK mit perf. Präsens und mit *budu* + Inf. in der PM.

h) Passiv: Im UK mit *-se*, in der PM eher analytisch (UK *pričtochom'se*/PM *estesmy poličony*). Das Agens beim Passiv wird mit *o(t)* angeschlossen (UK, PM).

j) Partizipien: Das Ptz. Präs. Aktiv endet im UK im prädikativen Nom. Sg. m. auf *-uštъ/-aštъ*, im Nom. Pl. auf *-štei* (PM *nevědajuči*). Das Ptz. Prät. Aktiv lautet im UK *ostrastivšesę* (Nom. Pl. m.). Das Ptz. Präs. Passiv dient im UK zur Bildung des präsensischen Passivs, wird in der PM vermieden (UK *slavim i pokloneem byti*/PM *chvalenyj byti i poklon prijmovati*; UK *osěněmo bě*/PM *zakryto bylo*) und meist durch Ptz. Prät. Passiv (UK mit *nn*, PM mit *n*) ersetzt.

k) Das Adv.-Ptz I lautet bei den Verben mit konsonantischem Stamm (Subjekt im Nom. Sg. m) UK *vědyj*/PM *vědajuči*; bei den Verben mit vokalischem Stamm entweder *ožidaę*, *děistvuę*, *glagole*/*očekyvajuči*, *obchodečise*, *movjači* oder *prosvětajušte*/*světeči*. Wenn das Subjekt im Pl. m. steht, werden die erste und die zweite Form nicht verwendet, sondern nur die dritte, ergänzt um eine weitere Form auf *-ušti/-ašti*. Den bis zu vier verschiedenen Formen im UK steht eine einzige in der PM (auf *-učil/-ači*) gegenüber. Das Adv. Ptz. II lautet im UK auf *-(v)še* oder *-(v)ši* (*v'spriemše* Nom. Pl. m.), in der PM nur auf *-(v)ši* (*oumiloserdivšise*, *pozyskavši*).

5.2.3. Syntax

a) Im UK wird die einfache Negation verwendet, in der PM die mehrfache. UK und PM verwenden den Genitivus negationis, PM auch beim direkten Objekt nach *ne mēti* + Inf.

b) Der ksl. Text hat eine ausgesprochene Vorliebe für ein Vergangenheits-tempus, das aus einem Ptz. Präs. Aktiv und einer Imperfekt-Form von *byti* besteht und offenbar einen Verlauf ausdrückt (*trebujuštъ beše*). In der PM steht meist ein imperfektives Perfekt.

c) *Iže* als Artikelersatz mit aktivem oder pass. Ptz. Präs.: UK *iže chvalimyj bgъ*/PM *bgъ kotoryj chvalenyj estъ*. Artikelersatz mit *eže*: UK *kъ istęzaniju eže ot nego slavy svoeę*/PM *ku vyteęanju ot nego slavy svoeę*; UK *ljuboviju eže o svobodě i o mirě*/PM *milostju o vol'nosti i pokoju*. In diesen Fällen kann der Artikel in der PM ersatzlos ausfallen. Zu Nebensatztypen mit *eže* s. u.

d) Der AcP des UK wird in der PM zu einem *dass*-Satz aufgelöst, kann aber im Gegensatz zum 1. Text auch beibehalten werden: UK *Vidě blgoť svoju preobidimou*/PM *viděť dobrotě svoju znevaženuju*.

j) Der Dativus absolutus ist im UK intakt und wird in der PM auf verschiedene Weise aufgelöst.

k) Bei Participia coniuncta im UK besteht in der PM Tendenz zur Auflösung durch Relativsatz; sie können aber auch erhalten bleiben.

m) Der prädikative Instrumental des Substantivs begegnet im UK nur einmal (*bouděmъ žertvoju*, Imp. 1. Pl.), in der PM sehr häufig.

o) Temporalsatz „nachdem“ mit einem erstarrten *eže*: UK *po eže plěnenou byti gradou i po eže razoritise městou*/PM *po zburanju ierslima města i po rozporoženju mėsca*; Finalsätze UK *vъ eže* und *eže + Inf.* (UK *ne imamy města eže požrěti predě toboju*), gleichwertig der Konstruktion *da + perf. Präs.* In der PM entspricht *aby + Inf.* Die drei Konstruktionen im UK sind griechisch ((Präp. +) Artikel + Infinitiv), die beiden Letzteren bei Freidhof (1972: 139) auch für die Ostroher Bibel beschrieben. Finalsätze können daneben auch mit UK *jako da* (*jako da pol'zujšte boudout*'/PM *aby požitočnymi byli*) gebildet werden. PM *aby + Inf.* dient auch als Übersetzung für *eže + Inf.* – Der temporalen Konjunktion UK *egda, vnegda* entspricht PM *k'gdy*. Die konditionale Konjunktion ist immer UK *ašte*/PM *esli*, Konzessivsätze werden mit UK *ašte i*/PM *chotě* eingeleitet. Im UK sind *jako, eže*, in der PM *ižъ, že* die Konjunktionen zur Einleitung von Objektsätzen. Als weitere Konjunktion tritt auf: UK *taže* 'dann, darauf'.

p) Modalität: Das Spektrum der Ausdrucksmöglichkeiten für die Notwendigkeit wird in diesem Text durch PM *moušěti* erweitert (*se nouždno bystě/to byti moušělo*). Hier seien noch einmal typische Prädikative (nicht nur modale) mit *rečъ* angeführt: *Javě jakol/javnaę estě rečъ ižъ; vъzmožno estě/možnaę estě rečъ*.

q) Folgende Entsprechungen bestehen bei den Präpositionen: UK *kъ*/PM *ku*; UK *meždu*/PM *meži*; UK *kъ*/PM *do* (*pol'zkoę estestvo kъ grěchu/naturu sklonnju do grěcha; privesti k/privesti do*); UK *na*/PM *do* (*prilěžno na zlaę sklonj do zloga*); UK *ot*/PM *z* (*ot junostilz molodostj*); UK *po*/PM *vedlugu*. Dem reinen Instr. im UK kann in der PM eine Präposition entsprechen (*prorokom/čerezъ proroka*). Umgekehrt gibt es in der PM eine Tendenz zum präpositionslosen Genitivus temporis (*vъ vremę seltoę času*).

5.2.4. Lexik

Substantive:

predoslovie/predšmova (p); *estestvo/natura, prirožene* (p); *vremja/časъ; krasota/ozdoba* (p); *gradъ/město; město/měsce; ljubovъ/milostъ; troudu/praca* (p); *tipar 'noe dělô/drukovane, drukar'nja* (p < dt.); *tvarъ/stvorene; sъzdatelъ/stvoritelъ; podatelъ/podavca* (p); *mirъ/světъ; sloužba/ouslougovane* (p), *sloužba; igol'jar 'mo; iznourenie/košt* (p < dt.); *iměnie/maetnostъ* (p); *oumnoženie/rozširene; milostъ/laska; nazdatelъ/ponovitelъ; junostъ/molodostъ; poslušanien/postlušenstvo* (p); *vel'možnostъ/veličestvo; nemoštъ/prostota; plotъ/měso* usw.

Adjektive:

pol'z'kij k/sklonnij do; dostoinъ k/pristojnij ku (p); *čelovečeskij/ljud'skij; skoryj/prud'kij; inak 'šij/inij; v'sěkij/koždyj* usw.

Adverbien:

v'segdal/oustavične (p); *pačežela zvlašta* (p); *iznačala/spočatku; mnogaždy/časomъ; paky/zasъ* (p); *oudobъ/latve* (p); *ljubezno/mile; ouser 'dno/ochotne; dnesъ/nyně; ljubočadnel laskave* usw.

Verben:

sъder 'zati/zamykati; ožidati + Gen./očekyvaty + Gen. (p); *vъspeštatisę/zagamon'vyvaty sebe* (p < dt.); *sъtvoritil/činiti, oučiniti; vidětil/bačiti; ostavitil/opustiti; vъzrastil/dorosti; tštatisę/staratisę; oustroitil/oufundovati* (p < lat.); *rěštil/povědati; požrětil/ofěrovati* (p < dt.); *prebytil meškati* (p); *zapovědatil/roskazovati* (p), *vъzrastatil/urostati* usw.

Pronomina:

ničtožel/žadnaę rečъ (p).

Konjunktionen:

sego radi, togo radi/dlja togo; tažel/potym usw.

Partikeln:

točiju, tokmol/tylko usw.

Bei der kirchlichen Terminologie fällt die Vermeidung von *blago-* in der PM auf: *Vet-chij zavěts/starj zakonъ; žertvenikъ/ol'tarъ* (p < lat.); *blagodejanie/dobrodějstvo; blagost'ldobrot'* (p); *oumiloser 'ditisjal/oumiloser 'ditisja; žertval/ofěra* (p < dt.); *grěchnъ/ grěčnъ, vystupok* usw.

5.3. Die „Lek'cii slovenskie“ sind nur handschriftlich in einem Exemplar erhalten (vgl. Abschnitt 3, HS k). Es handelt sich nicht nur um Sätze des Johannes Chrysostomos, wie der Titel nahelegt, sondern auch um solche von Basilius d. Gr., Sprüche Salomons, Sätze aus der Apostelgeschichte usw. Das Ksl. dieses aus dem Anfang des 17. Jh. stammenden Textes ist weit vom Standard, wie ihn Smotryc'kyj vorgibt, entfernt, indem es beispielsweise eine ganze Reihe neuer Verben, darunter viele auf *-ovati* (*žitel'stvovati, ousrědъstvovati, brakotat'stvovati, moudrěstvovati; oučelomudritisę*) aufweist; andererseits ist es stark vom Zweiten südslavischen Einfluss geprägt, da es längst aufgefüllte reduzierte Vokale als reduzierte notiert und nahezu jedes [u] als <ɔ> schreibt, auch wenn dies historisch nicht gerechtfertigt ist. Dies ist der Text mit den meisten phonologischen, morphologischen und lexikalischen ksl. Einflüssen auf die PM-

Version. Der PM-Text erläutert manchmal den ksl. und entfernt sich dann von ihm; in den meisten Fällen handelt es sich aber doch um eine – mehr oder weniger zutreffende – Übersetzung. Allerdings ist der PM-Text oft klarer als der ksl., so dass die Vermutung naheliegt, dass dem Verfasser des PM-Textes nicht nur der ksl. Text der „Lekcii“, sondern eventuell dessen Vorlage zur Verfügung stand. Wie der Titel suggeriert, diente das Werk wohl Unterrichtszwecken. Im Folgenden werden wieder schwerpunktmäßig die Abweichungen zu Abschnitt 5.1 notiert.

5.3.1. Phonetik/Phonologie/Orthographie

a) Im UK dominiert Liquidametathese (*strastb, slastb, nnavb, vlešti, podražati, gradb; vrana, obraštati, zdravěiše, zdravie* gegenüber PM *v̆rona, obo-ročati, zdorovšee, zdorovę*). Die PM zeigt nicht immer konsequent die Polnoglasiel-form (z. B. *soromotnyj*), sondern einmal auch die südslavische (UK *mladen 'ca*/PM *mladen 'covb*), einmal ein westslavisches Resultat (das schon bekannte *častokrot*).

b) Das UK weist immer das südslavische Ergebnis *la-*, *ra-* der Anlautmetathese (also z. B. *raz-*) auf, die PM, sofern die phonetischen Bedingungen erfüllt sind, meist *lo-*, *ro-* (*roz-*), aber auch *v̆zrast, ravnyj* (wie UK).

c) **dj* wird im UK zu *žd* (*dosaždaemi, straždoutb, prežde, choždbšij* usw.). Nur eine ostslavische Abweichung im Kirchenslavischen wurde gefunden (*naslažatise*). In der PM (*priroženie* usw.) liegt ausnahmslos *ž* vor.

d) **tj* wird im ostslavischen Ksl. graphisch zu *št* [šć] (*roğajuštee, ouveštajut, obraštaę, smoštati*). In der PM wird konsequent *č* gebraucht, wie das Ptz. Präs. Aktiv auf *-čij* (z. B. *nasměvajučee*), das Adv.-Ptz. auf *-či* und Formen wie *oboročaet* zeigen. Nur in der PM tritt das Substantiv *mocb* mit polnischer Lautung auf.

e) Der Wandel des anlautenden *e-* zu *o-* ist weder im UK noch in der PM durchgeführt (*edinb, PM edinostajne*).

f) Die reduzierten Vokale sind im UK in archaisierender Weise oft erhalten (*nev̆zmožnyj, PM v̆p̆l̆n̆ęti*), die Gruppe *er* wurde zu *rb*: *pr̆v̆vyj, dr̆žava, p̆ov̆r̆zi* usw.), in der PM seltener (*pr̆šij, tr̆p̆ęt*). Beide Erscheinungen sind typisch für den Zweiten südslavischen Einfluss. Der Pajerčik (Paerok) wird relativ selten verwendet, um einen ausgefallenen Halbvokal zu markieren. Am Wortende tritt, falls der Endkonsonant nicht supralinear geschrieben wird, als Folge des Zweiten südslavischen Einflusses fast nur *ь*, kaum *ѣ* auf, und zwar sowohl im UK (3. Sg. und Pl. Präs. auf *-ь, ougotovalb, Gen. Pl. chōdožestvb, pravednikovb* usw.) als auch in der PM (*vedlugb, Gen. Pl. rozmovb, zgotovilb* usw.), die etwas

häufiger als das UK *ъ* zeigt. In UK und in der PM wird beim Präfix immer *въ-* geschrieben (*възраст*, UK *въспоминати*), ebenso in UK und in der PM fast immer *съ-*, im UK oft *въ-*.

g) *ě* und *e* werden im UK und in der PM häufig verwechselt, und zwar meist so, dass statt *ě* ein *e* geschrieben wird (UK *telesi*/PM *télou*, UK *vlekoť* statt *vlěkout*, PM Lok. *въzraste*, aber auch hyperkorrekt *ě* in UK *mimotěkaetъ*, UK *viděstě* statt *viděste*). Auch in der PM ist die Unterscheidung von *ě* und *e* nicht konsequent.

h) Nach *k*, *g*, *ch* tritt im UK und in der PM manchmal *-y* (*ы*) (UK *vsęčeskych*, *sladkyj*, *blagych*, *mnogych*, PM *všelěkye*, *mnogye*, *svěckych*, Instr. Sg. *velikymъ*) auf.

i) Das anlautende *i-* ist im UK erhalten, entfällt meist in der PM (*měti*, *znavlenie* [aber nach einem auslautenden *-i* des vorangehenden Wortes], *skažene*, aber *iz*).

j) Nach *č* wird im UK *ju* geschrieben (*čjuvstvo*, *čjudětse*). Das *č* war im Ukrainischen zu dieser Zeit bereits hart. Davon zeugen in der PM u. a. die Formen *do rodičovъ*, *čoujnostъ*. Aber auch in der PM findet sich *čjužichъ*.

k) *c* ist sowohl im UK als auch in der PM hart, aber die PM hat noch Dat. Sg. *otcju*.

l) Nach *š* und *št* [*šć*] wird im UK und in der PM nur *i* geschrieben. In der PM ist *š* hart (PM *movišъ*, Lok. Sg. *m peršomъ*), ebenso das *št* [*šć*], vgl. *pomoštъ* gegenüber UK *pomoštъ*. Im Akk. des ksl. häufig verwendeten Wortes *duša* konkurrieren *dušju* (UK, PM) mit *dušu* (UK).

m) *g* wird im UK und in der PM entsprechend der 1. Palatalisierung normalerweise zu *ž* palatalisiert, eine Ausnahme bildet in der PM *ubozstvo*, wo *ž* vor *s* zu *z* wird (ähnlich wie heute im Ukrainischen).

n) Die 2. Palatalisierung des *k* zu *c* vor *i*, *ě* ist im UK erhalten (*jazyčě*, *v elicech*), für die PM fehlen Beispiele. Es gibt keine Belege für *g > z* (PM *mno-gi*).

o) *u* und *v* alternieren in der PM, aber sehr selten (UK *въ прѣвомъ възрастѣ*/PM *ou peršomъ въzraste*), und im UK (*vkazovati*).

p) *-vъ* für *-lъ* ist nicht belegt.

q) Velarisierung des *r'* zu *r* liegt im UK und in der PM nicht vor. Auch ein hyperkorrektes *i* nach *r* (Typ *riba*) ist nicht belegt.

r) Regressive Assimilation von Konsonanten zeigt sich in der Schreibung des UK bei Präfixen, in der PM ist davon (allerdings unsystematisch) *ros-*, *is-* betroffen.

s) Konsonantenvereinfachung liegt nur bei einem Lexem in der PM vor (*srokgo, srokgšie*).

t) Ein Übergang von betontem *e* > *o* liegt in der PM wohl bei *našolʹ* vor.

u) Verwechslungen von *ě* und *i* kommen häufiger als in den beiden anderen Texten vor: UK *v mirělechʹ* statt *měrilechʹ*, *neviděnie, viděť* wird in der PM mit *nevědomostʹ, vědajut* wiedergegeben (vgl. den „Problemfall“ *viděti-věděti* bei Freidhof 1972: 75), UK/PM haben beide *svěditelstvo*, UK *několiz* statt *nikoliž*, PM: *aně* statt *ani*.

v) Verwechslung *y* – *i* ist in diesem Text ebenfalls häufiger als in den beiden anderen und liegt in folgenden Fällen vor: UK *vsjudi, naviknemʹ, obvikši, pravednich* (neben *pravednych*), Gen. Sg. *ispovědanyę, žizny*, PM *esly* (neben *esli*), *vsjudi, zvikla, ot cnoti*, Gen. *ev'vi, zostaly, zmyevy* (Poss.-Adj. zu *zmij*).

w) In der PM wird die Schreibung *kg* für [g] (*srokgo, srokgšie, kgdy*) verwendet, im UK nicht.

x) Nach *-a-* wird die Endung *-ja* im UK wie in der PM als *-ja* bzw. *-ę* geschrieben (*duševnaę*).

y) Sowohl das UK als auch die PM verwenden in exzessiver Weise das ksl. Graphem <q>, nicht nur dort, wo es historisch gerechtfertigt ist, sondern auch statt altem *u*: UK Dat. Sg. *dięvolq, otcq, otpqšati, po glagolq tvoemq, po estestvq* usw., PM Gen. Sg. *oumyslq, narodq, prikladq, z molodq*, Dat. *vsemq svętq*, Akk. *slqžebnika, potrebqetʹ* usw.

5.3.2. Morphologie

A. Substantiv:

a) *o-ljo-* und *ü-*Stämme: Gen. Sg. m. in der PM häufig auf *-q* (zu lesen als *-u*), und zwar offenbar bei allen unbeseelten Substantiven: *oumyslq, narodq, prikladq, z molodq, dekretq*, auch graphisches *-u* in *falsu*. Der Gen. Sg. von Beseeltem lautet hingegen auf *-a* (*dięvola*). – Der Dat. Sg. endet im UK bei Beseeltem auf *-q* (*dięvolq*), der Vok. Sg. m. auf *-e*: *pane*. – Die Endung des Dat. Pl. lautet nur *-omy/-emʹ* (UK *dobrodětelemʹ*, UK/PM *člkomʹ*, UK *jazykomʹ*/PM *narodomʹ*), der Lok. Pl. n. UK *v mirělechʹ*, der Lok. Pl. m. UK *v talantěchʹ*, PM *v funtach*. Letzteres ist die einzige Form, in der die Fem.-Endung auf Masculina übertragen wurde. – Bei den *jo-*Stämmen lautet der Lok. Sg. m. PM *v pokoju*, der Lok. Sg. n. PM *v priroženii*, UK *v otkrovenii*. – Im UK lautet der Instr. Pl. n. *pooučenii*.

b) *ja-*Stämme: Im Gen. Sg. PM *is poště* (alter Gen. oder Austauschbarkeit *ě – i?*), im Dat. Sg. UK *duši*/PM *dušě*, im Lok. Sg. UK/PM *na zemli* (alte Endung oder *i < ě?*). – Der Nom Pl. f. zu *ptica* ist UK *ptica*.

c) Konsonantische Stämme: Bei den *s*-Stämmen lautet der Dat. Sg. UK *telesi*/PM *tělou*, der Lok. Sg. n. UK *na nbsi*/PM *na nbě*, der Gen. Pl. UK *slovesь*/PM *slovь*, der Akk. Pl. UK *slovesa*, der Instr. Pl. UK *slovesy*/PM *slovami*. Die *s*-Stämme sind im UK vollständig erhalten, in der PM gänzlich in die *o*-Dekl. übergegangen.

B. Adjektiv:

a) Die Kurzform tritt nur im UK und nur einmal im Nom. Pl. n. (*vseĭka sbręšeniję*) und im Gen. Sg. n. (*pače bogatstva mnoga*) auf.

b) Bei der Langform endet der Gen. Sg. m. im UK auf *-ago*, in der PM primär auf *-ogo*, daneben auch auf *-ago*. – Einen ksl. Dat. Sg. f. finden wir in UK *vselenněj*, der Akk. Pl. f. lautet auf *-ye* (UK + PM), im UK auch *-yę*, der Akk. Pl. n. im UK *ložnaę* usw.

c) Bei der Steigerung des Adj. stellen wir dieselbe Verteilung der Endungen fest wie im ersten Text: UK [*tělo*] *zdravěše byvaetъ*/PM *zdrovšee byvaetъ*, UK *ljubomudrěiša*/PM *oučennšaqę*. – Der Superlativ wird folgendermaßen gebildet: UK *izrědněj o vsemy*/PM *najvyborněšee*. Die Vergleichspartikel lautet UK (*lučše*) *pače*/PM (*lěp'she*) *nadъ* + Akk., im UK auch *niž*.

C. Adverb:

Hier ist nur folgende Form interessant: UK *platonski*/PM *po platonsku* (nach poln. Muster).

D. Pronomen:

Relativsätze werden im UK nur mit *iže* (z. T. in erstarrten Formen, die Kasus, Numerus und Genus nicht berücksichtigen) eingeleitet, in der PM nur mit *kotorj*. – Beim Possessivpronomen sind nur folgende Formen beachtenswert: Akk. Pl. n. UK *naša*, Akk. Pl. f. PM *našę*. – Das Personalpronomen zeigt den Akk. *tebe* (UK + PM), den west- und ostslavischen Dat. und Lok. *sobę* (UK + PM). – Als Demonstrativpronomen verwendet das UK *sej*, die PM *toj*. Die belegten Formen von *sej* entsprechen – außer im Nom. Sg. – völlig dem Aksl., die belegten Formen von *toj* unterscheiden sich vom Aksl.: im Akk. Sg. f. *touju*, im Nom. Pl. m. *tyi*, im Gen. Pl. *tychъ*, im Akk. Pl. unbel. *tychъ*. Gleichzeitig sind diese Formen völlig identisch mit denen des ersten Textes. *Toj* dient in der PM auch als kataphorisches Pronomen (*po toj storoně po kotorj* ...). Bei der Deklination von *onyj* ergibt sich ein Unterschied: UK *oněch*/PM *onych*. – Die Pl.-Dekl. von *vesь* weist nur Formen mit *-ę*- (UK/PM Gen. Pl. *všęch*, Dat. Pl. *všęmъ*, Akk. Pl. bel. *všęch*) auf, keine der in ukrainischen Texten dieser Zeit üblichen mit *-i*-. – Das verallgemeinernde Pronomen flektiert im Gen. UK *koegoždo*/PM *koždogo*.

F. Verb:

a) Der Infinitiv endet im UK einmal auf *-tb*, sonst immer auf *-ti*.

b) Präsensflexion: 2. Sg. Präs. UK auf *-ši/-šb*, PM auf *-šb/-šb*. 3. Sg. und Pl. im UK und in der PM weich. Die 1. Pl. endet im UK auf *-mь* (*naviknemь, oučelomoudrimse*), in der PM auf *-mo* (*oučimose, polěp'simose*).

d) Der Imperativ, für den das UK oft den Infinitiv setzt, lautet im UK *glagoli*/PM *movь*; UK *priemli*/PM *prijmouj*; UK *podražaj*/PM *beri prikklad*; UK *po-vrъzi*/PM *vzgoržaj*; UK *nepštuj*/PM *vymovlejsе*; UK *mněj*/PM *movь*; UK *ot-stoj*/PM *otdalejsе*; PM *měj*.

e) Der Aorist und das Imperfekt (UK) werden durch Perfekt (PM) ersetzt (UK *byša*/PM *zostaly*, UK *viděstě*/PM *ogledali*, UK *obyče*/PM *zvikla*, Ausnahme UK *glagolaše*/PM *movišь*). Im Vergleich zum UK ist das Perfekt der 3. Sg. in der PM „modernisiert“: UK *oustavilь est*/PM *oustanovilь*; in der 2. Sg. haben beide die Kopula (UK *esi ougotovalь*/PM *esi zgotovilь*). Das Haupttempus der Vergangenheit ist im UK Perfekt, in der PM ausschließlich Perfekt.

h) Passivbildung im Präsens: UK *poznavatse*/PM *poznana byvaetь*.

j) Partizipialsystem: Das Ptz. Präs. Passiv wird in der PM völlig vermieden: UM *oglagoluemь*/PM *zganenyj*, UK *blažima sošti*/PM *kgdy ei chvalet*; UK *blažimomu*/PM *chvalen'nomu*; UK *soť pače počitaemi*/PM *nad vsě česti godny soť*.

k) Das Adv.-Ptz. I endet im UK auf *-ę* oder *-šte*, in der PM nur auf *-či* (UK *nasyštaešę, dosaždaę, pitajuštesę* (Nom Sg. f.), PM *ouživajuči, ganbo daju-či, boudouči*).

5.3.3. Wortbildung

Im Gegensatz zu den beiden anderen Texten weist auch die PM oft das ksl. Suffix *-nie* auf.

5.3.4. Syntax

a) Negation: Der Genitivus negationis ist in der PM häufiger: Vier Beispielen in der PM entspricht nur eines im UK, das sonst Akkusativ zeigt.

b) Die Kopula steht im UK häufiger als in der PM: *lučše est malo praved-nikovь*/PM *lěp'se malo spravedlivych*.

c) Das Relativpronomen im UK dient als Artikelersatz: UK *eže živyj i vsěch preziraę*/PM *koždyj kotoryj meškaetь a vsěch prebačaetь*.

f) Im UK fungiert mehrfach der Infinitiv als Prädikat, offenbar mit modaler Nuance, z. B. *vsěm pravednaę rozděleti, niže sođ vь blgdtь privoditi*/PM

vsěmь spravědlive rozdělejučij est ani skazuj dekretō po toj storoně po kotoroj laskav.

h) Nom. abs. im UK: *prišedši starostь/PM kgdь prijde starostь*. UK [zloba] *blažima sōšti/PM kgdь ej chvalět*.

k) Auflösung von Ptz.: UK *vědouštemu/PM tomou kotoryj vědaet*.

m) In der PM ist der prädikative Instrumental bedeutend weiter verbreitet als im UK, und zwar sowohl beim Adjektiv als auch beim Partizip und Substantiv (UK *ne chožďošij budi/PM ne bud podlěišimь*; UK *začalo vsěmь est bgь/PM est bь počatkomь vsěch rečij*; UK *i mimošedšich strasti nyně sōštimь sōt oučitelstvа/PM i prošlych onych ljudii pripadki nyně bōdoučimь sōt naukoju*; UK *blažimi byša/PM slavnyimi zostaly*).

n) Das UK kennt den doppelten Akkusativ, die PM konstruiert anders (mit Possessivadj.): *Ne priemli sьvětnika zmiě/ne prijmovj porady zmyevy*.

p) Hauptsätze beginnen im UK häufig mit *jako* (wahrscheinlich nach dem griech. *ὅτι*), PM setzt *izь* oder nichts. Konjunktionen in Nebensätzen: „wie“ UK *jakož/PM jako*; UK *ašte* entspricht regelmäßig PM *esli, esly*. Wunschsatz (Optativ): UK *da izvьrětete/PM nechaj vykljajut*. Finalsatz: UK *eže* + Inf./PM *aby* + Inf.

q) Modalität der Notwendigkeit wird durch *potreba* (UK + PM) ausgedrückt.

r) Rektion und Präpositionen: UK *otstojati* + Gen./*otdaletiše ot* + Gen.; UK *otstoupiti* + Gen./PM *otstoupiti ot* + Gen.; UK *poslōšanie k* + Dat./PM *poslōšenstvo do* + Gen.;

s) Präpositionen: UK *krome/PM bez*; UK *prežde tebe/PM pred toboju*; UK *po tebě/PM nad toboju*.

t) Es gibt zahlreiche unscharfe Übersetzungen (z. T. Fehler, z. T. expliziert die PM das UK): 1x PM *boudouči* statt finitem Verb, so dass der gesamte Satz ohne Prädikat bleibt; UK *o našemь estestvě/PM nad in'šimь priroženimь*; UK *dnь sōditi vselen'nej v pravdō/PM dnь v kotoryj choštete sōditi vsemō světo dlě spravědlivosti*.

5.3.5. Lexik⁶⁹

Substantive:

rabь/služebnikь, vladьka/panь (p), *spasenie/zbavlenie* (p); *mirь/pokoj* (p); *lice/obličnostь* (p); *svěť/světilostь; tělo, plotь/tělo; jazykь, rodь/narodь; slovo/rozmova; poučenie/nauka; estestvo/priroženie* (p); *chudožestvo/remeslo, nauka; tlěnie/skazenie; pisanie/pismo*;

⁶⁹ Die Lexik wurde für diese Auflistung in begrenztem Umfang normiert (Ersatz des <q> durch u; ь am Wortende bei hartem Stammauslaut).

bezumie/gloupŕstvo; dobrodŕteli/cnota (p); gordost/pycha (p); sŕgrŕŕenie/grŕŕŕŕŕ; chitrost/ remeslo; mirŕlo/vaŕka (p < dt.); povelieni/rozkazanie (p); vselelnaja/vesŕ svŕtŕ; pravda/spravedlivostŕ; bolŕznyi/choroba; snŕdb/potrava; ŕjvstvŕ/ŕjvnostŕ (p); nemoŕtŕ/nemoŕznostŕ; nepŕŕevanie/vymovka; debriel/puŕta (p); ptica/ptachŕ; niŕtetal/oubozstvo (p); pochotŕ/poŕadlivostŕ (p); rop'tanie/narŕekanie; skorbb/frasunokŕ (p); gradŕ/mŕsto; smŕchŕ/nasmŕvisko (p); roditeli, roŕŕiel/rodiŕi; bogatstvo/maetnostŕ (p); drŕŕava/panstvo (p); zloba/zlostŕ; pasluŕŕanie/poslusŕenstvo (p); oukraŕenie/cudnostŕ (p) usw.

Adjektive:

vsegdaŕnii/oustaviŕnii; vsŕkŕ, vsŕŕeskyj/vŕŕelŕkyj (p); zdravyj/zdorovyj; ŕiteiskij/svŕc'kyj; praroditel'nyj/rodiŕev'skij; pravednyj/spravedlivyj; blagyj/dobryj; prŕvyj/perŕŕij; synov'nyŕ/synov'skij usw.

Adverbien:

nepredelno/nepredelive; zŕlo/barzo (p); pervŕel/najperŕej; mnoŕiŕejul/ŕastokrot (p) usw.

Verben:

glagolati/moviti; vidŕti/ogledati; otpuŕtati/vyzvolŕti; ŕiti, ŕitel'stvovati/meŕkati (p); prezirati, prezŕiti/prebaŕati, prebaŕiti (p); obrŕŕiti/najti; (sŕ)tvoriti/ŕiniti, roditi; obyknuti/zvyknuti, vzvyknuti; naŕati/poŕati; povelŕti/rozkazovati (p); nepŕŕevatiŕŕ/vymovljatiŕŕ; pobŕdi'ti/zvyŕŕŕiti (p); javlŕtiŕŕ/pokazovatiŕŕ; izvŕŕati/vykljvati (p); otstojati + G/otdalŕti ŕŕ ot + Gen.; naviknouti/ouŕŕitiŕŕ; vkazovati/povŕdati usw.

Im Verbalbereich fallen die vielen Periphrasen auf: *ratstvovati/valku mŕti (p); oudivlŕtiŕŕ + Instr. (lies oudovletvoritiŕŕ!)/mŕti dositi na + Lok.; ŕitel'stvovati/svoich zyskovŕ vyzŕvlŕtiŕŕ (p); bogatŕti/zbirati maetnosti (p); dosaŕdati + Dat./ganbu davati (p) + Dat.; nizloŕiti/z vysokosti na dol skinuti; podraŕzati/brati priklaŕb zŕ + Gen.; ŕesti/mŕti v poŕtivisti; ljubopŕetiŕŕŕ/sporŕ mŕti.*

Präpositionen:

po + Dat./vedlŕgŕ + Dat./Lok. usw.

Pronomen:

iŕ/kotoryj; kŕŕdo/koŕdyj usw.

Konjunktionen:

aŕtelesli, esly, edva (+ Ind.)/ledvo by (+ Prät.) 'kaum'; no/ale; ne ... niŕe/ne ... ani; niŕe ... niŕelani... anŕ ... anŕ; ubol/bovŕmŕ (p); egda/kgdy (temporal); zane, jakoŕ/abovŕmŕ (p); jakoŕe ... sicel/jako ... tak usw.

Partikeln:

tokmol'tylko usw.

Die PM enthält einige deutliche Kirchenslavismen (*nyne, vŕzrastŕ*). Kirchliche Terminologie wird sehr sparsam verwendet, es handelt sich mehr um Lebensweisheiten. Die PM weist eine Mischung aus Polonismen und Kirchenslavischem auf: *dobrodŕteli/cnota (p); sŕgrŕŕenie/grŕŕŕŕŕ; pokaŕtiŕŕ/pokaŕtiŕŕ; bogoljubivyj/bogoljubivyj; prpdobnyj/stoblivyj; blaŕiti/chvaliti; pravednikŕ/spravedlivyj; gospodny/pan'skij; blagoŕesti/poboŕznostŕ (p), blaŕimŕ/slavnyj usw.*

6. Kirchenslavisch und „Prosta mova“ in Ostroh. Von den in Abschnitt 1 gestellten sechs Fragen wurde die erste bereits in Abschnitt 4 beantwortet: Nur für die Textsorte „Polemische Texte“ (Originalwerke und Übersetzungen aus dem Polnischen und Griechischen), für Vor- und Nachworte, für ein zum Schulgebrauch bestimmtes mehrsprachiges Werk („Chronologija“), eine zweisprachige

Ausgabe von Kirchenväter-Texten („Lëkarstvo“), das zweisprachige Lehrwerk „Lekcii“ und den „Ljament“ wurde die „Prosta mova“ in der Druckerei von Ostroh verwendet. Weitere, auch nicht-polemische Texte in dieser Sprache entstanden zwar, wurden aber nicht in Ostroh gedruckt. Auch hatte die „Prosta mova“ keine Monopolstellung im Bereich der Polemik: Es gab auch kirchenslavische polemische Texte, die mit Ostroh verbunden sind, sowie griechische und polnische.

Die Sprache der kirchlichen Terminologie, die in der „Prosta mova“ verwendet wird, stellt eine Mischung aus Kirchenslavisch und Polnisch dar. Manche Termini bleiben exklusiv ksl., etwa *svjašten(n)ikъ*. Bei anderen besteht eine Konkurrenzsituation zwischen Ksl. einerseits und Polnisch oder einer ostslavischen Bildung andererseits, beide Termini werden nebeneinander gebraucht (*spasъ* und *zbavitelъ*, *spasenie* und *zbavlenie*, *grëchъ* und *vystupokъ*), andere treten in unseren Texten nur in polnischer Sprache auf (*ofëra*, *peklo*).

Die Untersuchung von drei Texten (5.1.–5.3.), die sowohl in ukrainisch-kirchenslavischer Sprache als auch in „Prosta mova“ vorliegen, hat ergeben, dass die „Prosta mova“ über einige stabile Eigenschaften verfügt, die durch die ksl. Vorlage nicht beeinflusst, sondern konsequent durchgehalten, manche von ihnen vielleicht sogar im Kontrast zum Ksl. besonders akzentuiert werden. Korrekterweise muss man sie als Merkmale der für Übersetzungen aus dem Ksl. typischen „Prosta mova“ bezeichnen. Auf der phonetisch/phonologisch/orthografischen Ebene sind dies die Anlautmetathese zu *ro-*, *lo-* (sofern die entsprechenden Bedingungen erfüllt sind), eine deutliche Neigung zum Polnoglasië (daneben einige ksl. und polnische Lautungen), die Ergebnisse der Palatalisierung von **dj* zu *ž*, von **tj* (und **kt*) zu *č* (in geringerem Ausmaße auch zu *c*, vgl. *mocъ*), die Auffüllung bzw. der gänzliche Schwund der reduzierten Vokale, eine konsequenter Unterscheidung von *ě* und *e*, der Verlust des anlautenden *i-* bei *mëti* und einigen anderen Wörtern (aber nicht bei *ižъ*), die Erhärtung von *š*, *ž*, *č*, *št* [šč] und auch von *c*, der Übergang von *l* zu *v* vor Kons. oder im Auslaut, die Aussprache des <g> als [h] und die daraus resultierende Schreibung eines [g] als <kg>, die Velarisierung des *r*’, die Vereinfachung von Konsonantengruppen. Hingegen äußert sich der Zusammenfall von *ě* und *i* sowie von *y* und *i* viel seltener, als man aus der Kenntnis des Ukrainischen heraus eventuell erwartet hätte. Auch das Alternieren von *u* und *v* sowie von *i* und *j* beobachtet man kaum. Den für das Ukrainische charakteristischen Wandel von *o*, *e* zu *i* in neuen geschlossenen Silben findet man gar nicht. Damit erweist sich die phonetisch-phonologische Ebene der untersuchten „Prosta mova“-Texte als relativ konservativ und stimmt sicher nicht mit den lautlichen Gegebenheiten des gesprochenen Ukraini-

schen dieser Zeit überein. Sie zeigt überwiegend ostslavische, aber auch einige westslavische Elemente.

Auf der Ebene der Morphologie sind als markanteste Eigenschaften der „Prosta mova“ zu nennen: der vollständige Ersatz aller Vergangenheitstempora durch das Perfekt (in der 1. und 2. Ps. mit, in der 3. Ps. ohne Kopula), wobei die Kopula mit dem *l*-Ptz. verschmilzt; die 1. Pl. Präs. auf *-mo*; die aus dem Polnischen bekannte „zusammengesetzte“ Bildungsweise der Präsensformen von *byti* (z. B. 2. Sg. *estesb*), die im Perfekt oft mit der Konjunktion (und auch anderen Satzgliedern) verschmelzen, die Bildung des passivischen Präteritums, Futurs und Infinitivs mit dem Ptz. Prät. Passiv + Form von *byti*, die Bildungsweise des Irrealis (*bymb movilb*), das Fehlen des Ptz. Präs. Passiv, die ausnahmslose Bildung der beiden Adverbialptz. auf *-ačil-uči* und auf *-vši*, die Tendenz zum Gen. Sg. auf *-u* bei unbeseelten und zum Dat. Sg. auf *-ovi* bei beseelten Masc. der *o*-Dekl., der Lok. Sg. n. der *jo*-Stämme auf *-ju*, die beginnende Tendenz zur Verallgemeinerung der femininen Plural-Endungen (bei gleichzeitiger Tendenz zur Erhaltung des Lokativ Pl. auf *-ochb*), die Zunahme der *-nt*-Stämme, hingegen der Verlust der *s*-Stämme, der konsequente Gebrauch von *kotoryj* und *što* als Relativpronomina und von *toj* als Demonstrativpronomen der Nähe, die Verwendung der *j*-Reihe bei den Fragepronomina (*jakij* etc.), der Gebrauch der Partikel *kolvekb* beim Indefinitpronomen. Bei den Adjektiven hat die „Prosta mova“ die Kurzform in den obliquen Kasus aufgegeben, selbst in prädikativer Funktion beginnt diese in Konkurrenz zur Langform zu treten; die Flexion der Langform folgt dem ostslavischen Muster, wobei die Pluralform des Neutrums sich im Nom./Akk. entweder dem Femininum oder dem Masc. anschließt. Die Steigerung des Adjektivs erfolgt mit *-šij*, im Superlativ zusätzlich mit dem Präfix *naj-*. Der Komparativ des Adverbs endet auf *-ej*.

In der Syntax lassen sich als Konstanten der Ostroher „Prosta mova“ feststellen: der Ersatz zahlreicher (aber nicht aller) Partizipia coniuncta durch Relativsätze und der meisten AcP-Konstruktionen durch Nebensätze, die Umformung aller Sätze mit logischem Subjekt im Dativ, Prädikat im Infinitiv und modalen Funktion, die Auflösung aller Nominativi und Genitivi absoluti sowie vieler (aber nicht aller) Dativi absoluti, eine dem Ksl. völlig ebenbürtige Neigung zu Adverbialpartizipien, die charakteristischen Nebensatzkonjunktionen (*izb, že, esli, kgyžb/k'dy, chotjal/chotb, aby*), der Optativ mit *bodaj, nechaj*, die typischen Modalausdrücke (*možna rečb, povinna rečb, godnaja rečb, potreba, pristoitb...*), der gänzliche Ausschluss des Artikels *iže*, die Zunahme des prädikativen Instrumentals des Substantivs und Adjektivs, die starke Tendenz zur doppel-

ten Negation, die Bevorzugung der Präposition *do* gegenüber *къ* oder dem reinen Dativ, außerdem die Präpositionen *prezъ*, *vedle*, *vedlugъ*, *meži* usw.

Der Einfluss der ksl. Übersetzungsvorlagen ist in den ersten beiden Texten relativ schwach: Er betrifft im ersten Text die Übernahme von zwei Dativi absoluti, im zweiten Text die Nachahmung einiger AcP. Im dritten Text ist er am stärksten und beeinflusst alle hier vorgestellten Sprachebenen (Phonetik-Phonologie, Morphologie, Syntax, Wortbildung, Lexik).

Tolstoj (1963: 253) stellt lapidar fest, die Syntax der „Prosta mova“ entspreche der polnischen. Dabei hatte er vor allem Paralleltexte in polnischer Sprache und „Prosta mova“ vor Augen. Auch Moser (2002: 245) ist der Ansicht, dass „Prosta mova“-Texte in ihrem syntaktischen Bau polnischen derselben Zeit entsprächen. Welches sind nun die typischen polnischen syntaktischen Elemente in der „Prosta mova“? Sicher nicht die Partizipialkonstruktionen, Adverbialpartizipien, Satzreihen und Satzperioden, denn diese gab es in vielen zeitgenössischen slavischen Schriftsprachen. Es sind vor allem Präpositionen und Rektion, es sind einige (aber nicht alle) koordinierenden und subordinierenden Konjunktionen, die Partikeln, der prädikative Instrumental und teilweise der Modalbereich, auch die Prädikative mit *rečъ*, die in auffälliger Weise „polonisierend“ auf die „Prosta mova“ gewirkt haben. Sie lassen es tatsächlich zu, von einer im Wesentlichen polnischen Syntax der „Prosta mova“ zu sprechen, die auch dann funktioniert, wenn die Vorlagesprache Ksl. ist. Andere Merkmale, vor allem auf der phonologischen und der morphologischen Ebene, treffen hingegen kaum für das Polnische, sondern eher z. B. auf den russischen „Prikaznyj jazyk“ (die Sprache der russischen Administration des 16./17. Jh.) zu.

Infolge der großen Zahl übereinstimmender Merkmale aller drei „Prosta mova“-Texte scheint es durchaus angebracht, von einer Ostroher Norm der in Übersetzungen aus dem Ksl. anzutreffenden „Prosta mova“ zu sprechen. Ob sich diese von derjenigen anderer lokaler Zentren der „Jugozapadnaja Rus“ unterscheidet, ist eine andere Frage.

Hinsichtlich des in Ostroh verwendeten Kirchenslavischen fällt einerseits die Stabilität bestimmter „klassischer“ Merkmale auf, andererseits eine recht starke Ostslavisierung und Ukrainisierung bis hin zur Aufnahme struktureller Merkmale, die dem Ksl. eigentlich fremd sind. „Konservative“ Elemente stellen sicher die Liquidametathese, die Resultate der Anlautmetathese und der Palatalisierungen von **dj*, **tj*, die Tempora Imperfekt und Aorist, die Steigerung des Adj. auf *-ějšij/-ajšij*, *ize* als alleiniges Relativpronomen, als Artikelersatz und – mit oder ohne Präposition – als Konjunktion, *sej* als dominantes Demonstrativpronomen, der Nominativus, Genitivus und Dativus absolutus, der AcI und DcI,

der doppelte Akkusativ, der AcP usw. dar. Dem „klassischen“ Ksl. nicht adäquat sind hingegen im Bereich der Phonetik/Phonologie die Verwechslung von *ě* und *e* (meist zu Gunsten von *e*), der Ersatz des auslautenden *-ḷb* beim *l*-Ptz. durch *-ṿb* im zweiten Text, der Zusammenfall von *y* und *i* nach den Zischlauten *š* und *št* [šć] im ersten Text, nach *ž* im zweiten Text, das Alternieren von *u* und *v* im ersten Text, die Erhärtung des *c* in allen drei Texten, das Schwanken zwischen Härte und Weichheit von *č*, die Velarisierung des *r* im ersten und zweiten Text, die Konsonantenvereinfachung im ersten Text, die Verwechslung von *ě* und *i* im zweiten und dritten Text, von *y* und *i* im dritten Text; auf der morphologischen Ebene der Gen. Sg. m. auf *-u*, der Gen. Pl. m. auf *-oṿb*, das Eindringen von *-ami* und *-acḥb* in die masc. Deklination, der Akk. Pl. der *ja*-Stämme auf *-i*, der Nominativ der *ū*-Stämme auf *-oṿb* und der Übergang dieser Deklination in die *i*-Deklination, die stark ostslavisch geprägte Adjektivdeklination, *tobě*, *sobě* im Dat./Lok. des Personalpronomens, *tycḥb* usw. als Gen. Pl. des Pronomens *ṭb*, die Endung der 1. Ps. Pl. athematischer Verben auf *-my* (auch *esmo*), der Nom. Sg. f. des Ptz. Prät. Aktiv auf *-ia* (*cerkoṿb preṿbzneṣšiaṣe*), die Bildung des Adv.-Ptz. I auf *-a* und die Genus- und Numerusvermischung der Endungen beim Adv.-Ptz.; im syntaktischen Bereich die modale Konstruktion *Dativus cum infinitivo* ohne *Kopula* und ohne *Modalprädikativ*, die Zunahme der prädikativen *Instrumentale*. Auch lexikalisch dringen fremde Elemente ins Ksl. ein: *drukovati*, *městce*, *knjaža* (n.), *panstvo*. Am deutlichsten wird die Normverletzung beim dritten Text, der nur ungedruckt vorliegt und außer dem Namen *Nalyvjako* keinen Hinweis auf eine Entstehung im Umfeld von Ostroh enthält. Hier werden auch im Ksl. *ě* und *i* verwechselt, *ě* und *e* sowie *y* und *i* werden in beide Richtungen austauschbar, das *Jus bol'šoj* ersetzt jedes *u*; beim Verb dominiert das Perfekt. Dieser Text legt die Vermutung nahe, dass zwischen gedruckten und nur handschriftlichen ksl. Ostroher Texten zu unterscheiden ist, dass die zum Druck vorbereiteten Texte gewissen sprachlichen Anforderungen genügen mussten. Das bestätigt das wohl nahezu gleichzeitig gedruckte „Lěkarstvo“, das sprachlich wesentlich korrekter erscheint.

Zu den Merkmalen des Zweiten südslavischen Einflusses, die in Ostroh wirksam werden, gehört die erneute Verwendung von *-y* nach *k*, *g*, *ch*, ebenso Formen wie *dṛžava*, *pṛvyj*, auch *ṿzmožnyj*, *-a* nach vorangehendem Vokal (*dobraa*), *-b* am Wortende, Wiedereinführung des *Jus bol'šoj* und der einfachen Negation usw. Auffallend ist der gänzlich unterschiedliche Umgang mit dem Zweiten südslavischen Einfluss, der es schwer macht, von einer Norm des Ostroher Ksl. zu sprechen: Während seine Spuren im ersten Text deutlich sind, verschwinden sie fast im zweiten Text, um im dritten dann in geradezu übertrie-

bener Weise (man denke an *ь* am Wortende und den Ersatz aller *u* durch *o*), aber auch nur selektiv (z. B. kein Verlust des intervokalischen *-j-* vor *-a*) wieder aufzutauchen – und dies zu einer Zeit, als z. B. im Russisch-Kirchenslavischen der Zweite südslavische Einfluss gar keine Rolle mehr spielte. Er, d. h. seine Berücksichtigung oder Nichtberücksichtigung, wird in Ostroh zu einem der entscheidenden Faktoren, die der Entwicklung bzw. der Bewahrung einer Norm des Ksl. nach 1581, dem Jahr des Erscheinens der Ostroher Bibel, entgegenstehen.

Das Ukrainisch-Kirchenslavische und die „Prosta mova“, wie sie in Ostroh verwendet wurden, sind in der Regel scharf gegeneinander abgegrenzt. Eine Ausnahme bildet allerdings der bereits genannte erste Teil des Textes „Knižica v šesti roždělach“, der jedoch in seiner Vermischung von Kirchenslavisch und „Prosta mova“ im gesamten Ostroher Schaffen isoliert dasteht, daher kaum als Beleg der eventuellen Existenz einer dritten Schriftsprache, die zwischen dem Ukrainisch-Ksl. und der „Prosta mova“ angesiedelt wäre, ausreicht. Das Kriterium, das es dennoch erlaubt, ihn eher dem Kirchenslavischen zuzurechnen, ist unseres Erachtens das Vorhandensein von Imperfekt- und Aoristformen, die üblicherweise in der „Prosta mova“ gänzlich fehlen.

Literatur

- Akty 1851: Akty, odnosjaščiesja k istorii zapadnoj Rossii, t. 4 (1588–1632), Sanktpeterburg
 Akty 1863: Akty, odnosjaščiesja k istorii južnoj i zapadnoj Rossii, sobrannye i izdannye Arheografičeskoj Kommissieju, t. I: 1361–1598, Sanktpeterburg (Wiederabdruck in: Slavistic printings and reprintings 178/1, The Hague – Paris 1970)
 Andreev 1873: V. Andreev, Očerk dejatel'nosti knjazja A. M. Kurbskogo na zaščitu pravoslavlja v Litve i na Volyni, Moskva
 Auerbach 1976–1995: I. Auerbach, Andrej Michajlovič Kurbskij, Novyj Margarit. Historisch-kritische Ausgabe auf der Grundlage der Wolfenbütteler Handschrift, Gießen (Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slawen, Bd. 9)
 Auerbach 1985: I. Auerbach, Andrej Michajlovič Kurbskij. Leben in osteuropäischen Adelsgesellschaften des 16. Jahrhunderts, München
 Barnicot – Simmons 1951: D.-A. Barnicot – J. S. G. Simmons, Some unrecorded early printed Slavonic books in English libraries, in: Oxford Slavonic Papers 2, 98–118
 BBKL 2000: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Verlag Traugott Bautz, Nordhausen (www.bautz.de/bbkl/t/terleckyj_k.shtml, Zugriff am 1. 3. 2004)
 Besters-Dilger 1995: J. Besters-Dilger, Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der Übersetzung des Fürsten Andrej M. Kurbskij (1528–1583), Freiburg i. Br. (Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris XXXV)
 Besters-Dilger i. Dr.: J. Besters-Dilger, Zur Datierung und Sprache der Ostroher „Bukvary“. In: Festschrift Mokienco [im Druck]

- Besters-Dilger i. Vorb.: J. Besters-Dilger, Das Florentiner Konzil aus der Sicht orthodoxer Gegner der Union (Polen-Litauen, 2. Hälfte 16. Jh.), in: Festschrift Averincev [in Vorbereitung]
- Bilodid 1958: I. K. Bilodid (red.), Kurs istoriji ukrajins'koji literaturnoji movy, Kyjiv
- Bolek 1983: A. Bolek, Rozwój poglądów na tak zwaną „mowę prostą“ w XVI i XVII wieku, in: Prace językoznawcze 74 (Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego DCXXXIII), 27–33
- Brovinnikov 1984: M. V. Brovinnikov (Hrsg.), Ivan Fedorov i vostočnoslavjanskoe knigopečatanie, Minsk
- Bulachovskij 1958: L. A. Bulachovskij, Istoričeskij kommentarij k russkomu literaturnomu jazyku., 5. Aufl., Kiev
- Bydliński – Długosz 1997: J. Bydliński – J. Długosz (eds.), Apokrisis abo odpowiedź na książki o synodzie brzeskim 1596, imieniem ludzi starożytnej religii greckiej, przez Chrystophora Philaletha, Wrocław
- Bydliński – Długosz 1994: J. Bydliński – J. Długosz (ed.), Antirresis abo Apologija, przeciwko Krzysztofowi Philatelowi który niedawno wydał książki imieniem starożytnej Rusi religii greckiej [...], Wrocław
- Bykov 1915: N. P. Bykov, Knjaz'ja Ostrožskie i Volyn', Sanktpeterburg
- Bykova 1972: T. A. Bykova, Katalog izdanij Ostrožskoj tipografii i trech przedvižnych tipografij, Leningrad
- Cechanovič 1985: A. A. Cechanovič, A. M. Kurbskij v zapadnorusskom literaturnom procese vtoroj poloviny XVI veka, in: Kniga i ee rasprostranenie v Rossii v XVI–XVIII vekach, Leningrad, 14–24
- Cleminson 1997: R. Cleminson, Some 16th and early 17th century printings in the NBKM, in: Palaeobulgarica (Starobŭlgaristika) 21, 71-79
- Cleminson et al. 2000: R. Cleminson et al., A Union Catalogue of Cyrillic Books printed before 1701 in British and Irish Collections, London
- Encyklopedija 1997: Ostroz'ka Akademija XVI–XVII st. Encyklopedyčne vydannja, hol. red.: I. Pasičnyk, Ostroh
- Freidhof 1972: G. Freidhof, Vergleichende sprachliche Studien zur Gennadius-Bibel (1499) und Ostroher Bibel (1580/81). Die Bücher Paralipomenon, Esra, Tobias, Judith, Sapientia und Makkabäer, Frankfurt/Main
- Garzaniti 1999: M. Garzaniti, *Učitel'noe evangelie* Meletija Smotrickogo v kontekste cerkovnoslavjanskoj gomiletiki i problema perevoda evangel'skich čtenij, in: G. Brogi Bercoff et al. (eds.), Traduzione e rielaborazione nelle letterature di Polonia Ucraina e Russia XVI–XVIII secolo, Alessandria, 167–186
- Grasshoff – Simmons 1969: H. Grasshoff, H. – J. S. G. Simmons, Ivan Fedorovs griechisch-russisch-kirchenslavisches Lesebuch von 1578 und der Gothaer Bukvar von 1578–1580, Berlin (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Nr. 2)
- Isajevyč 1966: J. Isajevyč, Bratstva ta jich rol' u rozvytku ukrajins'koji kul'tury XVI–XVIII st., Kyjiv
- Isajevyč 1975: J. Isajevyč, Peršodrukar Ivan Fedorov i vynyknennja drukarstva na Ukraini, L'viv
- Isajevič 1978: J. Isajevič, Russko-ukrainskie svjazi v oblasti knigopečatanija v konce XVI – pervoj polovine XVII v., in: Kniga v Rossii do serediny XIX veka, red.: A. A. Sidorov – S. P. Luppov, Leningrad, 161–169
- Isajevič 1981: J. D. Isajevič, Preemniki pervaopečatnika, Moskva

- Isajevyč 1989: J. D. Isajevyč, *Literaturna spadščyna Ivana Fedorova*, L'viv
- Isajevyč 1995: J. D. Isajevyč, „Lycæum trilingue“: Koncepcija trimovnoji školy u Jevropi v XVI st., in: *Ostroz'ka davnyna*, č. 1, L'viv, 8–12
- Isajevyč 2002: J. D. Isajevyč, *Ukrajins'ke knyhovydannja*, L'viv
- Istorija ukrajins'koji kul'tury 2002: *Istorija ukrajins'koji kul'tury u p'jati tomach*, hol. red.: B. Paton, t. 2, Kyjiv
- Ivan Fedorov 1935: Ivan Fedorov pervopečatnik, red.: A. S. Orlov, Moskva – Leningrad
- Jakobson 1955: R. Jakobson, *Ivan Fedorov's Primer of 1574*. Facsimile edition with commentary by Roman Jakobson and appendix by William A. Jackson, Cambridge, Mass.
- Jasinovs'kyj 1995a: A. Jasinovs'kyj, Rol' Ostroha v kul'turnych vzajemnych Ukrajinij iz slov'janamy i hrekamy, in: *Ostroz'ka davnyna*, č. 1, L'viv, 97–103
- Jasinovs'kyj 1995b: A. Jasinovs'kyj, Dermans'kyj pereklad „Syntagmationa“ Gavriila Severa: Pobutuвання пам'ятки в Україні, in: *Ostroz'ka davnyna*, č. 1, L'viv, 104–106
- Jasinovs'kyj 1996: A. Jasinovs'kyj, Pro venecians'ko-ostroz'ki kul'turni kontakty: „Syntagmationa“ Gavrijila Severa, in: *Ukraina XVII st. miž zachodom ta schodom Evropy/ L'Ucraina del XVII secolo tra occidente ed oriente d'Europa*, Kyjiv – Venezia, 556–567
- Kakridis 2002: Y. Kakridis, Translation and reconciliation: Ipatij Potij's Har'monija alsbo sohlasie věry, sakramentov i ceremonej svjatoe Vostočnoe cerkvi s kostelom Rym'skim, in: *Slovensko Srednjovekovno nasledje*, Beograd, 269–278.
- Kacprzak 1964: E. I. Kacprzak, *Pervopečatnik Ivan Fedorov*, Moskva
- Karataev 1883: I. Karataev, *Opisanie skavjano-russkich knig, napečatannyh kirillovskimi bukvyami*. Tom pervyj, s 1491 do 1652g. (Sbornik Otdelenija Russkago Jazyka i Slovesnosti Imp. Akademii Nauk, XXXIV, Nr. 2) Sanktpeterburg
- Koperžinskij 1928: K. Koperžinskij, Lekcii slovenskie Zlatoustogo ot besėd evangel'skych ot iereja Nalivajka vybranie, in: *Sbornik otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti AN SSSR*, t. 101, Nr. 3, 381–385
- Kurbaskij 1913: Pis'ma Knjazja A. M. Kurbskogo k raznym licam. Izdanie Imperatorskoj Arheografičeskoj Kommissii, Sankt-Peterburg
- Leskien 1969: A. Leskien, *Handbuch der altbulgarischen Sprache*. 9. Auflage, Heidelberg
- Luk'janenko 1979: V. I. Luk'janenko, *Pereizdanija pervopečatnoj azbuki Ivana Fedorova*, in: *Knigopečatanie i knižnye sobranija v Rossii do serediny XIX veka*, Leningrad, 6–25
- Malyševskij 1872: I. I. Malyševskij, Aleksandrijskij patriarch Meletij Pigas i ego učastie v delach russkoj cerkvi, t. 1–2, Kiev
- Martel 1938: A. Martel, *La langue polonaise dans les pays ruthènes Ukraine et Russie Blanche 1569–1667*, Lille
- Mathiesen 1984: R. Mathiesen, *The Church Slavonic Language Question: An Overview (IX–XX Centuries)*, in: R. Picchio – H. Goldblatt, *Aspects of the Slavic Language Question*, vol. 1: Church Slavonic – South Slavic – West Slavic, New Haven (Yale Russian and East European Publications, No. 4-a), 45–65
- Moser 1995: M. Moser, Anmerkungen zur „prosta mova“, in: *Slavica in honorem Slavomíri Wollman septuagenarii*, Praha, 117–123
- Moser 2002: M. Moser, Čto takoe „prósta(ja) mova“?, in: *Studia Slavica Hung.* 47/3–4 (2002), 221–260
- Myc'ko 1990: I. Z. Myc'ko, *Ostroz'ka Slov'jano-hreko-latyns'ka Akademija (1576–1636)*, Kyjiv
- Myc'ko 1995: I. Z. Myc'ko, *Ostroz'ka Slov'jano-hreko-latyns'ka Akademija*, in: *Ostroz'ka davnyna*, č. 1, L'viv, 13–23

- Nemirovskij 1962: E. L. Nemirovskij, *Istoriografičeskie zametki k voprosu o načale knigopečatanija na Rusi*, in: *Kniga. Issledovanija i materialy*. Sbornik VII, glavnyj red.: N. M. Sikorskij, Moskva, 239–263
- Nemirovskij 1964: E. L. Nemirovskij, *Vozniknovenie knigopečatanija v Moskve*. Ivan Fedorov, Moskva
- Nemirovskij 1974: E. L. Nemirovskij, *Načalo knigopečatanija na Ukraine*. Ivan Fedorov, Moskva
- Nemirovskij 1996ff.: E. L. Nemirovskij, *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift*, Bd. 1ff., Baden-Baden (bisher 6 Bände, 1996–2003)
- Nimčuk 2001: V. Nimčuk, *Chrystyjanstvo j ukrajins'ka mova*, in: *Ukrajins'ka mova* 1, 11–30
- Ohijenko 1925: I. Ohijenko, *Istorija ukrajins'koho drukarstva*. *Istoryčno-bibliohrafičnyj ohljad ukrajins'koho drukarstva XV–XVII vv.*, L'viv (*Winnipeg 1983, *Kyjiv 1994)
- Ohijenko 1930: I. Ohijenko, *Ukrajins'ka literaturna mova XVI-ho st. i ukrajins'kyj Krechiv-s'kyj Apostol*, t. 1–2, Warszawa
- Peresopnyč'ke Jevanhelije 2001: *Peresopnyč'ke Jevanhelije 1556–1561*. *Doslidžennja*. *Transliterovanyj tekst*. Slovpokadžčyk, Kyjiv
- Peršodrukar 1975: *Peršodrukar Ivan Fedorov ta jogo poslidovnyky na Ukraini (XVI – I. pol. XVII st.)*. *Zbirnyk dokumentiv*. *Uporjadnyky* Ja. D. Isajevyč et al., Kyjiv
- Picchio 1980: R. Picchio, *Church Slavonic*, in: A. Schenker – E. Stankiewicz, *The Slavic Literary Languages: Formation and Development*, New Haven (Yale Russian and East European Publications, No 1), 1–33
- PPL 1878–1903: *Pamjatniki polemičeskoj literatury*, t. I: 1878, II: 1882, III: 1903, Sankt-peterburg
- PPP 1906: *Pam'jatky ukrajins'ko-rus'koji movy i literatury*, t. 5: *Pam'jatky polemič'noho pys'menstva kincja XVI i poč. XVII st.*, vydav Kyrlyo Studyns'kyj, t. 1, L'viv
- Pritsak – Struminsky 1987: O. Pritsak – B. Struminsky, *Lev Krevza's Obrona iednosci cerkiewney and Zacharija Kopystens'kyj's Palinodija* with an Introduction by Omeljan Pritsak and Bogdan Struminsky, Cambridge, Mass. (Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts, vol. III)
- Russkij pervopečatnik 2000: *Russkij pervopečatnik*. *Kratkoe žizneopisanie*. „Azbuka“ Ivana Fedorova 1578 g., sostavil Aleksej Andreev, Moskva
- Sbornik letopisej 1888: *Sbornik letopisej, odnosjaščichsja k istorii Južnoj i Zapadnoj Rusi*, Kiev
- Shevelov 1979: G. Y. Shevelov, *A Historical Phonology of the Ukrainian Language*, Heidelberg (*Historical Phonology of the Slavonic Languages*, vol. IV)
- Struminsky 1995: *Lev Krevza's A Defense of Church Unity and Zaxarija Kopystens'kyj's Palinodia*, translated with a Foreword by B. Struminsky, Cambridge, Mass. (Harvard Library of Early Ukrainian literature. English Translations, vol. III, part 1)
- Titov 1924: *Chv. Titov, Materialy dlja istoriji knyžnoji spravy na Vkraini v XVI–XVIII vv. Vsezbirka peredmov do ukrajins'kich starodrukiv*, Kyjiv [Der Titel täuscht: Titov befasst sich nur mit dem 17. und 18. Jh. (bis 1721) und nur mit den Werken der Druckerei der Kievo-Pečerskaja Lavra]
- Tolstoj 1961: N. I. Tolstoj, *K voprosu o drevneslavjanskom jazyke kak obščem literaturnom jazyke južnych i vostočnych slavjan*, in: *Voprosy jazykoznanija* 1, 52–66
- Tolstoj 1963: N. I. Tolstoj, *Vzaimootnoženie lokal'nych tipov drevneslavjanskogo literaturnogo jazyka pozdnego perioda (vtoraja polovina XVI–XVII v.)*, in: *Slavjanskoe jazykoznanie*. *Doklady sovetskoj delegacii*. *V Meždunarodnyj s'ezd slavistov (Sofija, sentjabr' 1963)*, t. I: *Istorija izučenija slavjanskich jazykov*, Moskva, 230–272

- Trunte 1998: N. Trunte, Slavenskij jazyk. Ein praktisches Lehrbuch des Kirchenslavischen in 30 Lektionen, Bd. 2: Mittel- und Neukirchenslavisch, München (Slavistische Beiträge 370)
- Tymčenko 2002–2003: Je. Tymčenko, Materialy do slovnjka pisemnoji ta knyžnoji movy XV–XVIII st., kn. 1 i 2, pidhot. do vyd. V. V. Nimčuk ta H. I. Lysa, Kyjiv – N'ju-Jork
- U istokov 1959: U istokov russkogo knigopečatanija, red.: M. N. Tichomirov, Moskva
- Ukrajins'ka poezija 1978: Ukrajins'ka poezija. Kinec' XVI – počatok XVII st., upor. V. P. Kolosova, V. I. Krekoten', Kyjiv
- Ukrajins'ka poezija 1987: Ukrajins'ka poezija XVI stolittja, vidp. red.: V. Jaremenko, Kyjiv
- Uspenskij 2002: B. A. Uspenskij, Istorija russkogo literaturnogo jazyka (XI–XVII vv.), Izdanie 3-e, ispravl. i dopoln., Moskva
- Večerka 1996: R. Večerka, Altkirchenslavische (altbulgarische) Syntax III. Die Satztypen: Der einfache Satz, Freiburg i. Br. (Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris XXXVI (XXVII,3))
- Voznjak 1992: M. Voznjak, Istorija ukrajins'koji literatury, t. 1–2, L'viv ²1992
- Vyšens'kyj 1955: Ivan Vyšens'kyj: Sočinenija. Podgotovka teksta, stat'ja i komentarii I. P. Eremina, Moskva – Leningrad
- Zapasko 1995: Ja. Zapasko, Pam'jatky knyžkovoho mystectva: Ukrajins'ka rukopisna knyha, L'viv
- Zapasko – Isajevyč 1981: Ja. Zapasko – Ja. Isajevyč, Pam'jatky knyžkovoho mystectva. Kataloh starodrukiv vydanych na Ukrajinu, kn. I: 1574–1700, L'viv
- Zernova 1947: A. S. Zernova, Načalo knigopečatanija v Moskve i na Ukraine, Moskva

MICHAEL MOSER

Das Ukrainische im Gebrauch der griechisch-katholischen Kirche in Galizien (1772–1859)

1. Präliminaria. Wie die außersprachliche Geschichte der ukrainischsprachigen Gebiete gestaltete sich auch die Entwicklung der ukrainischen Schriftsprache vor allem seit der Mitte des 17. Jahrhunderts regional sehr unterschiedlich. Dies gilt ebenso im Besonderen für den Gebrauch des Ukrainischen innerhalb der Kirchen. Den Gegenstand der vorliegenden Studie bildet die Verwendung des Ukrainischen (Ruthenischen) innerhalb der griechisch-katholischen Kirche im österreichischen Galizien. Dabei beschränke ich mich im Wesentlichen auf die Periode zwischen der ersten polnischen Teilung von 1772, infolge deren Galizien österreichisches Staatsgebiet wurde, und dem Beginn des so genannten (zweiten) „Alphabetkriegs“ im Jahre 1859, versuche aber auch, einen Ausblick auf die spätere Entwicklung zu eröffnen, soweit dies nicht in den anderen Beiträgen dieses Bandes, vor allem in jenem von Vasyľ Nimčuk, bereits abgedeckt wird.

Die österreichische Machtübernahme in Galizien bildete eine echte Zäsur in der äußeren Sprachgeschichte des Ukrainischen, denn seit 1772 gingen wesentliche Impulse für diese auf Initiativen der österreichischen Verwaltung zurück. Dabei ist insbesondere an die Einführung eines Elementarschulwesens für die galizischen Ukrainer und die Reform der griechisch-katholischen Priesterausbildung zu denken, die dazu führten, dass einerseits die Bevölkerung zunehmend alphabetisiert wurde und dass andererseits die Priester zu jener Elite ausgebildet wurde, die die sprachliche Erneuerung im 19. Jahrhundert, vor allem in dessen erster Hälfte, fast ausschließlich vorantrieb (vgl. Himka 1984, 1988). Selbst die für die Geschichte des Ukrainischen letztlich entscheidende Aufwertung der Volkssprache wurde in Galizien im Vormärz zunächst eher durch Impulse aus den anderen slavischsprachigen Gebieten der Donaumonarchie als durch die mit Ivan Kotljarevs'kyjs „Enejida“ von 1798 einsetzende und im Schaffen Taras Ševčenkos kulminierende Entwicklung der volkssprachlichen Belletristik in der russisch beherrschten Ukraine angeregt (vgl. Moser 2004).

Der (zweite) „Alphabetkrieg“, der im Mai 1859 ausgelöst wurde, als das österreichische Unterrichtsministerium ein von Josef Jireček ausgearbeitetes Projekt mit dem Ziel der Einführung des lateinischen Alphabets für die galizi-

schen Ukrainer zur Diskussion stellte, bedeutete ebenfalls einen wichtigen Wendepunkt in der Geschichte des Ukrainischen in Galizien und dessen Verwendung innerhalb der griechisch-katholischen Kirche. Nachdem sich im Zuge der Alphabetsdiskussion zunächst alle Interessensvertreter der galizischen Ukrainer gesammelt hatten, um nicht nur die kyrillische Schrift, sondern mit ihr auch die eigene nationale Identität gegen vermutete Polonisierungsbestrebungen zu verteidigen, traten bald deren unterschiedliche Auffassungen über die politischen und sprachlichen Bedürfnisse der galizischen Ukrainer klar zu Tage, was zu einem verschärften Konflikt zwischen den Archaisten, den Russophilen und den Volkstümlern führte. Die Führung der griechisch-katholischen Kirche trat im „Alphabetkrieg“ von Anfang an aktiv in Erscheinung. Als das Projekt des Unterrichtsministeriums aufgrund des massiven Widerstands in einem Erlass vom 25. Juli 1859 dahingehend abgeändert wurde, dass fortan die als russisch und daher politisch gefährlich betrachtete „Graždanka“ verboten und die phonetische Schreibung des Ukrainischen in der alten Zierkyrilliza verbindlich eingeführt werden sollte, rief der griechisch-katholische Metropolitan-Administrator von Lemberg Bischof Spyrydon Lytvynovyč den Klerus in einem (auf Deutsch verfassten) Rundschreiben vom 30. August 1859 dazu auf, dieser Verordnung Folge zu leisten (Levyc'kyj 1888: 112 mit wörtlichen Zitaten der wichtigsten Abschnitte). Darüber hinaus ließ er im selben Jahr im Lemberger Stauropogialinstitut ein bereits am 25. November 1858 unterzeichnetes Rundschreiben drucken, in dem die Geistlichkeit ermahnt wurde, fortan in ihren Predigten sowie im Religionsunterricht ausschließlich die ukrainische Volkssprache zu verwenden (Svystun 1896–1897/II: 80–81, Wendland 2001: 111, Levyc'kyj 1888: 112–113)¹. Er reagierte damit auf die seit 1850 immer stärker werdende Bewegung der Russophilen (Studyns'kyj 1905: CXXXVII–CXXXIX), die propagierten, dass die Ruthenen eigentlich Russen wären und daher das Russische als Schriftsprache übernehmen sollten, was sie dazu veranlasste, ihre Schriften in einem mit einigen ruthenisierten Merkmalen versehenen interferenziellen Russisch, auf „Russoruthenisch“ (Moser 2002), zu publizieren². Der Führung der griechisch-katholischen

¹ Es handelte sich nicht, wie man aufgrund der Angaben von Svystun und Wendland annehmen müsste, um ein einziges Rundschreiben, das unmittelbar durch die Verordnung des Unterrichtsministeriums hervorgerufen worden wäre. Der Aufruf zum Gebrauch der Volkssprache in Predigt und Lehre wurde bereits vor der Alphabetsinitiative des Unterrichtsministeriums formuliert. Im Jahre 1885 wurde er in der Lemberger Zeitung „Дѣло“ (1885, Nr. 138–140) laut Levyc'kyj (1888: 113) „въ рускомъ переводѣ“, de facto auf Ukrainisch (es handelte sich um eine Zeitung der Volkstümler) veröffentlicht.

² Zu den unterschiedlichen nationalen Selbstbilder der galizischen Ukrainer vgl. die exzellente Studie Himka 2004.

Kirche war nicht entgangen, wie die Unierten in Russland seit 1772 sukzessive und zuletzt 1839 in einer gewaltsamen Aktion zum Übertritt in die Orthodoxie gezwungen wurden, und es war ihr bewusst, dass die österreichische Verwaltung im Falle einer zunehmenden Verbreitung des Russophilentums immer weniger dazu bereit sein würde, die politischen Forderungen der Ukrainer in Galizien zu unterstützen. Bischof Lytvynovyč, der zu diesem Zeitpunkt als Administrator des vakanten Metropolitanats von Lemberg³ der höchstrangige Vertreter der griechisch-katholischen Kirche war, wandte sich in seinem Aufruf zum Gebrauch der ukrainischen Volkssprache explizit gegen den Gebrauch des Kirchenslavischen außerhalb der liturgischen Feier und sprach sich nachdrücklich gegen die Übernahme der russischen Schriftsprache in Galizien aus:

Es ist die betrübende Wahrnehmung gemacht worden, dass in der ruthenischen Literatur der letzten Jahre vielfach das Bestreben aufgetreten [sic!] war, ein dem Volke wenig verständliches Idiom einzuführen. Diese Neuerung hat [...] auch unter vielen ruthenischen Kanzelrednern und Katecheten Anklang gefunden, welche Letztere, verleitet durch eine [...] vollkommen irrthümliche Auffassung des Verhältnisses der liturgischen Sprache zu der Volkssprache in Predigten, Exhorten und Schulvorträgen sich kirchenslavischer Formen mit Vernachlässigung der Volksmundart bedienen. Ein solcher Vorgang würde nicht nur [...] die Entwicklung der ruthenischen Sprache [...] sehr gefährden, [...] sondern auch die nachtheiligste Beeinträchtigung des Volksunterrichtes in Kirche und Schule, ja noch andere ernste Gefahren zur nothwendigen Folge haben [...] Das Kirchenslavische gehört den abgelebten Sprachformen unzweifelhaft an; zum Träger der ruthenischen Volksliteratur gewaltsam aufgerüttelt und dem geistigen Verkehre dieses Volkes aufgedrungen würde es [...] zuerst jeder geistigen Bewegung und Entwicklung hemmend in den Weg treten, dann aber, von dem unvermeidlichen Zersetzungsprocesse des geistigen Volksverkehres ergiffen entweder wieder gänzlich ausgeschieden werden, oder – in der literarischen Bewegung gewaltsam aufrecht gehalten – ein bereits thatsächlich bestehendes und ganz auf demselben Wege entstandenes Produkt zu Tage fördern, nämlich: den grossrussischen Dialekt. Ein solches Resultat würde, gegenüber dem von den Ruthenen so entscheidend und allezeit aufrecht erhaltenen Selbstbewusstsein der Volksindividualität, einer Selbstvernichtung völlig gleich sehen; zugleich aber auch [...] den katholischen und dem Allerdurchlauchtigsten Kaiserhause treu ergebenden ruthenischen Volksstamm in eine unmittelbare geistige Gemeinschaft mit einem Volksstamme bringen [...], welcher der katholischen Kirche entschieden feindlich und dem Verbannde mit unserem grossem Gesamtvaterlande fremd entgegensteht. Sämmtliche Kuratpriester und Katecheten werden daher strengstens angewiesen, sich in den Kanzelvorträgen sowohl, als auch bei dem Religions-Unterrichte nur der ruthenischen Volkssprache zu bedienen [Hervorhebungen im Original] (Levyč'kyj 1888: 112–113).

So eindeutig war die griechisch-katholische Kirche nicht immer für die Ausformung der ukrainischen Schriftsprache auf volkssprachlicher Grundlage und deren außerliturgischen Gebrauch innerhalb der Kirche eingetreten. Viel-

³ Von 1864 bis 1869 war Lytvynovyč selbst Metropolit.

mehr hatte ihre Führung, wie hier noch zu zeigen sein wird, sogar im Gegenteil offen mit dem sprachlichen Russophilentum sympathisiert, und war gegen Initiativen für den Ausbau der neuen Schriftsprache auf volkssprachlicher Grundlage mitunter sogar aktiv angetreten, so etwa, als Metropolit Mychajlo Levyc'kyj im Jahre 1837 die „Русалка Днѣстровая“ konfiszieren ließ (vgl. insbesondere Teršakovec' 1907: 112–118), oder auch als er im Jahre 1844 – leider erfolgreich – gegen Josyf Levyc'kyj auftrat, der eine Kirchenzeitschrift unter dem Titel „Biblioteka besid duchownych“ in der Volkssprache herausgeben wollte (Teršakovec' 1908: 93–101).

Bis zum Jahr 1859 waren es freilich andererseits fast ausschließlich griechisch-katholische Geistliche, die den Bestand der ukrainischen schriftsprachlichen Traditionen in Galizien sicherten. Unter ihrer „ruthenischen“ Sprache verstanden sie dabei freilich jeweils unterschiedliche Idiome. Es konnte dies ein weitgehend reines Kirchenslavisch der ukrainischen Redaktion sein, aber ebenso eine verschriftete Form der Volkssprache, oder aber eine jeweils unterschiedlich zusammengestellte Mischung aus beiden, fast immer mit einer Beimengung zahlreicher Polonismen, schließlich auch „Russoruthenisch“. Selbst die „Prosta mova“, die frühneuzeitliche weltliche Schriftsprache der Ukrainer und Weißrussen, die lexikalisch und syntaktisch vorwiegend auf polnischer Grundlage stand, in phonologischer und morphologischer Hinsicht aber indigen war (Moser 2002a), blieb in Galizien ebenso wie in Transkarpatien bis in das 19. Jahrhundert hinein erhalten, wenn auch im Wesentlichen nur im Bereich der Katechismen, der Predigten und Kirchenlieder. In der griechisch-katholischen Liturgie aber war der Gebrauch des Ukrainisch-Kirchenslavischen bis in die vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts unangefochten⁴.

Welche Sprache aber verwendete die griechisch-katholische Kirche außerhalb der liturgischen Feier, welche Sprache findet man in den von ihrer Führung offiziell ausgegebenen Dokumenten, in den in ihrem Auftrag und unter ihrer Kontrolle gedruckten Texten mit religiöser Thematik sowie in anderen Texten griechisch-katholischer Geistlicher mit kirchlichem oder religiösem Bezug? Eine Antwort darauf bieten u. a. folgende Textsorten, die aus der Zeit zwischen 1772 und 1859 vorliegen: Hirtenbriefe der Bischöfe, bischöfliche Urkunden, amtliche Verlautbarungen der bischöflichen Konsistorien, Matrikeln der Orts-

⁴ Damals fertigte in Lemberg eine Kommission unter der Leitung des späteren Metropoliten Josyf Slipyj eine Übersetzung der Liturgie in das Ukrainische an, die jedoch nicht publiziert wurde. Erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hielt die ukrainische Schriftsprache tatsächlich in die liturgische Feier der Unierten Einzug (Liturhija 1968: 6, Nimčuk 2001: 24–25).

geistlichen, Predigten, Katechismen, Kirchenlieder, Erstlesefibeln und weiterführende Lesebücher (insbesondere, soweit sie religiöse Angelegenheiten betreffen), theologische Schriften für den Unterricht an den Priesterausbildungseinrichtungen oder für die Unterweisung der Ortsgeistlichkeit und des Kirchenvolks, Lobgedichte auf Bischöfe und Metropoliten, Heiligenviten, Übersetzungen von Bibeltexten, Gebete.

Im vorliegenden Beitrag wird zunächst untersucht, in welcher Sprache sich die Führung der griechisch-katholischen Kirche an die Ortsgeistlichen und an die Gläubigen wandte (2.1.), dann, welche Sprache für die sprachliche und religiöse Unterweisung des Kirchenvolks gewählt wurde (2.2.), und schließlich, in welche Sprache das Wort Gottes übersetzt wurde (2.3.). Demgemäß beschränke ich mich auf folgende Textsorten: 2.1. Hirtenbriefe der griechisch-katholischen Bischöfe, 2.2.1. Erstlesefibeln für die Pfarrschulen und 2.2.2. Katechismen sowie schließlich 2.3.1. Lesebuchbearbeitungen und 2.3.2. Übersetzungen von Texten der Heiligen Schrift.

Mein vorrangiges Interesse gilt dabei der Frage, in welchem Maße die ukrainische Volkssprache in diesen Texten Berücksichtigung findet und in welcher Weise sie mit dem Kirchenslavischen koexistiert oder von diesem Abstand nimmt. Dabei ist vorauszuschicken, dass das Kirchenslavische der griechisch-katholischen Kirche in Galizien ungebrochen in seiner ukrainischen Redaktion bewahrt worden war, anders als in der russischen Ukraine, wo seit 1720 zwangsweise das Russisch-Kirchenslavische eingeführt war. Einen beweiskräftigen Beleg dafür liefern lateinschriftliche kirchenslavische Texten aus Galizien wie etwa Mykola Torbac'kyjs Aufzeichnungen aus dem Przemyšler Institut für Lehrer- und Kantorenausbildung von 1828. Dort liest man u. a.: „Otrok zabłudzeny sramlet rodytela swoia. Jdiže nist uczenya duszy, nist dobro; nerazumiie muža pohublaiet puty ieho“ (Franko 1902c: 292). Merkmale wie die fehlende Palatalisierung vor *e* (*zabłudzennyi*, *sramlet*, *nerazumiie*), *y* für etymologisches *i* (<и>) (*rodytela*, *puty*), *i* für *ѣ* (*jdiže*, *nist*) und *h* für *з* (*pohublaiet*, *ieho*) u. a. weisen Dokumente wie dieses eindeutig als ukrainisch-kirchenslavisch aus.

2.1. Die Hirtenbriefe. Zunächst beschäftigt uns nun also nun die Frage, welche Sprache in jenen Dokumenten verwendet wurde, die im Namen der Führung der griechisch-katholischen Kirche verfasst wurden. Dabei bemerkt man zunächst, dass fast alle Schreiben der bischöflichen Konsistorien während der von uns behandelten Periode zunächst auf Polnisch oder auf Lateinisch, seit den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts außerdem zunehmend auch auf Deutsch verfasst wurden; in denselben Sprachen korrespondierten die Bischofsämter auch mit

den Dekanalämtern und ihren Ortsgeistlichen (Levyc'kyj 1902: 119–120). Vor den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts sind nur zwei „ruthenische“ Hirtenbriefe vom Lemberger Bischof Lev Šeptyc'kyj in den Jahren 1774 und 1776 (Levyc'kyj 1903: 14), einer vom Lemberger Bischof Petro Biljans'kyj im Jahr 1795 und einer von seinem Nachfolger Antin Anhelovyč aus dem Jahr 1808, bekannt (Levyc'kyj 1902: 119).

Diese „ruthenischen“ Hirtenbriefe aus der Zeit vor den Napoleonischen Kriegen unterscheiden sich im Einzelnen sprachlich durchaus signifikant voneinander, haben aber gemeinsam, dass sie Mischungen des Kirchenslavischen und der Volkssprache mit einer Beimengung zahlreicher lexikalischer Polonismen aufweisen⁵. Während volkssprachliche und genuin polnische Elemente bei Lev Šeptyc'kyj noch vergleichsweise selten auftreten, zeigt der Hirtenbrief Petro Biljans'kyjs, der parallel auf Polnisch und auf „Ruthenisch“ ausgegeben wurde, eine kirchenslavisch-ukrainische Mischsprache mit durchaus zahlreichen genuin polnischen und volkssprachlichen Elementen, die dann im Schreiben Antin Anhelovyčs noch stärker vertreten sind⁶. Betrachten wir nun exemplarisch einige Ausschnitte aus dem Hirtenbrief Petro Biljans'kyjs, des ersten in der österreichischen Zeit geweihten griechisch-katholischen Bischofs von Lemberg:

Посланіє Пастырское до духовенства и люду дієцезіи Львовской и Перемыской. Петръ Біланскій Божією и престола апостолскаго благодатію єпископ Львовскій, Галицкій и Каменецкій, єго цесарско-королевской апостолской милости тайный совѣтникъ, и вдовствующій дієцезіи Перемыской єнеральный адмѣнстраторъ [...]

Будите убо послушніи всякой власти, бо того Богъ хоцеть, того отъ васъ власное ваше добро вымогаетъ. Непокойный и бурливый тыи нынѣшныи часы нехай васъ преконають, же skutечныя помощи єдине токмо отъ Бога чаяти масте. Повседневное досвѣдченіє каждаго отъ васъ научити повинно, же позжитіє подлугъ правды Божіихъ и єго воли, также выполненіє преписовъ и розказовъ установленныхъ правныхъ властей каждаго въ щегулности спокойность утверждать и инымъ єго милымъ чинить. [...] Найпаче наказуємъ васъ, возлюбленніи во Хрїстѣ братіє, обходити ся мило, прїязне и лагодно со врученными вамъ овцами, то бовѣмъ єсть певна, яко безъ любве къ вамъ подручныхъ надаремная будутъ всакая старанія ваша, бо отвращеніє отъ особъ на ихъ дѣла преходить, и того наукъ и упоминаній неохочо слухаетъ ся, кто намъ єсть немилый и ненавистный. [...]

⁵ Den Hirtenbrief Lev Šeptyc'kyjs von 1774 konnte ich nicht finden, die Sprache seines Titels aber spricht ebenso wie ein Vergleich mit einigen „ruthenischen“ Hirtenbriefen Šeptyc'kyjs aus der Zeit vor 1772 und dem Hirtenbrief von 1776 – für dessen Übermittlung ich Taras Šman'ko (Lemberg) zu danken habe – dafür, dass er sich in das Gesamtbild einfügt.

⁶ Eine Analyse aller griechisch-katholischer Pastoralsschreiben aus der Zeit vor 1848/1849 enthält mein in Arbeit befindliches Buch „Das Ukrainische in Galizien 1772–1848/1849“.

Нынѣшная постановленія и напоминанія наша пастырская абы тѣмъ латвѣйше каждому до вѣдомости прійти могли, видруковати, и съ тѣмъ обовязкомъ до всѣхъ п. п. намѣстниковъ розслати розказали есмы, абы подручнымъ парохомъ тѣмъ скорѣйше розсланная были; каждый же парохъ якъ тилко листъ той отбереть, обовязанный естъ огласити его людови собранному на набоженство презъ наступующїи четьри дни святочїи въ каждой церкви, а по томъ завѣсити за олтарець на стѣнѣ, абы тако завше маючи передъ очима вложенїи на себе обовязки, тѣмъ паче тїи выполняли.

Данъ въ Лвовѣ при катедрѣ нашей с. Великомученика Георгїа, дня д. апрїля [1795], Петръ епископъ (М. П.) (Levyc'kyj 1902b: 70–71, 80–81).

Der Verfasser dieses Texts war sichtlich bemüht, seine Sprache mit kirchenslavischen Elementen anzureichern. Am augenfälligsten signalisiert er dies mit kirchenslavischen Lexemen und Wortformen wie *паче*, *наипаче*, *тамо*, *яко*, *убо* oder *чаяти*, außerdem verwendet er häufig Metatheseformen wie *власть*, *огласити* oder *отвращенїе*, schreibt durchgängig die *i*-Reflexe aus schwachen Jerlauten vor *j* wie in *благодатїю* usw. und gebraucht traditionsgemäß Formen mit den kirchenslavischen Reflexen *щ* < **tj*, **kt'*, vgl. *помощь*, *отвращенїе*, sowie *жд* < **dj*, vgl. *утверждаеть*. Gemäß den kirchenslavischen Traditionen bemüht er sich um eine Unterscheidung der Adjektiva im Nominativ Plural nach dem Genus (*-и* für das Maskulinum, *-ья/-їя* für das Femininum, *-ая* für das Neutrum) und verwendet häufig die Genitivformen der Adjektiva auf *-аго* (neben *-ого*) und auf *-ья* (neben *-ой*). Im Gegensatz zur Volkssprache schreibt er traditionell *-тъ* in der Präsensendung der dritten Person Singular bei den Verben mit dem Themavokal *e* und gebraucht häufig aktive Präsenspartizipien auf *-щїй* (statt *-чїй*, mit *щ* < **tj*). Dennoch steht dieser Text dem Kirchenslavischen ferner als die Sendschreiben Lev Šeptyc'kyjs (mir liegen drei Hirtenbriefe aus der Zeit vor 1772 sowie das Sendschreiben von 1776⁷ vor): Genuine Polonismen wie *вымогаеть*, *скутечныя*, *досвѣдченїе*, *подлугъ*, *въ щезульности* oder *надаремная* u. a. durchziehen den gesamten Text, der Verfasser verwendet sie auch dann, wenn er an einer anderen Stelle ihre kirchenslavischen Entsprechungen einsetzt (vgl. *же* neben *яко* zur Einleitung eines Inhaltssatzes). Kirchenslavische und genuin polnische sowie volkssprachliche Elemente befinden sich oft in unmittelbarer Nachbarschaft. In *то бовѣмъ естъ певна, яко безъ любве къ вамъ подручныхъ будутъ вслкая старанїя ваша* ordnet das ganz nach dem Polnischen formulierte *то бовѣмъ естъ певна* einen Inhaltssatz unter, der von der in dieser Funktion kirchenslavischen Konjunktion *яко* eingeleitet wird und solche Archaismen wie *безъ любве* (statt neuerem *безъ любви*,

⁷ Für die Zusendung einer Photographie von Šeptyc'kyjs Hirtenbrief aus dem Jahr 1776 danke ich Taras Šman'ko (Lemberg).

любве ist jedoch auch in einigen westukrainischen Dialekten bezeugt) oder *всѣ-кая старанія вѣща* (mit den kirchenslavischen Endungen *-ая* und *-а* im Neutrum Plural der Adjektiva und Pronomina sowie *всѣкая* mit *ѣ* gemäß dem bulgarischen Nasalwechsel nach den Traditionen des Zweiten kirchenslavischen Einflusses) aufweist. Volkssprachliche Elemente, die im Polnischen keine Stütze finden, treten auf der Ebene der Lexik nur selten auf. Die volkssprachliche Grammatik dringt jedoch in solchen Merkmalen wie den vereinzelt gebrauchten Adjektivendungen *-ого* und *-ой* für den Genitiv Singular an die Oberfläche, die volkssprachliche Phonetik kommt in *неохочо* mit *о* nach einem Zischlaut zum Vorschein.

In jenem Abschnitt des Hirtenbriefs jedoch, in dem die pragmatische Frage angesprochen wird, wie die griechisch-katholischen Pfarrer die Anweisungen des Dokuments umzusetzen hätten (ab *Нынѣшная постановленія*), treten Kirchenslavismen nur noch als phonetische und morphologische Reminiszenzen auf, allerdings nicht mehr – abgesehen von den Adverbien *тѣмъ наче* und *тако* – in der Lexik. Außer der Metatheseform *огласити*, die wohl eigentlich kirchenslavisiertes polnisches *ogłosić* darstellt, sind *ц* < **tj* im Partizip *наступующїи, собранному* mit *со-* statt *эо-* (bzw. *эѡ*) und weiterhin der durchgängige Reflex *i* aus schwachem Jer vor *j* zu beachten, ferner die Adjektiv- und Pronominalendungen des Neutrums Plural sowie konsequentes *-тъ* für die dritte Person Singular im Präsens der Verben mit dem Themavokal *e*. Alles andere aber ist auf der lexikalischen Ebene ein Spiegelbild des Polnischen und stimmt in der Phonologie, Morphologie und Syntax mit der ukrainischen Volkssprache überein (vgl. hier auch das Adverbialpartizip *маючи* oder die Volllautform *передь*). Dieser Abschnitt knüpft also deutlich an die Traditionen der „Prosta mova“ an.

Die kirchenslavischen Elemente werden in diesem Hirtenbrief insgesamt so moderat eingesetzt, dass ein Verständnis des Texts unter den Ortsgeistlichen und dem Kirchenvolk aller Wahrscheinlichkeit nach gewährleistet war. Angesichts des kaum geordneten Nebeneinanders volkssprachlicher, genuin polnischer und kirchenslavischer Elemente steht jedoch fest, dass die Sprache von Texten wie diesen für die Lösung der ruthenischen Sprachenproblematik nicht richtungsweisend sein konnte. Dies wird nicht zuletzt durch die Tatsache bestätigt, dass zu diesem Hirtenbrief, obwohl er ausschließlich an das griechisch-katholische Kirchenvolk gerichtet war, parallel eine polnische Version ausgegeben wurde (ohne dass dies die österreichische Verwaltung in der Zeit vor den Napoleonischen Kriegen verlangt hätte), was freilich auch damit zu erklären ist, dass viele griechisch-katholische Ortsgeistliche vor der Einführung der geregelten Priesterausbildung bereits nicht mehr der Kyrilliza mächtig waren.

Ohnedies zog es die Führung der griechisch-katholischen Kirche nach 1795 zunächst weiterhin vor, sich auf Polnisch oder auch mitunter auf Lateinisch an das Kirchenvolk und die Ortsgeistlichen zu wenden. Der Hirtenbrief Antin Anhelloyčs von 1808, der sich, wie erwähnt, noch weiter vom Kirchenslavischen entfernt als das untersuchte Dokument Petro Biljans'kyjs, stellt bis in die vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts das letzte „ruthenisch“-sprachige bischöfliche Sendschreiben dar.

Als nämlich im Jahre 1821 der Lemberger Metropolit Mychajlo Levyc'kyj nach langen Jahren wieder einen Hirtenbrief auf „Ruthenisch“ – das hieß in diesem Fall aller Wahrscheinlichkeit nach: in einem weitgehend reinen Kirchenslavisch der ostslavischen Redaktion⁸ – veröffentlichen wollte, untersagte das Wiener Bücherrevisionsamt dessen Druck mit dem Hinweis auf die langjährigen polnischsprachigen Traditionen der griechisch-katholischen Kirche, für deren Unterbrechung kein triftiger Grund ersichtlich sei (Harasevyč 1862: 1000–1001). Erst im Jahre 1818 war ja im Zusammenhang mit der Diskussion über die Unterrichtssprache an den Grundschulen entschieden worden, dass das Polnische als alleinige Landessprache Galiziens anzusehen sei, während der Gebrauch des „Ruthenischen“ ganz auf den Bereich der griechisch-katholischen Pfarren und der Religionsausübung eingeschränkt worden war. In seinem Protestschreiben gegen das Verbot des kirchenslavischen Hirtenbriefs von 1821 nahm Ivan Mohyl'nyc'kyj, der für die ruthenische Erneuerung so verdienstreiche Kanoniker aus Przemyśl, als erster galizischer Ukrainer eine Klärung des Verhältnisses zwischen dem Kirchenslavischen und dem Ruthenischen (Ukrainischen) vor, die er später in seiner „Вѣдомость о рускомъ языкѣ“ vertiefte. Er beschrieb darin das Kirchenslavische und das Ukrainische als zwei verschiedene Sprachen, die jedoch wechselseitig verständlich seien. Das Kirchenslavische sei außerdem den Gläubigen aus der Kirche wohlvertraut:

Bekanntermassen ist aber die slavische Sprache das wesentliche Attribut des ganzen gr. kath. Gottesdienstes und der Bußandachten insbesondere. Nicht nur die Liturgie allein, die sämtlichen Andachten und deren Normen sind in dieser Mundart abgefaßt. Sämtliche gr. kath. Glaubensgenossen verrichten in der rein slavischen Sprache ihre täglichen Gebete, das Gebet des Herrn, den englischen Gruß und das apost. Glaubensbekenntniß. In dieser nämlich Mundart bringen die Älter [sic!] und die Religionslehrer die ersten Religionswahrheiten der Jugend bei (Harasevyč 1862: 1003).

⁸ Eine Urkunde, die Metropolit Levyc'kyj 1819 für galizische Missionare ausstellen ließ, die in Dalmatien Serben für die Kirchenunion mit Rom gewinnen sollten, beweist, dass das Kirchenslavische der Metropolitankanzlei inzwischen beinahe keine volkssprachlichen und polnischen Interferenzen mehr aufwies (Studyns'kyj 1920: 137–140).

Weil der Hirtenbrief von 1821 in engstem Zusammenhang mit der Liturgie stehe, liege es nur in der Natur der Sache, ihn auf Kirchenslavisch zu verfassen, führte Mohyl'nyc'kyj in seiner Protestnote weiter aus. Mohyl'nyc'kyjs Einsatz wurde jedoch mit keinem äußeren Erfolg belohnt: Das Druckverbot wurde nicht aufgehoben⁹.

Dank Mohyl'nyc'kyjs Erkenntnissen, bald auch als Reaktion auf die in den dreißiger Jahren stärker werdenden Initiativen zur Formierung einer neuen Schriftsprache auf volkssprachlicher Grundlage, begannen die bischöflichen Ämter die Sprachenproblematik jedoch immer klarer zu sehen. Ihre erste Schlussfolgerung bestand allerdings darin, dass sie ihre nächsten beiden Hirtenbriefe in den Jahren 1841 und 1843 nicht in einer Variante dieser neuen Schriftsprache, sondern in einem möglichst reinen, d. h. von volkssprachlichen oder polnischen Interferenzen freien Kirchenslavisch ausfertigten. Im folgenden Ausschnitt aus dem „Архієрейское окрестное посланіе“, das 1841 im Namen des Metropoliten Mychajlo Levyc'kyj von Mychajlo Malynovs'kyj aus dem Lateinischen übersetzt wurde, lässt nichts außer der Schreibung *божой* statt *божіей* auf die ukrainische Herkunft dieses Text schließen. Häufig findet man dafür bereits solche Russismen wie hier *относительно къ*, die man in Galizien offenkundig als integralen Bestandteil des neukirchenslavischen Wortschatzes empfand:

Возлюбленніи о Исусъ Хрїстъ братіе! Яко Первоначалство каболіческія церкве есть узаконенія божіяго, ибо самъмъ Исусомъ Хрїстомъ, спасителемъ міра, блаженному Апостолу Петру данно бысть, и на Наслѣдники сего Апостола, Епископы Римскія, преходить, всесилнѣйшая доказателства богословскихъ Поученій утврждаютъ и Вамъ всѣмъ извѣстно есть. Но относительно къ Восточной Церкви, достойно есть трудиться, еже истинну сію произвести изъ книгъ Літургіческихъ сея Церкви, юже сами Неуніати даже до сего дне высокопочитають, и къ службѣ божой присно употребляютъ [...] (Архієрейское окрестное посланіе 1841).

Freilich war man sich dessen bewusst, dass ein Verständnis dieser Sprache bei den Adressaten des Pastoral Schreibens nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden konnte, deshalb wurde auch dieses Dokument parallel auf Polnisch

⁹ Aus der Zeit um 1820 liegen uns auch zwei handschriftliche Übersetzungen antlicher Schreiben aus kirchlichen Ämtern vor, die aus Platzgründen erst in meiner erwähnten Monographie besprochen werden sollen: eine Übersetzung einer Currenda des Bistums Przemysł, die ich in der Biblioteka Narodowa in Warschau gefunden habe (Currenda o. J.), sowie eine Übersetzung des „Plan wzorowy. Końcem wskrzeszenia szkolek parafialnych w dekanacie kulikowskim stosownie do polityczney ustawy szkolney w roku 1818 zrobiony i zaprowadzony“ (Pljan 1819: 34).

ausgegeben (Levyc'kyj 1888: 20). Das darauf folgende erzbischöfliche Sendschreiben mit dem Titel „Обвѣщеніе Апостольскаго Посланія Его Святѣйшества Григоріа XVI“ von 1843 zeigte dann im Wesentlichen die gleiche Sprache wie das zwei Jahre früher erschienene Dokument, zu ihm wurde allerdings keine polnische Parallelversion mehr gedruckt (Obvėščenije 1843).

Die Lemberger Hirtenbriefe des Vormärz stehen also mit der sprachlichen Erneuerung der galizischen Ukrainer, die in Galizien endgültig in den späten dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts eingesetzt hatte, nur insofern in Verbindung, als sie von der Praxis der polnischsprachigen Amtsführung abgingen und die eigenen schriftsprachlichen Traditionen im kirchenslavischen Bereich fortführten. Dass sie vom Ausbau der ruthenischen Schriftsprache auf volkssprachlicher Grundlage zunächst deutlich Abstand nahmen, löste unter den galizisch-ukrainischen Erneuerern harsche Kritik aus: Die Sprache des Hirtenbriefs von 1843 wurde von Josyf Levyc'kyj in seinen „Listy tyczące się piśmiennictwa ruskiego w Galicyi“ vernichtend rezensiert – die Zensur verhinderte jedoch den Druck dieser Besprechung (Teršakovec' 1907: 205–241 mit Levyc'kyjs Text, S. 227–241). Und Jakiv Holovac'kyj klagte in seiner unter dem Pseudonym „Havrylo Rusyn“ veröffentlichten Studie „Zustände der Russinen in Galizien“: „Noch niemals hat Jemand eine Anrede des Oberhirten an das Volk in der Nationalsprache gehört“ (Holovac'kyj 1846: 370).

Um so überraschter nimmt man vor diesem Hintergrund die letzten beiden „ruthenischen“ Hirtenbriefe zur Kenntnis, die vor der Revolution von 1848/1849 ausgegeben wurden, zwei Schreiben des Bischofs von Przemyśl Ivan Snihurst'kyj aus den Jahren 1844 und 1847, die bisher in der Forschung noch keine Beachtung gefunden haben, aber als ein klarer Beweis dafür gelten können, dass schon kurz vor der Revolution von 1848 auch ein Teil der höheren Geistlichkeit in Galizien nicht nur erkannte, dass die Zukunft der ruthenischen Schriftsprachlichkeit im Ausbau einer neuen Schriftsprache auf volkssprachlicher Grundlage lag, sondern auch, dass die Kirchenführung an dieser Entwicklung teilhaben sollte. Dabei ist es im Übrigen kein Zufall, dass dieses Dokument nicht in Lemberg, sondern in Przemyśl erschien, denn gerade dort war es nach den Napoleonischen Kriegen, anders als in der Hauptstadt, im unmittelbaren Umfeld des griechisch-katholischen Bischofssitzes zu den ersten Bemühungen gekommen, eine Sprachform des Ruthenischen im schriftlichen Gebrauch zu etablieren, die an der ukrainischen Volkssprache in Galizien orientiert sein sollte (vgl. 2.2).

Welche Sprache zeigt also nun Snihurs'kyjs Hirtenbrief von 1844 (Snihurs'kyj 1844)?¹⁰

Іоаннь Снѣгурскі [sic!], Бжїєю милостїю Єпіскопъ Перемышльскій, Самбѣрскій, и Са-
нонскій, стою Бгословія Докторъ, Его Імператорско-Царского Апостольского Величества
дѣйствительный тайный Совѣтникъ и проч.: и проч.: Всѣмъ вѣрнымъ Дієцезїи нашои
цѣлованіе о Гдѣ, и архїерейское благословіе.

Во Хрстѣ возлюбленнїи!

Межи безчисленными сотворѣнями свѣта того является члвкъ jako совершенное
рукъ Всемогущаго дѣло. Украсивши власностями выснихъ духовъ, сотворилъ го Гдѣ
Бгъ на образъ и подобїе свое, а славою и честїю вѣнчалъ его (Чал. 8, 6). Его
согрѣшившаго Іисъ Хрстосъ, едиnorodный Снѣ предвѣчнаго Бга, найдорожшею кровїю
откупилъ и наслѣдникомъ црства нбсного учинилъ. Такъ высоко цѣнить тебе, члвче,
Гдѣ Бгъ, сотворитель твой!

Але дѣлаешъ же все подлугъ тои такъ высокои годности твоей? Выражаешъ же
все дѣлами твоими образъ Сотворителя твоего? – Съ жаломъ и смуткомъ признати на-
лежить, що найчастше противъ назначеню твоему дѣлаешъ, идучи за склонностями и
отдаючися налогамъ, котрыи годности отъ Сотворителя тобѣ удѣленну оскверняютъ, а
тебе самого, подлугъ словъ ѱаломника (48, 13.), безрозумнымъ скотамъ подобнымъ чи-
нять.

Головнымъ и жаль! наибольше розширеннымъ межи вами налогомъ есть налогъ
пїяньства. Безъ страху и дивитися на тоє невозможно, якъ много нещастливыхъ подавши-
ся му, утративши мастокъ, здоровїе, добру славу, наконецъ душу свою погубляе!

Обязанныи урядомъ поволаня Нашого старатися о спасенїе вѣрннхъ Намъ
овечокъ, отзывается до васъ, во Хрстѣ возлюбленннхъ! словами Спасителя: Внем-
лите себѣ, да не когда отягчаютъ сердца Ваша обяженїемъ и пї-
яньствомъ, и найдетъ на вы внезапно день той (Лук. 21, 34.) Трезви-
теся, бодрствуйте, зане супостатъ вашъ дїаволъ, яко левъ ры-
кая, ходить, искїй кого поглотити (1. Петр. 5, 8).

И заправду, страшныи суть skutки пїяньства такъ тѣла якъ и для души. Дѣ-
латель пїянивый, мовить Премудрость, не будетъ богатъ (книга премудр:
19, 1.). Бо н якъ може быти богатымъ, коли все, що має, въ напояхъ затопляе? Гдѣ Бгъ
далъ му способъ до житя, а онъ остатнїй грошъ, на котрый колька днїи а може и колька
лѣтъ тяжко робилъ, котрыйбы зъ обязяку для добра жены и дѣтей, для поправы своего
господарства обергати повиненъ, а часомъ остатное орудїе своего ремесла або госпо-
дарства одного дня марно пускае. Гдѣ Бгъ удѣлилъ му часу, щобы въ нѣмъ обробилъ
си поле, въ варстатѣ скончилъ (выготоваль) роботу, а онъ го по корчмахъ съ пїяками
дармо тратить. Потому при ославленннхъ черезъ пїяньство силахъ и при нарушенномъ
здоровю, хотѣбы и хотѣлъ, стався на дальшїй часть неспособнымъ заробити си на ка-
валокъ хлѣба. Тысящъ бо потоковъ болѣзней, мовить стїй Іоаннь Злато-
устый, течеть изъ пїяньства, яко изъ источника (гом. 1): круженїе голо-
вы, слабость ногъ, сухоты, пухлина, дыхавища и инни брїдкїи хоробы, на котрыхъ улѣ-
ченїе тщетно силится штука лѣкарская, суть звычайныи skutки пїяньства, а встыдъ и

¹⁰ Das Dokument wird aufgrund seines besonderen Werts nur leicht gekürzt: In einer stark vereinfachten Orthographie ist es in Duch i revnist' (2002: 105–109) zur Gänze abgedruckt, auf S. 104 findet sich ein Faksimile der ersten Seite.

ганьба у ближнихъ кончать участь пїяка нещастливу. Такъ утративши мастокъ, здоров'є, славу у ближнихъ [sic!], спровадивши на жену и дѣти остатню недолгу, если смерть передъ часомъ не закончить житя его нещастного, то старость зобачить го человекомъ безъ притулку и бѣднымъ жебракомъ.

А що повѣсти о станѣ душевномъ пїяка? Где пїянство, мовить с̄тый Іоаннъ Златоустый (гом. 57.), тамъ и діаволь. А с̄тый Август инь [sic!] поровныває пїяницу съ багною: Якоже бо багно, мовить тотъ Отець с̄тый, есть зрѣдломъ опридлнвого робацтва розличного роду, котрое страхомъ переимає и омерзѣніє производитъ, такъ и пїянство есть матеръ всѣхъ негодностей и преступленій. Пїяный бо притлумивши въ собѣ власть розуму и страши зъ себе страхъ Г̄сденъ, допускаєся безчестныхъ беззаконій: брыдкій слова, блюжнѣрства, чужолоства, слодѣйства, розбои, уйбства, то суть слѣдствія пїянства. Справедливо затомъ поровняє с̄тый Василій (мова о пїянствѣ) человекъ пїяного съ бѣсноватымъ, и горшимъ далеко чинить, бо бѣсноватый терпитъ отъ слогу духа, и пїяный самъ своего брыдного налогу есть причиною.

И щожь чекає пїяка, по смерти за житіє такое? Ото вѣчноє осужденіє. Пїяницы бо, мовить с̄тый Ап̄столь Павелъ, царствія Бж̄їя не наслѣдять (I Кор. 6, 10). А що еще горше! Грѣхъ пїянства не только пїяка втручає въ пропасть вѣчну, але черезъ соблазнъ, яка зъ житія налогового для жїючихъ съ нимъ выплыває, стаєся причиною погибели другихъ. Що бо есть небезпечнѣйшого для дѣтей, якъ видѣти пїяного отца, що бо горшого для подручныхъ або слугъ, якъ видѣти пїяного начальника або господаря, видѣти грѣхи и беззаконія, якихъ по пїяному допускаєся. Черезъ свой прикладъ зашипляє онъ душу ихъ ядомъ неправости и выпровадивши до ихъ сердца грѣхъ, отворає имъ дорогу до пекла. Отъ когоже домагатися буде Г̄сдь Бг̄ тихъ затраченныхъ душъ? Отъ васъ родичи! отъ васъ начальники и господари! Вамъ бо они ввѣренныи были. Вы повиннисте были быти ихъ проводниками на дорозѣ справедливости. Вы повиннисте были быти ихъ аг̄гелами хранителями. Горе чл̄вк̄у тому, мовить Правда предвѣчна, имже соблазнъ приходитъ. (Матѣ. 18,7) [...]

Такъ! ю [sic!] часъ, щобысьте згубный тотъ налогъ откинули отъ себе, и щобысьте умѣренность и трезвнѣніє разъ крѣпко собѣ постановили, и статочну Г̄сду Бгу учинили обѣтницю не ображати больше доброты Его! [...]

И маючи милую надѣю, яко Бг̄, будучи Бгомъ милосердія, сердца ваша порушитъ, щобысте вы, которысьте до того часу въ понижающихъ васъ путахъ нещастного налогу пїянства жили, розорвавши ихъ и повернувши на дорогу справедливости, и всѣ познавши згубныи его skutки, широе и статочное учинили постановленіє, хоронитися го: выдалисьмо до душъ пастыровъ по парохіяхъ потребныи приписы, щобы урочнсту на тоє отбирали обѣтницю: Тая тимъ способомъ чинитися буде:

Я (им̄ркъ:) чиню передъ Г̄сдемъ Бгомъ, пречистою Дѣвою Марією и с̄тымъ Аг̄гломъ хранителемъ урочистое постановленіє, въ уживаніи паленыхъ напоєвъ хоронитися за помощію Г̄сда Бга пїянства, и подлугъ силъ моихъ до того другихъ побуждати¹¹.

Ктобы для лѣпшого безпеченства противъ пїянству, той тѣло и душу губящей заразы, со всѣмъ горѣлки уживати заречися хотѣть, наступующу учинить обѣтницю:

Я (им̄ркъ:) складаю передъ Г̄сдемъ Бгомъ, пречистою Дѣвою Марією и с̄тымъ Аг̄гломъ хранителемъ урочистую обѣтницю, встриматися со всѣмъ за помощію Г̄сда Бга отъ уживанія горѣлки, а въ иныхъ напояхъ належити обѣязно захавати трезвость, и подлугъ силъ моихъ до того другихъ побуждати [sic!, s. oben].

¹¹ Im Original steht *δ* über *α* geschrieben, beim nächsten Beleg des Wortes als *нобуджа-ти* klärt sich eindeutig auf, was damit gemeint ist.

Каждый зложившій урочистую обѣтищу въ руки своего душъ пастыря, чи то иде о трезвость въ уживаніи напосевъ, чи о тоє, чтобы со всѣмъ заречися горѣлки, стаєся членомъ общества воздержности [sic!], а имя его запишєся до спорядженон на то книги, чтобы го такъ заховати на хвалебную память учиненного постановленія. [...]

Не страхайтєся зтомъ жадной трудности въ выполненіи обовязку трезвнїя, бо если широ старатїся будете ваши добрыи замыслы выполнити, не перестане и Гсдь Бгъ вамъ ласкою своєю допомагати. А ласка тая Гсда нашего Іиса Хрста, и любы Бга и отца и общенїе ст҃аго Дха буди со всѣми вами. Аминь. (II Кор. 13, 13.)

Въ Перемышли дня 10. Октоврїа 1844.

Es besteht kein Zweifel: Dieses Dokument hebt sich innerhalb der Tradition der griechisch-katholischen Hirtenbriefe sowohl von den vorhergehenden als auch von den ihm zeitgenössischen deutlich ab¹². Der Hirtenbrief knüpft unmittelbar an den Ausbau der neuen ruthenischen Schriftsprache auf volkssprachlicher Grundlage an. Wenden wir uns nun zunächst den im Text verbliebenen Archaismen zu, so sind zunächst alle durch Sperrdruck hervorgehobenen Bibelzitate, über die unten noch zu sprechen sein wird, auszuklammern. Außerhalb derselben begegnen reine Kirchenslavismen vergleichsweise selten, am häufigsten in feststehenden Wendungen wie: *Бжїєю милостїю, Во Хрстѣ возлюбленїи, Всѣмъ вѣрнымъ* [...] *цѣлованїе* [...] *архїерейское благословенїе, сотворитель твой, страхъ Гсденъ, Бгомъ милосердїя*, einigen religiösen Termini wie (*мовить*) *Премудрость, аггелами хранителями, Правда предвѣчна, пречистою Дѣвою Марїєю Величества*, im am Russischen orientierten Amtstitel *дѣйствительный тайный Совѣтникъ* 'wirklicher Geheimrat' sowie in dem wiederum dem Russischen nachempfundenen Terminus *членъ общества воздержности* [sic!]. Andere Kirchenslavismen dürften ihren Gebrauch ebenso der Tatsache verdanken, dass sie auch im Russischen gebräuchlich sind, z. B. *начальникъ* oder *оскверняютъ, власть (розуму), убїйство, слѣдствїя (пїяньства), вѣчное осужденїе, соблазнъ, погібели* (Genitiv Singular), *беззаконїя* (Nominativ Plural), *умѣренность*. Weitere kirchenslavische Elemente sind die traditionelle Schreibung der passiven Präteritalpartizipien mit *-ни-*: *удѣленну* usw., *яко* zur Einleitung eines Inhaltssatzes sowie die Form des Nominativs Plural Neutrum *ваша* in *милую надѣю, яко Бгъ* [...] *сердца ваша порушити* (!). Ein überraschender morphologischer Archaismus begegnet in *черезъ Пророки* mit dem alten Akkusativ Plural. Der Akkusativ *дѣти* in *на жену и дѣти* dagegen ist vom polnischen *dzieci* gestützt.

¹² Mit dem Begriff „Jazyčije“ wird hier nicht operiert, zu den Gründen vgl. Moser 2004b.

Kirchenslavismen, vor allem solche, die als besonders archaisch gelten mussten, so etwa, weil sie nicht in das Russische Eingang gefunden haben, sind dagegen mit Ausnahme der zuletzt genannten Elemente nicht vorhanden. Liest man etwa *Тысящъ*, so erweist sich – abgesehen davon, dass man durch die Sperrung unmittelbar darauf aufmerksam gemacht wird –, dass dies der Beginn eines Bibelzitats ist. Betrachtet man allerdings diese Bibelzitate genauer, so fällt bald auf, dass deren Kirchenslavisch alles andere als makellos im Sinn der Tradition ist. Ein Zitat wie *Горе пребывающимъ въ вѣнѣ и назирающимъ, гдѣ пирове бывають!* (Притч. 23, 29.) steht sehr wohl in makellosem Kirchenslavisch notiert. Liest man allerdings anschließend: *Горе вамъ встающимъ завтра, дабыстеся забавляли пѣяностю даже до вечера* (Исаї. 5, 11, 12.), so wird man zumindest [ся] *забавляли* als eindeutig nicht-kirchenslavisches, genuin polnische und dabei im Ukrainischen integriertes Element identifizieren, und betrachtet man dann weiter: *А ласка тая Гс̄да нашего Іуса Хр̄ста, и любви Б̄га и отца и общеніе ст̄аго Д̄ха буди со вс̄ми вами [...]* (II Кор. 13, 13.), so fällt auch hier das Wort *ласка* als ein nicht-kirchenslavischer, im Ukrainischen integrierter genuiner Polonismus auf. Am weitesten aber geht das Zitat aus den Homilien des Johannes Chysostomos, das bis auf die Konjunktion *якоже*, den Russismus *производитъ* und das gesamte nominale Prädikat in die Volkssprache übersetzt wird (*Якоже бо багно, мовить тотъ Отець ст̄ый, есть зр̄дломъ опридливого робацтва розличного роду, котрое страхомъ переимае и омерз̄ніе производитъ, такъ и пѣяństwo есть матеръ вс̄хъ негодностей и преступленій*). Selbst die Schriften der Kirchenväter, ja sogar die Bibel werden in diesem Hirtenbrief also von offenkundig bewusst eingesetzten ukrainischen Elementen, ja ganzen Satzteilen auf Ukrainisch durchsetzt. Und nicht nur das: Die im Hirtenbrief vorformulierten Gelübde, die die reuigen Trinker vor Gott aussprechen sollten, sind ebenso ganz auf der Grundlage der Volkssprache verfasst, vgl. *Я (ш̄рк̄:) чиню [...] урочистое постановленіе, въ уживаніи паленыхъ напоєвъ хоронитися за помочію Гс̄да Б̄га пѣяństwa, и подлугъ силу моихъ до того другихъ побуджати; Я (ш̄рк̄:) складаю [...] урочистую об̄тницю, встриматися со вс̄мъ за помочію Гс̄да Б̄га отъ уживанія гор̄ѣлки, а въ иныхъ напояхъ належиту об̄цяю заховати трезвость, и подлугъ силу моихъ до того другихъ побуджати.*

Das Pastoral Schreiben von 1844 war also in vielerlei Hinsicht geradezu revolutionär. Konservative Merkmale wie etwa die konsequente etymologische Schreibung von *съ* in *съ жалюмъ*, *съ пѣяками*, *съ б̄сноватымъ* und *со* in *со вс̄мъ* sowie den lexikalischen Kirchenslavismen auf *со-* (*совершенное, сотвор̄еніями, сотвориль* etc.), die etymologische Schreibung von *отъ*, die etymolo-

gische Schreibung von *л, в, у* (*съ, в-, у, -полн-, вѣнчалъ, откутилъ, учинилъ, далъ, робилъ* etc.) sowie – bis auf die einzige Notation im Polonismus *зрѣд-ломъ* – die etymologische Schreibung des Reflexes aus *о* in neuen geschlossenen Silben (*словъ, ногъ, закончить, отъ, розорвавши*, Dativ Singular Femininum *той*) können darüber nicht hinwegtäuschen: So findet sich etwa schon, was etymologisches *съ* anbelangt, daneben die Schreibung als *з-* in *зложивийъ*, sowie als *зъ* für *съ* + Genitiv in *страши зъ себе*. Etymologisches *изъ* wird ebenfalls volkssprachlich als *зъ* notiert, vgl. *зъ обовязку, зъ житія [...] выплывае*. Was ferner den Reflex aus *о* in den neuen geschlossenen Silben anbelangt, so wird dieser zwar wirklich nur ein einziges Mal gekennzeichnet, doch ein ukrainischer Leser wusste ohnedies, wann er *i* oder *ї* statt *о* zu lesen hatte, und so minderte die fehlende Bezeichnung des Lautes die Ukrainizität des Texts in Wirklichkeit nicht nachhaltig. Davon abgesehen, wurde der Reflex aus *e* in neuen geschlossenen Silben sehr wohl gekennzeichnet, und zwar als *ѣ*, vgl. die durchaus unkonventionellen Schreibungen *сотворѣнями, омерзѣніе* (im Chrysostomos-Zitat), *съ нѣмъ, трезвѣніе, трезвѣніа* – während man in *напо-сѣ* die fehlende Notation registriert. Beachtung verdienen auf der Ebene der Orthographie außerdem die Schreibungen *нещастливыхъ, нещастного* sowie *серца*, das jedoch am ehesten als ein simpler Druckfehler zu interpretieren sein dürfte, weil es nicht nur einer größeren Zahl von etymologischen *сердце*-Schreibungen gegenübersteht, sondern überdies gerade in einem Bibelzitat auftritt. Betrachtet man schließlich die Schreibung der Reflexe von schwachen Jerlauten vor *ј*, die bekanntlich bei der phonetischen Realisierung nicht unbedingt berücksichtigt werden musste, so kann zunächst festgestellt werden, dass sich der Verfasser auch hier zumeist konservativ verhält, findet sich doch *ї* nicht nur in Bibelzitat (*подобіе, честію*) und den oben genannten kirchlichen Formeln, sondern auch in *здоровіе, кровію, круженіе, улѣченіе, зъ житія, постановленіе, за помочію (Гѣда Бѣа)* u. a. Allerdings lassen sich auch hierfür mehrere Gegenbeispiele geltend machen: *сотворѣнями, противъ назначеню, поволања, способъ до житя, здоровю* (Lokativ), *здоров'е, житя; пняци* neben *пняница*, das freilich wiederum auch durch das Polnische gestützt ist.

Hinsichtlich der meisten lautlichen Kriterien bleibt der Verfasser den Gegebenheiten der ukrainischen Volkssprache verpflichtet. So weisen bis auf die zuvor genannten Kirchenslavismen alle entsprechenden Formen den Volllaut auf, vgl. *найдорожшею, Головнымъ, здоровіе, при нарушенномъ здоровю, головы* (Genitiv Singular), *передъ, хоронитися, перестане, Въ Перемышли* etc. Die Anlautmetathese zeigt ausnahmslos den echt ostslavischen Reflex, vgl. *безрозумнымъ, розширеннымъ, роботу, робилъ, заробити, розличною, по-*

ровнывас, розбои, поровняє, розорвавши. Außer in den oben genannten Kirchenslavismen treten nur die volkssprachlichen Reflexe von *dj auf: Es begegnet nicht nur ж in *межи*, sondern sogar das spezifisch ukrainische (auch im Weißrussischen vorhandene) дж zweimal in *побуджати* sowie einmal in (до) *спорядженои (на то книги)*. Was die Reflexe aus *tj anbelangt, so zeigen die aktiven Präsenspartizipien nur -щ-, vgl. *жйющихъ, въ понижающихъ вась путахъ, губящой* etc., die präsentischen Adverbialpartizipien dagegen -ч-: *маючи, будучи* etc. In anderen Fällen findet sich ebenfalls nur ч, vgl. *втручає, затраченнихъ, родичи, помочію, заречися*. Die spezifisch ukrainische Schreibung von о nach Zischlauten begegnet in einer Häufigkeit und Distribution, die deutlich machen, dass sie sehr bewusst gesetzt wird: *Дісцезіи нашои (Genitiv), Всемогуцого, согрѣшившого, чужолоства, нашого, небезпечнѣйшого, горшого, губящой; е* steht dagegen in *найдорожшею, жєны, на жєну, чєловѣкомъ, чєловѣка*. Einmal begegnet о sogar gemäß den Regeln einiger westukrainischer Dialekte nach einem palatalisierten Alveolar: *Съ жальомъ*. Spezisch ukrainisches weiches с' wird einmal in *дыхавиця* sowie regelmäßig in *обѣтницю* (mehrmals) notiert; ihm steht die Schreibung in *пїяницю, отца, до ихъ сердца* gegenüber. Der volkssprachliche Schwund des anlautenden *jъ- wird nicht nur in *зъ*, sondern auch in *має* statt *имѣть* und weiteren Formen dieses Verbs notiert. Das anlautende *je-* in *єдного дня* u. a. ist keineswegs ein phonetischer Kirchenslavismus – *єдень* ist ein in viele westukrainische Dialekte integrierter Polonismus.

Im Bereich der Morphologie verdienen zunächst der Genitiv der maskulinen Substantive auf -и, wie er sehr häufig in *страху, обовязку, часу, роду, при тулку, розуму, налогу, часу* und *обовязку* begegnet, sowie der Lokativ der Neutra auf -и, wie er neben -і in *въ уживанїи, въ выполненїи* einmal in *при нарушенномъ здоровю* bezeugt ist, Erwähnung. Auffällig ist überdies der Genitiv Plural mit -овъ beim sonst weich deklinierten Substantiv *пастырь*, vgl. *до души пастыровъ* neben *души пастыря*. Der Genitiv Singular der Adjektive lautet im Maskulinum und Neutrum außerhalb der Bibelzitate ausschließlich auf -ого, vgl. *стѣго Бѣословїя Докторъ, Єго Імператорско-Царского Апѣстольского Величества, црѣства нѣсного*, etc., im Femininum auf -оу/-ой, vgl. *Дісцезіи нашои, подлугъ тои такъ високои годности твоєй* usw. Selbst apokopierte Formen treten vor allem im Akkusativ Singular Femininum häufig auf, vgl. *годность [...] удѣленну, добру славу, участь [...] нещастиву, остатню недолю, въ пропасть вѣчну, статочну [...] обѣтницю, урочисту [...] обѣтницю, наступующу [...] обѣтницю, належиту [...] трезвость* u. a., und selbst *предвѣчна* in *Правда предвѣчна* ist plausibler als archaisierende no-

minale denn als innovative apokopierte Form zu interpretieren, obwohl den apokopierten Formen auch im Femininum zahlreiche nichtapokopierte Belege gegenüberstehen (*штука лікарская, якая, милую надѣю, тая, урочистую обѣтницю, хвалебную память*) und im Neutrum keine einzige apokopierte Form auftritt – bekanntlich werden in mehreren galizischen Dialekten gerade das Neutrum und der Plural nicht apokopiert. Im Nominativ und Akkusativ Plural der Adjektiva erfolgt keinerlei Unterscheidung nach dem Genus: *-и* steht unterschiedslos in *звычайныи скутки* (Maskulinum), *иньи бридкѣ хоробы* (Femininum) und *брыдкѣ слова* (Neutrum). Die volkstümliche Adverbbildung auf *по + Dativ* in *по п'яному* sei nur am Rande erwähnt. Völlig regelmäßig zeigt das Sendschreiben die spezifisch westukrainischen enklitischen Personal- und Reflexivpronomina *го, му, си* in *сотвориль го Гсѣдь Бѣъ; поддавшиися му, даль му, удѣлиль му часу, щобы обробиль си поле, а онъ го [...] тратить; заробити си, зобачить го, хоронитися го* usw., ganz volkssprachlich sind überdies die obliquen Kasus der Personal- und Reflexivpronomina *тобѣ, въ собѣ, собѣ*. Auch die kurzen Possessivpronomina werden nach den spezifisch ukrainischen Regeln gebraucht, vgl. *Сотворителя твого; противъ назначеню твому, свого господарства, свого ремесла*. Das Demonstrativpronomen lautet wie in zahlreichen westukrainischen Dialekten *тотъ, тая, тимъ* (Instrumental Singular Maskulinum).

Besonders innovativ ist das Sendschreiben von 1844 im Bereich der sehr wichtigen Verbalmorphologie: Die Verben mit dem Präsensstema *e* zeigen, wenn sie aktiv sind, ausnahmslos kein *-ть*, vgl. *погубляе; може, мае, затопляе, втручае, иде*. Die Formen mit dem Postfix *ся*, das in der Tat als solches verwendet wird, also nie vom Verb getrennt erscheint, weisen in der Regel ebenfalls kein *-ть* auf, vgl. *стаеся, допускаеся, запишеся* usw., einmal aber begegnet es in *являеся*, das zweifelsfrei als Russismus zu betrachten ist, weil ein solcher Gebrauch des Verbs in der Funktion der Kopula ausschließlich im Russischen entwickelt wurde. Spezifisch ukrainisch ist wiederum die Endung der ersten Person Plural *-мо* in *отзываемося*, spezifisch westukrainisch sind die zusammengesetzten Präterital- und Konditionalformen wie in *Вы повиннисте/ повиннисте были быти; щобысте откинули; которыисте до того часу въ понижающихъ васъ путахъ нещастного налогу п'яньства жили, выдалисьмо* usw. Die Form der Kopula lautet unmarkiert *быти, были* (nicht *бути, були*). Im Bereich der Morphosyntax ist erwähnenswert, dass anstelle komplexer kongruenter Partizipialgruppen nicht-kirchenslavische Konstruktionen mit Adverbialpartizipien überwiegen, vgl. *украсивши власностями вышихъ духовъ; поддавшиися му, утративши мастокъ; идучи за склонностями и отдаючися*

налогамъ. Als Verbalpräfix tritt außerhalb der Bibelzitate ausschließlich *вы-* statt *из-* auf, vgl.: *Выражаєшь, выготоваль, выплыває, выпровадивши, выдалисьмо, въ выполненїи, выполнити.*

Im Bereich der Syntax fällt der nicht-kirchenslavische Gebrauch des prädikativen Instrumentals auf¹³, vgl.: *и пїяный самъ своего брідкого налогу єсть причиноу; Вы повиннисте были быти ихъ проводниками на дорозѣ справедливости. Вы повиннисте были быти ихъ а̀ггелами хранителями.* Spezifisch ukrainisch und dabei vom Polnischen gestützt ist außerdem der Gebrauch des thematischen *о* + Akkusativ in *старатися о спасенїе* oder *чи то иде о трезвость, чи о тоє* sowie der Gebrauch von *до* + Genitiv in *отзывается до васъ* sowie *способъ до житя.* Am Vorbild des polnischen *za pomocą* ist schließlich die Wendung *за помочїю Г҃да Б҃га* orientiert.

Am augenfälligsten aber ist der alles andere als kirchenslavische Charakter des Hirtenbriefs im Bereich der Lexik. Schon die Schreibung des Familiennamens von *Іоаннь Снѣзурскї* ist polnisch! Als weitere markiert nicht-kirchenslavische Elemente – unter ihnen befinden sich sowohl genuin ukrainisch-volkssprachliche als auch genuin polnische – wären zu nennen: *власностями, Съ жальомъ и смуткомъ, маєтокъ, належить, дивитися на тоє, обовязанныи, урядомъ, поволяя, заправду, skutki, мовить (Премудроєть) (!), остатнїй грошъ, для поправы своего господарства; марно, часомъ, въ вартатѣ, дармо, кавалокъ, брідкїи, хоробы, штука ('Kunst!'), звычайныи, встыдъ и ганьба, спровадивши, зобачить, притулку, жебракомъ, повѣсти (Verb), о станѣ душевномъ, съ багномъ, блюженїєства, чужолоства (vgl. die an das polnische *szkodliwość* angelehnte nicht-etymologische Schreibung!), слодѣйства, розбои, мова, горшимъ; далеко 'weitaus', втручає, небезпечнѣйшого, прикладъ, заципляє, домагатиє, затраченнѣхъ душъ, волає, часть 'Zeit', згубный, постановили, статочну [...] обѣтницю, ображати, надѣю (Akkusativ Singular), въ понижающихъ васъ путахъ, щирое, хоронитися, до душъ пастыровъ, по парохїяхъ, потребныи приписы, урочистое, въ уживанїи паленѣхъ напоєвъ, для лѣпшого безпеченьства, заразѣ (Dativ Singular), заречися 'entsagen', наступуюцу (Akkusativ Singular Femininum), складаю (обѣтницю) 'ich lege ein Versprechen ab', встриматися, належиту, обѣцяю, заховати, зложившїй, хвалебную (Akkusativ Singular Femininum), страхайтеєя, трудности (Genitiv Singular), старатися, замыєлы, ласкою (Instrumental Singular), допомагати u. v. m. Die Funktionswörter sind ebenfalls der Volkssprache, dabei freilich oft auch in weiterer Folge dem Polni-*

¹³ Zu allen syntaktischen Phänomenen vgl. Moser 1998 (et passim).

schen entnommen, vgl.: *але, що, häufiges котрый* neben seltenerem *которы(-сьте)*, *подлугъ, якъ, бо, коли, калька (днїй), або, повинень, щобы, Поэтому, черезъ, хотьбы и, если, затамъ, щожъ, якая* (relativ), *ото, только* (nicht etwa *токмо*), *отъ* (Partikel), *Такъ! 'Ja!', не [...]* *больше* 'nicht mehr'; *чи то [...], чи [...]*; *жадноу* (Genitiv Singular Femininum). Äußerst bemerkenswert ist im Übrigen der wiederholt verwendete Dialektismus *ю < южъ*, der durch das anlautende *ju-* als genuin polnisch gekennzeichnet ist.

Sehr vereinzelt finden sich auch einige eindeutige Russismen, die nur zum Teil eine unmittelbare Stütze im Kirchenslavischen finden, vgl.: *безчисленными, производит, является* als Kopula; *дѣлаєшь* 'machen', *наконецъ* sowie *орудїе* 'Werkzeug'. Eindeutig am Russischen ist ferner der Präsensstamm *поровнявј-* in *поровнявас* angelehnt, daneben findet sich freilich auch autochthones *поровняє*.

Nur am Rande sei noch abschließend darauf hingewiesen, in wie hohem Maße sich dieses Sendschreiben gegenüber den schwerfälligen Sendschreiben des Metropoliten Mychajlo Levyč'kyj außerdem durch eine dezidiert lebendige Rhetorik auszeichnet. Nicht nur rhetorische Fragen, die durch Partikel wie *же* verstärkt werden, verwendet der Verfasser häufig, vgl. *А щожє повѣсти о станѣ душевномъ пїяка?* Auch Ausrufe wie *Отъ васъ родичи! отъ васъ начальники и господари!* tragen zum lebendigen Stil dieses Texts bei.

Der Hirtenbrief Ivan Snihurs'kyjs aus dem Jahre 1844 ist ein in vielerlei Hinsicht außerordentlich bemerkenswertes Dokument. Seine größte Bedeutung erlangt er dadurch, dass er in beeindruckender Weise signalisiert, wie sich insbesondere in Przemyśl die ersten Varianten der neuen ruthenischen Schriftsprache auf volkssprachlicher Grundlage ihren Weg in solche Bereiche der Kommunikation gebahnt hatten, von denen sie andernorts noch strikt ausgeschlossen waren. Diese Sprache erklang nicht nur in einem Text, der dem nach dem Papst und dem Metropoliten höchstrangigen Vertreter der griechisch-katholischen Kirche in den Mund gelegt und daher auch in sprachlicher Hinsicht mit seinem Macht- und Würdeanspruch vereinbar sein sollte. Sie fand auch in Zitate aus den Kirchenvätern sowie in Gelübde vor Gott Eingang, trat sporadisch in Bibelzitate ein und drang damit auch in jene Sphären des Sakralen vor, die bislang – mit Ausnahme der frühen „Prosta mova“-Periode – ganz dem Bereich des Kirchenslavischen vorbehalten waren. Eine höhere Stufe der Dignität konnte das Ukrainische in der Vorstellungswelt der Zeitgenossen kaum noch erreichen.

Snihurs'kyjs Hirtenbrief aus dem Jahre 1847, über den an anderer Stelle (in der genannten Monographie) zu sprechen sein wird, steht im Grad seiner Volkssprachlichkeit dem Dokument von 1844 kaum nach.

Die Lemberger Hirtenbriefe aber wurden etwa zur gleichen Zeit weiterhin in einer Sprachform veröffentlicht, die dem Ukrainischen denkbar fern stand. Wenn ich auch nicht alle, sondern nur einige Hirtenbriefe des Metropoliten von Lemberg, die für den Zeitraum zwischen 1849 und 1855 in der Bibliographie von Ivan Levyc'kyj (1888) erfasst sind¹⁴, im Historischen Museum zu Lemberg einsehen konnte, so legen doch schon ihre Titel nahe, dass sich in sprachlicher Hinsicht keiner von ihnen wesentlich vom folgenden Pastoral Schreiben unterscheiden dürften, das 1855 in der „Зоря Галицка“ veröffentlicht wurde:

¹⁴ „Архієрейское окружное посланіе къ честному пресвитеру соединенныя Руси Львовскія архієпархіи“ (1849; Levyc'kyj 1888: 43), „Соборное посланіе Архієпископовъ и Епископовъ, собравшихся въ Вѣднѣ ко честному Пресвитерству ихъ Епархіи [Переведено изъ нѣмецкаго языка]“ und „Собрани въ Вѣдни Архієпископи. Епископи Австрійски вѣрнымъ своихъ епархій здравствіе и благословеніе отъ Бога и Господа на шего Ісуса Христа“ (Levyc'kyj 1888: 50), beide 1849 aus dem Deutschen übersetzt (beim ersten Dokument geht es aus dem Titel selbst hervor; als Vorlage für das zweite Dokument diente „Die in Wien versammelten Erzbischöfe und Bischöfe Oesterreichs den Gläubigen ihrer Diöcesen Gruß und Segen von Gott dem Vater, und unserm Herrn Jesus Christus“, ein 1849 in Wien publizierter Hirtenbrief über die Verfassung; Übersetzungen und Originale wurden im Historischen Museum in Lemberg eingesehen), „Архієрейское окружное посланіе къ честному пресвитеру и всѣмъ вѣрнымъ, съ римскою церковію соединенной Руси, Митрополитальной архієпархіи“ (1850; Levyc'kyj 1888: 50), „Михаиль Левицкій, Божією милостію и святого апостольскаго престола благословеніемъ Руси съ римскою церковію соединенной митрополитъ Галицкій, архієпископъ Львовскій“ (1850; Levyc'kyj 1888: 56; eingesehen im Historischen Museum Lemberg), „Архипастырское посланіе ко пречестному пресвитеру съ римскою церковію соединенной Руси митрополитальной архієпархіи“ (1851; Levyc'kyj 1888: 59), „Михаиль Левицкій, Божією милостію и святого апостольскаго престола благословеніемъ, Руси съ римскою церковію соединенной, митрополитъ Галицкій, архієпископъ Львовскій“ (1851; Levyc'kyj 1888: 64), „Архієрейское возвѣщеніе Его Святѣйшествомъ римскимъ Палою Пісмъ IX., надѣленнаго всеполнѣйшаго юбилейнаго отпуста всѣмъ правовѣрнымъ Христіанамъ съ римскою церковію соединенной Руси, Львовской Митрополитчей Архипархіи“ (1852; Levyc'kyj 1888: 67), Levyc'kyj 1852 in der „Зоря Галицкая“ publiziertes „Архипастырское посланіе ко пречестному пресвитеру, съ римскою церковію соединенной Руси, митрополитальной архієпархіи“ (Levyc'kyj 1888: 69), „Архієрейское посланіе къ честному пресвитеру и всѣмъ вѣрнымъ митрополитальной архієпархіи возывающее къ благодѣтельнымъ складкамъ для сооруженія храма Господня въ престольномъ городѣ Вієннѣ, яко памятника благодарности чуднаго сохраненія жизни Его ц. к. Апостольскаго Величества Царя Францишка Іосифа I. дня 18 Февраля н. с. 1853 г.“ (1853; Levyc'kyj 1888: 74), „Архієрейское окружное посланіе въ слѣдствіе надѣленнаго ювілея святѣйшимъ римскимъ Архієресьмъ палою Пісмъ IX всему каволическому міру изданое къ пречестному и честному пресвитерству, мірскаго и монашескаго чину и всѣмъ правовѣрнымъ съ Римскою церковію соединенной Руси митрополитчей Львовской архієпархіи“ (1854; Levyc'kyj 1888: 80) und „Апостольское посланіе святѣйшаго архієрея папы римскаго Пія IX о догматическомъ опредѣленіи непорочнаго зачатія Богородицы Дѣвы“ (1855; Levyc'kyj 1888: 87).

Ч. 32: Михайль Левницкій, Божією Милостию и Святаго Апостольскаго Престола Благословеніємъ, Руси съ Римскою Церковію соединенной Митрополитъ Галицкій, Архієпископъ Львовскій, Єпископъ Каменецкій, Єго Императорскаго Королевскаго Апостольскаго Величества дѣйствительный тайный Совѣтникъ, великаго Креста Австрійско-Императорскаго Ордена Леопольда Кавалеръ, Галицко-Владимірскаго Королевства Примась, Святаго Богословія Докторъ, Благороднымъ и достопочтеннымъ Членамъ и настоящимъ Начальникамъ Львовскаго Ставропигіянскаго Заведенія, вмѣстѣже Богородично-Успенской Церкви пречестнымъ Покровителямъ [...] здравія и всякаго благополучія! Возлюбленіи Намъ о Христъ Господь!

Съ радостью сердца увѣдали Мы изъ письма Вашего, что Вы постановили Ставропигіянскую Церковь Успенія Пресвятой Богородицы, внутренне обновляя новымъ живописаніемъ украсить. Тая Церковь [sic!] уже внѣшнимъ своимъ образомъ отличается и есть украшеніемъ города Львова, Предшественники Ваши, ревны о хвалу Божію построили храмъ сей въ честь Пресвятой Богородицы Дѣви Маріи, и надѣляли Єго доходами, и Вамъ досталась по наслѣдству благочестивая ревность ихъ, о чемъ свидѣтельствуєтъ радѣніе Ваше о соотвѣтственное наряженіе упомянутой Церкви. Старанія Ваши удостоются всякой похвалы, и послужатъ для всѣхъ послѣдователей греч. кав. обряда достойнымъ подражанія примѣромъ. Весьма счастливое есть сіє событіє, что Вы точно въ сию пору обновленіемъ Вашей Богородично-Успенской Церкви начинаете трудити ся, когда весь католическій міръ обнародованіемъ приговора Римскаго Престола о Непорочномъ Зачатіи Пресвятой Дѣви занемается [!], и употребляетъ всякихъ силъ, дабы Пречистую Богородицу преукрашеніемъ подъ Именемъ Єя воздвигнутыхъ храмовъ, Церквей, Жертвенниковъ, Иконъ и т. п. торжественнѣйше возвеличить. Обновленіе и наряженіе Львовской Богородично-Успенской Церкви будетъ также свидѣльствовати о томъ, что Покровители Єя, изъ древныхъ временъ яко Отцы и Начальники Русскаго Народа почитаемы, и вмѣстѣ съ Ними весь народъ русскій Пречистую Дѣву надъ всякую Тварь [!] и Ангелскіи лики превозносятъ, и по свидѣтельству Церковныхъ книгъ, Непорочное Зачатіє Єя изъ глубокой древности едномысленно съ всею католическою Церковію исповѣдуетъ. –

Безъ Божіей помощи ничто человекъ совершити неможетъ, посему похваляємъ благочестіє Ваше, что Вы начиная Дѣло обновленія Вашего Успенско-Богородичнаго храма призывали [sic!] помощи Святаго Духа. И мы также умоляємъ Всевышняго, дабы вамъ обильно благословити благоволилъ и удовлетворя [sic!] Вашимъ желаніямъ удѣляємъ Вамъ благосклоннѣйше изъ всего сердца [sic!] Наше Архирейское благословеніє.

Издано въ Уневѣ при Храмѣ Успенія Пресвятой Богородицы въ день Св. Мученика Феодота 18./30. Мая 1855. года. Михайль Метрополитъ [: М. П. :] Антоній Петрушевичъ Нотарій Метрополь: Уряда.– (Levyc'kyj 1855).

Die „Zora Galizka“ hatte im Jahr 1855 ihre erste russophile Phase bereits hinter sich, alle Beiträge im Umfeld des Hirtenbriefs sind volkssprachlich orientiert. Andererseits ist der im Schreiben genannte Notar Antonij Petruševič als einer der führenden Russophilen bekannt (vgl. z. B. Studyns'kyj 1905: XIV–XV). Daraus lässt sich nun schließen, dass die Sprache dieses Pastorschreibens authentisch ist und nicht etwa als Ergebnis einer redaktionellen Bearbeitung auf-

gefasst werden kann – was wiederum als ein Beweis dafür auslegt werden kann, dass das Metropolitanamt von Lemberg auch noch in den Jahren nach 1848/1849 dem Vordringen der ukrainischen Volkssprache in den Gebrauch der bischöflichen Ämter weitgehend ablehnend gegenüber stand und stattdessen sehr deutlich mit einer sprachlichen Annäherung an das Russische sympathisierte. Wie der Hirtenbrief Ivan Snihurs'kyjs hat sich nämlich auch dieses Dokument vom konservativen, archaisierenden Kirchenslavischen der Hirtenbriefe von 1841 und 1843 entfernt. Doch dies bedeutet nicht etwa, dass die Volkssprache in ihm stärker vertreten wäre: Während nämlich in der Tat besonders altertümliche Kirchenslavismen wie die synthetischen Präterita, der Dual oder Funktionswörter wie *аще, егда, токмо* u. a. hier fehlen, werden doch Kirchenslavismen in durchaus reichlichem Maße verwendet, vor allem aber dann, wenn diese auch in die neuere russische Schriftsprache Eingang gefunden haben, vgl. *дѣйствительный, настоящимъ, совѣтникъ, Предшественники, весьма, когда, дабы* (im Russischen, zumal des 19. Jahrhunderts, als Archaismus gebräuchlich) oder die Adjektivendung *-аго* für den Genitiv Singular Maskulinum (neben *-ого* in *Апостольского*), aber fehlendes *-ья* für das Femininum, dafür jedoch wie im Russischen den Genitiv-Akkusativ des femininen Personalpronomens *ся* (die Rede ist selbstverständlich von den vorrevolutionären schriftsprachlichen Normen des Russischen). Und auch volkssprachliche Merkmale finden sich vor allem dann, wenn sie vom Russischen gestützt sind, vgl. den Volllaut in *королевскаго* sowie in *города* – das allerdings trotzdem nicht volkssprachlich für die Ukrainer ist, da 'Stadt' im Ukrainischen *місто*, in älterer Schreibung *мѣсто* heißt, während *городъ* 'Garten' bedeutet –, das fehlende *i* aus schwachem Jer vor *j* in *съ радостью*, die Adjektivendung im Genitiv Singular Femininum selbst in ganz sakralen *Пресвятой Богородицы* u. a. Und überdies treten auch einige reine Russismen auf, vgl. in der Lexik *отличается, образъ, точно, наряженіе, 1855 года*, in der Morphologie die Kurzformen *ревны* und *почитаемы* mit Bezug auf Substantive im Nominativ Plural Maskulinum, die Adverbialpartizipien *обновляя, начиная* und *удовлетворяя* (keine kirchenslavischen kongruenten Partizipien). Eines Kommentars bedarf im Übrigen auch das Präteritum der ersten und zweiten Person ohne Personalformen wie in *увѣдали мы* und *Вы постановили* statt kirchenslavischem *есмы увѣдали, есте постановили*: Die Formen ohne Kopula sind wohl als russisch motiviert zu interpretieren, auch wenn eine Deutung als echt westukrainisch hier grundsätzlich möglich wäre, weil die Personalendungen (*-сьмо, -сьте*) in verschiedenen Dialekten fehlen können, wenn wie hier das Personalpronomen in der Subjektposition auftritt. Schließlich ist festzuhalten, dass die Vorbildwirkung des Russi-

schen bis in die Idiomatik reicht, vgl. *послужили достойнымъ подражанія примѣромъ* (gegenüber polnischem *służyć jako* + Nominativ).

Ein gewisser, jedoch nur sehr geringer Abstand zum Russischen wird in diesem Schreiben durch einige Abweichungen hergestellt: durch die Schreibung *серца*, die neben *сердца* steht, durch die etymologisierende Schreibung *въмѣстѣже*, die neben *вмѣстѣ* steht, durch die Form *такоже* statt russischem *также* oder kirchenslavischem *такожде*, durch kirchenslavisches oder polnisches *яко* statt russisch *какъ*, durch hartes *древныхъ* statt weichem *древнихъ*, durch *єдномысленно* statt russischem *единомысленно* (vgl. polnisch *jednomyślnie*) sowie durch die am Lateinischen und Polnischen statt am Griechischen und Russischen orientierte Schreibung *метрополить*, *метрополь*. statt *митро-* oder durch die Getrennschreibung von *трудити ся* – wobei *ся* jedoch wie im Russischen immer als Postfix beim Verb fungiert. Echte Ukrainismen sind dagegen selten und werden wahrscheinlich keineswegs immer bewusst als solche verwendet: die Schreibung von *e* in *занемається*, die durch den phonetischen Zusammenfall von unbetontem *y < i, y* und *e* im Westukrainischen zu erklären ist, und die Schreibung von *u* an der Stelle eines etymologischen *ы* in *дѣви*, *привали* sind wohl als interferenziell bedingte Fehler zu erklären. Statt russischem *эта* oder kirchenslavischem *та* findet sich wohl infolge einer bewussten Wahl die Langform *тая* in *тая Церковь*, der prädikative Instrumental mit der Präsenkopula in *тая церковь єсть украшеніємъ* lässt sich als ein syntaktischer Ukrainismus interpretieren, obwohl er im Russischen des 19. Jahrhunderts mitunter auftritt, deutliche syntaktische Ukrainismen sind der Genitiv in *употребляють всякихъ силъ* (nach polnischem *używać czego*, ukrainischem *уживати чого*), thematisches *о* + Akkusativ in *ревны о хвалу Божію* sowie *рядѣніе Ваше о соотвѣтственное наряженіе* und *надѣ* + Akkusativ in *надѣ всякую Тварь*. Das Verb *постановити* ‘anordnen’ ist ein lexikalischer Polonismus, was dem Verfasser jedoch vielleicht gar nicht bewusst war; *уряда* wurde dagegen wohl ganz bewusst gesetzt, doch immerhin zeigt es die im Ukrainischen hier ganz unübliche, am Russischen orientierte Endung *-а* statt wie im Ukrainischen *-у*.

Da im Übrigen in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts bereits die Schreibung *рускій* statt *руській* oder *рускій* in *весь народъ русскій* u. a. als ein signifikantes Bekenntnis zum Russophilentum zu bewerten ist, steht endgültig fest, dass von Spyrydon Lytvynovyčs eingang zitierter Russophilen-Kritik von

1858/1859 in der Tat auch die traditionelle Praxis des Metropolitansitzes Lemberg betroffen war¹⁵, und zwar in allerhöchstem Maße.

Die bischöflichen Dokumente aus Przemyśl stehen dagegen auch in der Zeit nach 1849 der Volkssprache näher. Schon im Jahr 1848 war es Bischof Hryhorij Jachymovyč, der in seiner Eigenschaft als Vorsitzender der ersten politischen Vereinigung der galizischen Ukrainer, des „Ruthenischen Hauptrats“ („Holovna Rus'ka Rada“), in der ersten Nummer der „Зоря Галицкая“ vom 15. 5. 1848 seinen Namen unter eine Verständigung der Leserschaft über die Einführung der Konstitution setzte, die der Volkssprache durchaus nahe stand (Jachymovyč u. a. 1848; vgl. Levyc'kyj 1888: 39–40), und auch eine in einer ähnlichen Sprache verfasste Verständigung über die Reaktionen der österreichischen Regierung auf die Petition der Holovna Rus'ka Rada von 1848 mit dem Titel „На петицію Русинами во Львовѣ мешкаючими дня 10. Березня т. р. до Найяснѣйшого Императора и Царя нашего Фердинанда черезъ руки чест. нашего Губернатора подану, пришла до Насъ слѣдующая одповѣдь“ wurde von ihm unterzeichnet (Levyc'kyj 1888: 128–129)¹⁶. Auf vier weitere Rundschreiben aus dem Bischofssitz Przemyśl, die in Levyc'kyj 1888 nicht erfasst sind, wurde ich von Taras Šman'ko aus Lemberg aufmerksam gemacht – sie passen sprachlich zum ersten Hirtenbrief aus Przemyśl, den Levyc'kyj (1888: 79) für die Jahre nach 1848/1849 aufzeichnet: einem Sendschreiben, das 1853 im Namen des Bischofs Hryhorij Jachymovyč im „Отечественный сборникъ“ (Nr. 12), der Beilage zur in Wien herausgegebenen Zeitschrift „Вѣстникъ“, abgedruckt wurde:

¹⁵ Das Testament Mychajlo Levyc'kyjs, das 1858 im „Сіонь, церковь Школа“, einer Beilage zum „Вѣстникъ“, erschien und der Volkssprache deutlich näher steht als alle anderen unter seinem Namen erschienenen Dokumente, ist sicherlich eine Übersetzung, wahrscheinlich aus dem Polnischen. Ersichtlich ist also aus dem Dokument nicht die Sprachwahl des Metropoliten, sondern welche Sprache der „Вѣстникъ“ für das Testament des Metropoliten für angemessen hält, nämlich eine Mischung des dominanten Kirchenslavischen mit einigen volkssprachlichen Elementen, vgl.: „Величая Творца и Бога моего и принося ему найсмирнѣйшее благодаренье, на якое лишь стварь къ Сотворителевн своему спомогчи ся може, за толикін благодѣянїя, которыхъ поволи его святѣй въ житїи моемъ дознавалъ-смь, приклоняю колѣна и молю милосердїе его, абы мнѣ милостивъ быть [...] Моимъ послѣднимъ воздхненъемъ есть невыповѣдима благодарнѣсть и мольба, абы Богъ Всемогучїй даровалъ Его Святѣйшеству многолѣтїе [...]“

¹⁶ Von seiner Seite aus flügte er zu den Übersetzungen der Schreiben aus Wien hinzu: „Сїе подається до вѣдомости честного духовенства архїдїєцезального съ тымъ повелѣнїемъ, абы оноє въ рускомъ народномъ языкѣ и парафіанамъ своимъ для ихъ также вѣдомости оголосили и ихъ словомъ и своимъ добрымъ прикладомъ до непоколебимой вѣрности къ нашему Все милостивѣйшому конституційному Монархѣ наставляли“.

Листъ Пастырскій Его Пресвящ. епископа Перемыскаго Куръ Григорія. Преподобно-му Пресвитерству и всѣмъ Вѣрнымъ спархіи Нашои мира о Господѣ и благословенія отъ Бога!

Безсомнѣтельно дойшла Васъ, возлюбленніи, уже сумная вѣсть о огиднѣйшомъ замаху на житіе Его Величества милостивѣйшого нашего Цѣсаря Францъ Іосифа, сія бо вѣсть скоростію молніи розвишлася по цѣлѣй державѣ, рознесла повсюду ужась и трепеть, и наполнила сердце каждого отчину любящего жителя горестію, котору тільки заразомъ удѣленное извѣстіе уменшало, що Богъ всемогущій уничтожилъ намѣренеіе пагубнаго убійцы, сохранилъ житіе помазаннаго своего и отвернулъ напрасную смерть отъ возлюбленнаго Імператора нашего. – Для отстороненія ложныхъ снадь розпросторнитися могучихъ о семь болезнѣйшомъ приключенію поголосоць, оповѣсть душъ пастырь не только на единѣ вопрошаючимъ, но и обраннымъ парафіанамъ тоє же приключеніе, котрое по содержанию урядоваго донесенія въ слѣдуючій способъ ся совершило: Дня 6/18 т. м. переходжувалися Его Величество, нашъ возлюбленный Цѣсарь, около полудня на бастионахъ. [...] До такого чину только умъ страстію ослѣпленъ и закаменѣлое сердце привести моглобы, бо только, якъ святое писаніе голосить: „раз-вращенно сердце“, сердце безъ сознанія религійнаго, сердце занурено лише въ туземности „кусть злая „на всякое время таковой мятежъ составляеть граду; (притч. гл. 6.) [...] sic!) Такъ дѣлаючій челоуѣкъ отдалеє ся отъ Бога, отметає заповѣди его, не слушає ревнаго упоминанія своєї матерн с. каволическон церкви, тлумить въ собѣ отзываючій ся нѣкогда голось власнои совѣсти, а Богъ отнимає отъ него свою благодать, лишеє го подшептає ложныхъ другобъ, насилію похотій плотскихъ, которыхъ слѣдствіе єсть пагуба вѣчная. О таковыхъ мовить Пророкъ Давидъ (Псал. 54, ст. 20): Нѣсть имъ измѣненія, яко неубояшася Бога. Незважають они на страшливыи судъ первому братоубійцѣ Каину Богомъ самимъ оголошанныи (Быт. гл. 4. ст. 10.). [...] Надаремно былобы приводити таковымъ нашии обовязки къ Владѣющимъ, и утверждати ихъ доказательствами зъ розуму и письма св. взятыми, бо имъ все тоє добре вѣдомымъ єсть, бо не темнота розуму, але злоба волѣ єсть причиною ихъ дѣланія, они радуютъ ся о всѣхъ, ихъ же ненавидить Богъ (Притч. гл. 6. ст. 16) [ohne Sperrung]. Але Богъ силенъ єсть и каменная змягчити сердца, тому подобаєть намъ усердно Его благати, дабы гнѣвъ свѣй отъ насъ отвратити, непримирительная сердца звѣрообразныхъ людій къ братолобію и умирению преложити, зависти, рвенія, гнѣвы и братоненавидѣнія искоренити, миръ и тишину, любовь и скорое примиреніе людемъ честною своею кровію искупленнымъ подати благоизволилъ. Его милосердіе надъ нами и въ теперѣшномъ нещастливомъ приключенію свѣтло возсіяло, бо Онъ чуваючи надъ своимъ Помазанникомъ недопустилъ совершити злочинства Онъ охоронилъ дорогоцѣннѣйшее житіе возлюбленнаго нашего Цѣсаря. Кточъ зъ вѣрныхъ отечества сынбвъ не буде тронутый чувствомъ благодарности ко Всевышнѣму за отдаленіе [sic, kein ð] такъ великаго ищастя не только нашего отечества, но даже цѣлои Европы? Житіе бо его Величества, милостивѣйшого Цѣсаря єсть основаніемъ спокою и благополучія не лише поединокихъ, но и цѣлои державы. Оно єсть залогомъ теперѣшности и жереломъ надѣи лучшои будущности. Своюкупѣмъ тому нашии молитвы до Всевышнѣго, котрый своєю благодатію очевидно надъ благомъ общаго отечества чуває, о дорогоцѣннѣйшомъ здоровьє и долгоденствіє милостивѣйшого Монарха и Отца. –

Возлюбленніи во Христѣ братья [sic, keine Interpunktio] Не усомнѣваемся, що одинокии зъ природнаго чувства непоколебимои вѣрности и искреннои преданности къ Его Величеству Цѣсарю, та изъ становиска своего званія памятаючи на

слова великого Апостола 1. Тимофей 2. 1. прежде всѣхъ молю, творити молитвы, моленія, прошенія, благодаренія за Царя и за вся нже въ власти суть“, не залишилисте заразъ по получено сен смутной вѣсти благодарственное богослуженіе за шастливе ѳддаленіе того великого небеспеченства ѳтправити. – Слѣбы однакожъ такое благодарственное богослуженіе где уже и совершилося, то препоручаемо пр. Духовенству по отриманю сего, въ наступуючую Недѣлю Службу благодаренія съ прибавленіемъ касателной ектеніи ѳтправити. По заамвоннѣй молитвѣ слѣдовати має „Слава въ вышнихъ Богу“. По совершеннѣмъ благодаренію має священникъ съ всѣми присутствующими падше на колѣна ѳтмовити три разы Отче нашъ, три разы Богороднице Дѣво, благаючи всемогущого Бога, дабы возлюбленного Императора нашего Францъ Іосифа ѳтъ одра болѣзнн скоро воздвигнуль, н намъ здравіемъ н долгоденствіемъ Его постоянно тѣшитися благоизволиль. – Да будетъ съ вами благодать, милость, миръ, ѳтъ Бога Отца и ѳтъ Господа Іисуса Христа, Сына Отца, въ истиннѣ и любви, Аминь (2. Іоан. гл. 1. ст. 3.).

Перемышль дня 11 (23). Лютого 1853.

Григорій Єпископъ

Kirchenslavisches begegnet in diesem Dokument vorwiegend in Bibelzitat und findet sich sonst fast ausschließlich im lexikalischen Bereich. Schon die häufige Schreibung von *ô* für den Reflex aus *o* in neuen geschlossenen Silben (*ѳтъ*, *огидн ѣйшѳмъ*, *цѣлѳй*, *ѳтчину* u. a.) und von *ě* für *o* aus *e* nach weichen Alveolaren (*Всевышнѣму*, *до Всевышнѣго*) weist darauf hin, dass der Verfasser auf eine Wiedergabe der volkssprachlichen phonologischen Verhältnisse abzielt, obwohl die Rechtschreibung insgesamt etymologisch orientiert ist und z. B. die Notation von *в* < *л* in Präteritalformen wie *охоронить* und Wurzeln wie *долг-* im Kirchenslavismus *долгоденствіемъ* oder *полн-* im Verb *наполнила* unterbleibt (wie auch noch in Jachymovuč 1859). An der Volkssprache sind ferner orientiert: die phonetische Schreibung des Präfix in *змягчити* sowie in *незважають*, die Schreibung von *o* nach Zischlauten in *нашои*, *огидн ѣйшѳмъ*, *милостивѣйшого*, *нашого*, *любящого*, *дорогоцѣнн ѣйшоє* u. a., die wiederholte Notation des volkssprachlichen Reflexes *∅* aus dem schwachen Jer vor *j* in *жѣтьє*, *ищастя*, *здоровье*, *братя*, *званя*, *по получено*, *по отриманю*, die fast ausschließliche Schreibung des Volllauts (*ѳтстороненія*, *розпросторонитися*, *поголосокъ*, *перехожувалися*, *голосить*, *голосъ*, *оголошенный*, *охоронить*, *жереломъ*, *дорогоцѣнн ѣйшоє здоровье*, *Перемышль*) und der volkssprachlichen Anlautmetathese (*розѣишлася*, *рознесла*, *розпросторонитися*, *розуму*), die volkssprachlichen Reflexe von **tj* und **dj*, vgl. vor allem die aktiven Präsenspartizipien und Gerundien *могучихъ*, *вопрошающимъ*, *слѣдуючій*, *дѣлаючій*, *въ наступуючую Недѣлю*, *съ всѣми присутствующими*, *чуваючи*, *памятаючи*, *благаючи*, aber auch das sekundäre Imperfektivum *перехожувалися*, sowie der volkssprachliche Ausfall des anlautenden **jь-* in *ѣ розуму* и

письма, зъ вѣрныхъ отечества und *зъ природного чувства* ebenso wie in den Formen von *мати* 'haben' (während *та изъ становиска* offensichtlich ukrainisch-volkssprachliches *та й* wiedergibt und *великого ищастя* ein sekundäres prothetisches und damit volkssprachliches *i-* aufweist).

Daneben finden sich freilich auch einige altertümliche oder kirchenslavische Merkmale. In *Императора нашего* (vgl. *нашого Цѣсаря*) und *человѣкъ (власнои совѣсти)* steht zweimal *e* statt *o* nach Zischlauten, außerdem begegnet *o* statt *ô*, jedoch außer in der kirchenslavischen Anfangs- und Schlussformel des Dokuments nur einmal in *отдаленіе* – vgl. jedoch *од-* auch in den ukrainischen Dialekten – und ein weiteres Mal in *Отца*. Kirchenslavische Metatheseformen sind *благомъ, благодать* u. ä., *сохранилъ, къ Владѣющимъ, отвратити, преданности, предложити, препоручаемо, здравіемъ* (власнои und *благати* sind über das Polnische entlehnte Bohemismen). Kirchenslavische Reflexe aus **tj* und **dj* begegnen vereinzelt in *общій, (Богъ) всемогущій, священникъ, всемогущого (Бога)* sowie *утверждати*. Kein einziges Mal findet sich dagegen außerhalb der Bibelzitate eine kirchenslavische Anlautmetathese, recht häufig dafür der Reflex *i* aus schwachem Jer vor *j* (*сія, горестію, извѣстіе, намѣреніе, житіе* etc.). Lexikalische Kirchenslavismen wie *безсомнѣтельно, возлюбленніи, вопрошающимъ, по содержанию, ся совершило, безъ сознанія, возсіяло, совершити, совокупѣмъ, усомнѣваемся, совершилося, совершенномъ, воздвигнулъ* und die Formel *во Христѣ* enthalten vollvokalisierte schwache Jerlaute in Präfixen und Präpositionen nach den Traditionen des Zweiten kirchenslavischen Einflusses. In der Graphemik fällt außerdem die traditionelle kirchenslavische Schreibung von *-ни-* bei den Passivpartizipien des Präteritums (*помазанного* u. a.) auf.

In der Morphologie stellt man das vollständige Fehlen der kirchenslavischen Adjektivendungen im Genitiv fest, so heißt es auch *всемогущого Бога, великого Апостола, сознанія релігійного* und *своєї матери с. каволической церкви*. Im Nominativ und Akkusativ Femininum und Neutrum werden fast ausschließlich Langformen gebraucht, vgl. *сумная вѣсть, пагуба вѣчная, удѣленное извѣстіе, тоє же приключеніе, котрое, закаменѣлоє сердце, святое тишаніе*, zweimal finden sich allerdings auch volkssprachlich apokopierte Formen: *за щастливе отдаленіе* und *котору*. Der Nominativ/Akkusativ Plural der Adjektive wird nicht nach dem Genus unterschieden in *нашии обовязки, нашии молитви*, jedoch findet sich die kirchenslavische Endung für das Neutrum in *каменная [...] сердца* und *непримирительная сердца*. Als nicht-volkssprachlicher Archaismus ist ferner das Auftreten der maskulinen adjektivischen Kurzformen im Attribut in *умъ страстію ослѣпленъ* sowie im Prädikat in *Але Богъ*

силенъ есть zu werten – die übereinstimmenden Gesetzmäßigkeiten der russischen Morphosyntax können für die Wahl dieser Formen durchaus eine entscheidende Rolle gespielt haben. Beim Substantiv werden volkssprachliche Endungen häufig verwendet, vgl. *-у* im Lokativ eines Maskulinums mit velarem Stammauslaut in *о огіднѣйшомъ замаху* sowie im Lokativ weicher Neutra wie in *in o [...] приключенію, по отриманю, По [...] благодаренію* u. a., außerdem im Genitiv unbelebter Maskulina wie in *До такого чину, зъ розуму, спокою*. Als volkssprachliche Merkmale der Pronomina verdienen Erwähnung: die enklitische Form des Personalpronomens *го* in *лишає го підшептамъ*, die gekürzte Form des reflexiven Possessivpronomens in *свого званя* sowie die Form des Reflexivpronomens in *въ собѣ* anstelle von *въ себѣ*.

Stark an der Volkssprache ist ebenfalls die Verbalmorphologie ausgerichtet. Außer in *подобаетъ* in dem voller Kirchenslavismen formulierten Satz [...] *Богъ силенъ есть и каменная змягчити сердца, тому подобаетъ намъ усердно Его благати, дабы [...] и будетъ* in der Abschlussformel findet sich bei den Verben mit dem Themavokal *e* im Präsens kein einziges Mal *-тъ*, vgl. *отдаляє ся, отъметає, слухає, лишає, буде, чуває* sowie mehrmals *має*, das als ganz volkssprachliche Form an der Stelle von *имѣеть* auftritt. Außerhalb der Bibelzitate begegnen keine synthetischen Präterita, dafür findet man die westukrainische Form des Präteritums mit der Personalendung in *залишилисте*, und in der dritten Person fehlt die Kopula durchgängig. Erwähnenswert ist die volkssprachliche Endung der ersten Person Plural *-мо* (*усомнѣваемся* und *препоручаємо*) neben *-мъ* im Imperativ *совокупѣмъ*, der das hier markiert ukrainisch-volkssprachliche *ѣ* als Thema aufweist). Ganz volkssprachlich ist nicht zuletzt die Präteritalform *дойшла*. Der Imperativ der dritten Person mit *да* + Indikativ ist im rein kirchenslavischen Schlusssegen *Да будетъ съ вами благодать* enthalten, als markierter Archaismus kann jedoch die Form der Kopula *єсть* geltend gemacht werden. Das sekundäre Imperfektivum *перехожувалися* enthält das Suffix in der markiert volkssprachlichen Form *-ува-*.

In der Syntax bemerkt man solche nicht-kirchenslavischen Konstruktionen wie den prädikativen Instrumental in Verbindung mit der Präsenskopula in *все тое добре вѣдомымъ єсть, але злоба волѣ єсть причиною, Житѣ [...] Цѣсаря єсть основаніємъ спокою* oder thematisches *о* + Akkusativ in *молитвы [...] о дорогоцѣннѣйшое здорověе*. Das altertümliche kongruente Partizip in *падше на колѣна* kann als Bestandteil eines kirchenslavischen Phraseologismus verstanden werden, in dem freilich der Plural von *колѣна* anstelle des Duals eher überrascht. Als syntaktischer Russismus verdient *по* + Dativ in der Wendung *по содержанію* + Genitiv Erwähnung – eine Interpretation als Lokativ,

die in morphologischer Hinsicht möglich wäre, kommt aus semantischen Gründen nicht in Betracht.

In der Lexik finden sich durchaus zahlreiche Kirchenslavismen. Einige wurden bereits genannt, exemplarisch seien noch *извѣстіє, искоренити, икупленнымъ, благоизволиль, уничтожилъ, намѣреніє, слѣдствіє, доказательствами, въ туземности* sowie *на единъ* (mit *є-* statt *о-* in einem nicht polnischen Wort) angeführt, zu erwähnen sind ferner die vereinzelt kirchenslavischen Funktionswörter *повсюду, даже, нѣкогда, дабы* sowie das erwähnte *да* zur Bildung des Imperativs der dritten Person. Bemerkenswert ist dabei einmal mehr, dass faktisch alle genannten Kirchenslavismen zum Bestand der neueren russischen Schriftsprache gehören, vgl. in diesem Zusammenhang auch die rein russische Wendung *съ прибавленіємъ касателноу екстеніи* sowie das russische *Лехем постоянно*.

Die volkssprachliche und dabei oft genuin polnische Lexik ist in diesem Sendschreiben freilich nicht minder stark als im Sendschreiben Ivan Snihurst's'kyjs von 1844 stark vertreten. Mehrere Lexeme wurden bereits genannt, außerdem sei hingewiesen auf: *сумная, отчину* (neben *отечество*), *урядового, заразомъ, снадь, обраннымъ парафіанамъ, мовить, обовязки, тлумить* (das auch phonetisch als Polonismus gekennzeichnet ist), *надаремно, теперѣшности, злочинства, небеспеченьства, будучности, жереломъ, Незважають, надѣи* (statt *надѣжды*), *становиска, заразь, тѣшитися* 'sich freuen', *лото-го* 'Februar' (Gemitiv); die Form *поєдинокихъ* dürfte den Versuch einer Kirchenslavisierung des ukrainischen *поодинокуж* darstellen. Volkssprachlich sind auch die meisten Funktionswörter: *бо, але* (neben *но*), *однакожь*, das Relativpronomen *котрый*, das auch in der noch deutlicher volkssprachlich markierten Variante *котрый* erscheint, ferner *що, бо* (oft in Initialposition), *лише, тому* 'deswegen', *та* 'und' sowie *сли(бы)* 'falls'.

Während also die Sprache der Sendschreiben des Lemberger Metropolitens Mychajlo Levyc'kyj zunehmend vom Kirchenslavischen abwich, um sich nicht etwa der Volkssprache, sondern vielmehr dem Russischen anzunähern, bemühte sich die Przemysler Bischofskanzlei auch nach 1848/1849, ihre Sendschreiben in einer Varietät der neuen ruthenischen Schriftsprache auf stark volkssprachlich geprägter Grundlage auszugeben, und verwendete das Russische lediglich als Lehnspender sowie als eine Entscheidungshilfe dafür, welche Kirchenslavismen man allfällig in diese neue Sprache integrieren konnte¹⁷.

¹⁷ In einer ganz ähnlichen Sprache wie Hryhorij Jachymovyčs Sendschreiben ist die Übersetzung eines Hirtenbriefs vom Wiener Erzbischof Eduard Vincenz Milde gehalten (Milde 1853), die ebenfalls im Jahrgang 1853 des „Отечественный Сборникъ“ abgedruckt wurde.

Im Metropolitansitz zu Lemberg setzte sich dagegen die Praxis der Gestaltung der Hirtenbriefe in der neuen Schriftsprache auf volkssprachlicher Grundlage erst mehrere Jahre nach 1859 durch¹⁸. Der Hirtenbrief Spyrydon Lytvynovyčs aus dem Jahre 1858/1859, der zum Gebrauch der Volkssprache in den Predigten aufrief, hatte also keineswegs etwa zur Folge, dass nun auch nur jene bischöflichen Sendschreiben, die im Namen Lytvynovyčs selbst ausgegeben wurden, tatsächlich unmittelbar danach auf Ukrainisch verfasst worden wären, vgl. nur sein Rundschreiben mit dem Titel „Окрестное посланіе Спиридіона Литвиновича, милостію Божією и апостольского престола благословеніємъ епископъ Канатскій въ сторонахъ невѣрныхъ, апостольскій администраторъ митрополической Галицкой и архієпископской Львовской архієдїєцїи“ von 1860 sowie einige weitere Dokumente aus der Zeit bis 1870, die auf „Russoruthenisch“ geschrieben sind¹⁹. Wirft man dann einen Blick weiter in die Zeit nach 1870, so bemerkt man, dass auch der erste galizische „ruthenische“ Hirtenbrief aus den Beständen der Österreichischen Nationalbibliothek, das „Архієрейско посланіе о високомъ достоинствѣ чловѣка“ von Josyf

¹⁸ Weitere Briefe aus dem Lemberger Metropolitansitz bis 1859 sind: „Письмо кард. Мухайла Левицкого до Старѣйшины Заведенія Ставропігїального Вб. г. Товарницкого“ (Зоря Галицка 1855, Nr. 40; Levyc'kyj 1888: 93), zwei lateinische Hirtenbriefe aus dem Jahr 1857, wobei einer ein Sendschreiben von Papst Pius IX. reproduziert, der andere die Bischofsweihe Spyrydon Lytvynovyčs verkündet (Levyc'kyj 1888: 100), ein „ruthenischer“ von 1857, der erst 1858 gedruckt wurde (Levyc'kyj 1888: 106), zwei Hirtenbriefe Lytvynovyčs von 1858, davon einer auf Lateinisch, einer auf Ruthenisch: „Спиридонъ Литвиновичъ, Милостію Божією и апостольского престола епископъ канатскій въ сторонахъ невѣрныхъ, греч. кав. митрополитального львовского крылоса архидїяконъ“ (Levyc'kyj 1888: 106), zwei ruthenische Sendschreiben von 1859: „Спиридонъ Литвиновичъ, Божією Милостію и святого апостольского престола благодатію епископъ Канатанскій въ предѣл. невѣрн., митрополїн Галицкой упраздненной въ архієрейскихъ и духовныхъ апостольскій администраторъ“ und „Спиридонъ Литвиновичъ, Божією милостію и святого апостольского престола благодатію епископъ Канатскій въ предѣлахъ невѣрныхъ, митрополїн Галицкой упраздненной въ архієрейскихъ и духовныхъ апостольскій администраторъ“ sowie die zwei in Abschnitt 1. erwähnten deutschen Pastoralsschreiben (1859; Levyc'kyj 1888: 111). Einige der genannten Dokumente konnten im Ukrainischen Historischen Museum in Lemberg eingesehen werden. Aus Przemyśl stammt ein „ruthenischer“ Hirtenbrief Hryhorij Jachymovyčs von 1857 (Levyc'kyj 1888: 104), ein weiterer „ruthenischer“ sowie ein lateinischer von 1858 (Levyc'kyj 1888: 110), ein „ruthenisches“ Rundschreiben, das im „Вѣстникъ“ des Jahrgangs 1859 (Nr. 97) veröffentlicht wurde (Levyc'kyj 1888: 111), sowie drei weitere „ruthenische“ Hirtenbriefe von 1859 mit der Überschrift „Григорій Яхимовичъ, Божією милостію епископъ Перемыскій, Самборскій и Сяноцкій“ (Levyc'kyj 1888: 115). Ein 1859 in der Zeitschrift „Сїонъ“ veröffentlichter Hirtenbrief (Jachymovyč 1859) zeigt eine ähnliche Sprache wie der untersuchte von 1853.

¹⁹ Zahlreiche Dokumente aus dieser Zeit konnten im Historischen Museum in Lemberg eingesehen werden.

Sembratovyč von 1874, noch durchaus zahlreiche Kirchenslavismen aufweist, die nicht in die neuere ukrainische Schriftsprache eingegangen sind, vgl.: „Зъ того показуеся, шо человекъ не былъ для земли, но шо земля была яко бы якій домъ въ шести дняхъ прирядженна во все потребное для обита- нїя человека; шо земское не має владѣти надъ человекомъ, но шо человекъ має владѣти надъ землею и надъ всѣми животными и неживотными сотворѣнями. Противное тому противится воли Божой“ (Sembratovyč 1874: 5; Hervorhebungen M. M., vgl. ferner *e* nach Zischlauten u. a.). Der entscheidende Wandel trat erst unter Andrij Šeptyc’kyj ein: Die in der Österreichischen Nationalbibliothek vorhandenen Hirtenbriefe des für die galizischen Ukrainer so bedeutenden Metropolitens wurden zunächst (1899) noch auf Polnisch, dann ab 1900 jedoch in der neuen ukrainischen Schriftsprache verfasst²⁰, wie nicht nur schon deren Titel („Христїанська робота“ 1900, „Памятка посвященїя церкви“ 1901, „Божа сїмба“ 1913 u. a.) verraten, sondern bereits von Ivan Franko hervorgehoben wurde.

Vorreiter in der Gestaltung von Hirtenbriefen in einer Variante der neuen ruthenischen Schriftsprache auf volkssprachlicher Grundlage aber waren, wie ich hier zu zeigen versuchte, keineswegs die höchsten Würdenträger aus Lemberg gewesen, sondern Ivan Snihurs’kyj und Hryhorij Jachymovyč, die beiden so verdienstreichen Bischöfe von Przemyśl.

2.2.1. Die Erstlesebibeln für den Pfarrschulunterricht. Die bischöflichen Sendschreiben waren im Namen der höchsten Repräsentanten der griechisch-katholischen Kirche verfasst, und ihre sprachliche Gestaltung war zweifellos auch dadurch beeinflusst, dass in ihnen die sakrale Würde ihres nominellen Verfassers unterstrichen werden sollte. Welche Sprache findet man nun in solchen Texten, die nicht im Namen der Oberhirten veröffentlicht wurden, aber lange Zeit nur mit deren Segen gedruckt werden konnten, und zwar namentlich in jenen Publikationen, die zur Belehrung des Kirchenvolks in den griechisch-katholischen Pfarrschulen bestimmt waren? Welche Sprache zeigen insbesondere jene Textstücke in den Fibeln, die der Kirche naturgemäß am wichtigsten waren, nämlich jene, in denen die Kinder mit den Grundlehren der griechisch-katholischen Religion bekannt gemacht wurden?

Die Frage des Schulunterrichts und der für ihn notwendigen Lehrbehelfe stellte sich für die galizischen Ukrainer neu, als Maria Theresias „Allgemeine

²⁰ Ergebnis einer Suche im NB-Opac-Katalog 1501–1929 der Österreichischen Nationalbibliothek unter dem Stichwort „Hirtenbriefe“ und unter den Namen der Bischöfe und Metropoliten.

Schulordnung“ im Jahre 1777 auch in Galizien Geltung erlangte, wobei sich der Unterricht des „Ruthenischen“ und auf „Ruthenisch“ – abgesehen von dem für die Priesterausbildung 1784 gegründeten Lemberger Generalseminar und dem 1787-1809 eingerichteten „Studium ruthenum“ an der Universität Lemberg (Moser 2004c) – bis 1848/1849 auf die ab 1777 einzurichtenden griechisch-katholischen Pfarrschulen beschränkte (Krupa 1989: 93)²¹. Neben ein wenig Unterricht im Kopfrechnen sollte in diesen Pfarrschulen die Alphabetisierung der Kinder, „nauczanie liter y sklądanie onych“, erfolgen, außerdem sollte, wie es in einer Currenda des Lemberger Konsistoriums vom 14. Juni 1791, Nr. 784, hieß, eine „elementare Übung im Ruthenischen“, „w Ruszczyźnie początkowe ćwiczzenie“ vermittelt werden (Franko 1902: 101), und schließlich sollten der Katechismus bzw. die Grundlehren der griechisch-katholischen Religion unterrichtet werden, was, wie es in einer Information für Schulinspektoren von 1797 klar formuliert wurde, in jedem Fall als wichtigstes Ziel der Pfarrschulausbildung galt: „Głównym przedmiotem ich wiadomości jest katechizm czyli religia“ (Kmit 1902: 95).

Darüber, welche Sprache man im Zusammenhang mit dem Pfarrschulunterricht als „Ruszczyzna“²² verstand, erteilen vor allem die seit 1786 herausgegebenen Lehrbücher für die Pfarrschulen Aufschluss. Unter ihnen sind zu nennen: 1786 „Общихъ и естественныхъ поученій хрїстіанскаго богочестія Часть первая“ (nach dem Untertitel auch „Малая кнѣжица На чтеніе Для учащихся въ Народныхъ училищахъ въ Цесарско-Кролевскихъ областяхъ“ genannt; Levyc'kyj 1903: 25–26), 1788 „Катехизмъ великій“ und 1790 „Букварь языка славенскаго чтенія и писанія учащимся въ полезное руководство“, sowie das Stundenbuch („Часословъ“). Obwohl diese ersten Lehrbücher kaum in die Pfarren und unter das Volk gebracht werden konnten (Levyc'kyj 1902: 109–110, Holovac'kyj 1865: 17), sind sie in unserem Zusammenhang naturgemäß von größtem Interesse.

Die erste Erstlesefibel aus dem österreichischen Galizien wurde im Jahre 1790 in Lemberg gedruckt (Bukvar' 1790: 2). Sie ist in Aufbau und Gestaltung

²¹ Trotz aller Bemühungen entwickelte sich das Elementarschulwesen der Ruthenen unzufriedenstellend, 1812 wurde deshalb sogar die in den anderen Kronländern gültige Schulpflicht in Galizien aufgehoben (Ohonovs'kyj 1889: 101). Noch 1842 besuchten ebenso wie noch 1812 (Röskau-Rydel 1993: 70) nicht einmal 10% der schulpflichtigen griechisch-katholischen Kinder der Erzdiözese Lemberg eine öffentliche oder eine Pfarrschule (Franko 1902a: 246).

²² Nicht ganz richtig ist die Aussage: „Розуміть ся, що тоді учено в школі лише церковно-славянської мови й письма, а не живої народньої, тай то лиш подекуди [...]“ (Hnatjuk 1916: 9).

weitgehend identisch mit dem „Букварь языка славенскаго чтенія учащимся въ полезное руководство [...]“ von 1819 (Bukvar' 1819), dessen unmittelbare Vorlage sie bildete und der bereits in Moser 2001 untersucht wurde. Auch hier findet also die Alphabetisierung im „Ruthenischen“ fast ausschließlich über das Kirchenslavische statt, so sind auch die Überschriften, die ersten Wörter (fast ausschließlich), die ersten Lesetexte – die religiösen Inhalts sind – sowie einige Ausführungen über die Prosodie und die Interpunktion auf Kirchenslavisch verfasst. Eines der ersten Lesestücke lautet:

О Божѣ. Что, и каковъ, и коликій есть Богъ Нашъ. а̄. Есть вещь всѣхъ вещей высочайшая, аще намъ и невидимая [...] и якоже Сн̄ь своего рожденія, тако и Дх̄ъ святыи своего отъ Оца и Сна нскожденія начатковъ никогда не имѣли, и не было никогда времени, когда бы Сынъ отъ Отца не родился, и Духъ святыи отъ оца [sic!, ohne Titlo] и сн̄а бы не исходилъ (Bukvar' 1790: 23–26).

Den Kindern wurde also zunächst keineswegs, wie es amtlicherseits eigentlich vorgesehen gewesen wäre, ihre Muttersprache, sondern ihre Liturgiesprache vermittelt – dabei wurden nur solche besonders archaischen Elemente wie die synthetischen Präterita außerhalb von Bibelzitate meist ausgespart und so wie hier (in der dritten Person) durch nicht-kirchenslavische Präterita mit dem /-Partizip ohne Kopula substituiert.

Auf Kirchenslavisch wurden anschließend nicht nur einige Gebete, unter ihnen das Vaterunser, das Glaubensbekenntnis und der Engelsgruß, angeführt, sondern auch die Zahlen, was bemerkenswert ist, da wohl niemand so, wie es diese Fibel eigentlich suggeriert, auf Kirchenslavisch zählte und rechnete. Die danach abgedruckten, aufschlussreichen Anweisungen für die Lehrer führen deutlich vor Augen, dass den Kompilatoren dieser Fibel das paradoxe Moment der von ihr vermittelten kirchenslavischen Alphabetisierung durchaus bewusst war:

Примѣчаніе а̄: Когда отрокъ послѣдующимъ молитвамъ читати учится, подобаетъ учитель кождія молитви [sic!] Содержаніе, и Силу показовати ему, да бы читая ихъ предъ Бгомъ зналъ чего отъ Бга просить. Долженъ также и Сія Славенскія реченія простымъ рускимъ языкомъ ему истолковати. А дабы онъ Сказуемое и изясняемое лучше уразумѣлъ, и съ памяти затвердити могъ, потреба по всякомъ изясненіи вопрошати его о томъ, что ему просто показано (Bukvar' 1790: 50).

Den Kindern sollte also der Inhalt der Gebete erklärt werden, die „kirchenslavischen Wörter“ (oder „Sätze“, „славенскія реченія“) sollten ihnen, wie es hier ganz im Sinne der frühneuzeitlichen ukrainischen und weißrussischen

„Prosta mova“-Traditionen formuliert wird, „in einfacher ruthenischer Sprache“ („простымъ рускимъ языкомъ“) näher gebracht werden. Kurz und bündig gemäß dem Katechismus, „просто и кратко по едину члену по катихісму“ (Bukvar' 1790: 58), so forderte eine zweite Anmerkung, sollte ihnen auch der Inhalt des Vaterunser und des Glaubensbekenntnisses erklärt werden. Einen Leitfaden für solche Erklärungen, auf die wir besonders neugierig wären, beinhaltet die Fibel selbst jedoch bedauerlicherweise nicht.

Einige katechetische Abschnitte wie „Тайны Новаго Завѣта“ und „Заповѣди церковнаго правителства“ (Bukvar' 1790: 33–34) lassen immerhin gewisse Rückschlüsse darauf zu, was man um 1790 auch im Umfeld der Kompilatoren unserer Fibel noch unter einem „простой рускій языкъ“ verstand, nämlich eine Sprache, die in der Tat deutlich an die Traditionen dieser frühneuzeitlichen „Prosta mova“ anknüpft und wie diese einen beträchtlichen Anteil genuin polnischer Elemente aufweist:

Тайны Новаго Завѣта: а. Крещеніе. в. Миропомазаніе. г. Еухарістіа, то есть: Тѣло и Кровь Гдѣня, подъ особами хлѣба и вина. д. Покута. е. Помизаніе [sic!] ст. елеемъ. з. Капланство. з. Малженство. – Заповѣди церковнаго правителства: а. Постановленія отъ церкви Бжїя дни урочистый святити. в. Службы Бжїя въ недѣлю и дни урочистїи слухати. г. Пости отъ цркве стой постановленїи исполняти. д. Принаймнїй разъ въ рокъ около ста Пасхи исповѣдаться, и стымъ Тайнамъ тѣла и крове Хрстови причащаться. е. Въ дни поста жаднаго весѣля не отпавляти (Bukvar' 1790: 33–34).

Den Katechismus sollten die Gläubigen möglichst auswendig beherrschen und dabei auch verstehen, deswegen war auch in den heute ukrainischen Ländern schon seit der frühen Neuzeit besonderer Wert auf eine verständliche sprachliche Gestaltung gelegt worden. Aus diesem Grund finden auch in diesen Text vermehrt solche Elemente der Volkssprache und genuine Polonismen Eingang in den Text, die in der Regel schon in älteren Katechismen nachgewiesen werden können, aus denen sie wohl auch kompiliert wurden, vgl.: *подъ особами, покута, капланство, малженство, постановити, урочистый, слухати, принаймнїй, рокъ, жаднаго* und *весѣля* (mit dem volkssprachlichen Reflex Ø aus schwachem Jer vor *j* und dem für das Ukrainische typischen neuen Jat').

Wenn dann freilich in unmittelbarem Anschluss daran von den Zehn Geboten „О законѣ Божїи“ die Rede ist, wird der Text wieder kirchenslavisch, nur einzelne Fehlschreibungen wie *каторимъ* (S. 34) oder Formen wie *поданое* (S. 35), *двочастное* (S. 35), *показуєтъ* (S. 35), *смысль* 'Verstand' (S. 38), sowie *Мойсіюво* (S. 40) mit ukrainischem *o* nach *j* bleiben als spezifisch ruthenische Merkmale übrig. Der Dekalog selbst wird wie folgt angeführt:

Азь есмь Гсдь, Бгъ твой, изведый тя ѿ земли египетскія, изъ дому работы. Небудуть тебѣ бозы иніи кромѣ мене. Не будешьъ зывати имене Гсда Бга твоего всуе. Помни да бы еси день стѣй святить. Чти отца твоего, и мать твою, да бы еси долготѣне жилъ на земли. Не убій. Не чужоложь. Не кради. Не буди свидѣтелемъ ложнимъ противу ближнему твоему. Не пожайды жены ближняго твоего. Не пожайды ни слуги, ни служебниши, ни вола, ни осла, ни единой вещи, ближняго твоего (Bukvar' 1790: 40–41).

Vor dem Hintergrund der Normen des Kirchenslavischen, denen der Text sonst verpflichtet bleibt, gibt es hier einige auffällige Merkmale: *бозы* mit *ы* statt *и*, *будешьъ* statt *будеши*, *ложнимъ* mit *и* statt *ы*, die lexikalischen Polonismen *зывати* und *чужоложь*, das zusätzlich die nicht-kirchenslavische Ø-Endung im Imperativ aufweist, sowie den prädikativen Instrumental in *не буди свидѣтелемъ* (mit *свид-* statt *свѣд-* wie im heutigen Russischen).

Auf den Dekalog folgen dann weitere katechetische Texte: „Исповѣдь повседневная“, „Актъ скрухи, или жалѣніе за грѣхи“, „Актъ вѣры“, „Актъ надежды“ und „Актъ любви“. Sie sind wieder in einer Variante der „Prosta mova“ verfasst, die jedoch auch zahlreiche kirchenslavische Elemente aufweist:

Актъ скрухи, или жалѣніе за грѣхи. Гсди Іисе Хрсте Спасителю мой, который для мене грѣшнаго окрутне на Крестѣ замордованный естесь, люблю тя надъ всю тварь: для тебе токмо самага жалую всѣмъ сердцемъ моимъ, жемъ тебе Бга и Сотворителя моего образиль. Ненавижду для мѣсти твоя всѣхъ грѣховъ моихъ: маю статечную волю при помощи твоей, николиже согрѣшати противу тебѣ Гсду Бгу моему. Маю великую надежду въ милосердіи твоемъ, въ невинной Крови твоей, въ помощи стѣйшія Двы Мрїи Мотре твоея, и всѣхъ стѣхъ, же мнѣ вся грѣхи моя отпустишь, яко и азъ отпущаю для мѣсти твоя, всѣмъ которїи мене когда колвекъ, и якоколвекъ образили. Помозими Бже мой, абымъ болше не согрѣшалъ (Bukvar' 1790: 61).

Solche Abschnitte zeigen zu zahlreiche Ruthenismen und Polonismen, als dass man sie im Einzelnen aufzählen müsste. Hervorzuheben sind allenfalls die ganz polnische Form *замордованный естесь*, die Bildung des Präteritums und Konditionals mit der an die Konjunktion gefügten Personalendung in *жемъ* [...] *образиль*, *абымъ* [...] *согрѣшалъ*, die lexikalischen Polonismen *нескончоне*, *статечную* und das generalisierende *-кольвекъ*, die auch im heutigen Ukrainischen integrierten Polonismen *особа*, *образиль*, *пекло*, die Konjunktionen *же* und *ижь* zur Einleitung von Inhaltssätzen, das ganz ukrainische Adverb *николи(же)* etc., die Wortform *маю*, das Gerundium *будучи* und die phonetische Schreibung des Präfix *з-* < *съ-* in *злучилъ*. Auch kirchenslavische Formen durchziehen jedoch den Text, vgl. *яко* als Konjunktion zur Einleitung eines Modalsatzes, das Personalpronomen *азъ*, die Konjunktion *аще*, das Adverb *токмо*, den Reflex *жд* < **dj* in *надежду* und *ненавижду*, den Reflex *щ* < **tj* in *помо-*

ци, *объщать* sowie a. a. O. in den Partizipien des Typs *будущій*, Formen mit vokalisiertem Jerlauten in Präfixen nach den Traditionen des Zweiten kirchenslavischen Einflusses wie in *согръшати*, a. a. O. *воздаятелемъ*, *возлагаю* etc. Konsequenterweise wird auch der kirchenslavische Reflex *i* aus schwachem Jer vor *j*, vgl. *помышленіємъ*, *помощію* etc.

Auf der Ebene der Flexionsmorphologie bemerkt man im Genitiv Singular der Adjektiva ausschließlich *-аго* im Maskulinum und Neutrum (*гръшнаго, самаго, єдинаго* u. a.) sowie *-ья* im Femininum (*помощи стѣйшія Дѣвы Мрїи Мтре твоея, для мѣсти твоея*), im Akkusativ Plural Maskulinum findet sich die kirchenslavische Pronominalendung *- 'а* (*вся грѣхи моя*). Erwähnung verdienen schließlich die ganz altertümliche Gestaltung des Imperativs *помози* mit dem in der Volkssprache bereits seit langem beseitigten Reflex der zweiten Palatalisation sowie der Aorist *согръшихъ*. Nach der Überschrift „По семь отпустную пѣснь Престѣя Бдцы“ wird in einigen Gebeten und Kirchenliedern wieder auf Kirchenslavisch fortgesetzt (Bukvar' 1790: 65–73).

Im Abschnitt „Служеніе до Службы Бжїя, Дѣтемъ младымъ благопотребное. Поученіе“ mit dem Beginn „Служитель вземъ Книгу идетъ предъ Іереемъ до Олтаря, и положивъ Книгу по правой Странѣ Олтаря, Самъ преклонь колѣнѣ по лѣвой Странѣ, идетъ дондеже Щенникъ отправитъ предначинаніе“ und dem Schlusssatz „И вземъ служитель Книгу идетъ предъ Іереемъ [sic!] отъ Олтаря“ (Bukvar' 1790: 74–87) wird dann den Kindern, und zwar namentlich den Ministranten, auf Kirchenslavisch erklärt, wie sie sich im Gottesdienst zu verhalten hätten. Hier treten auch zahlreiche ruthenische Interferenzen auf, vgl. die Adjektivendung *-ѣмъ* in *о свышнѣмъ мирѣ* (S. 74), *до + Genitiv* in *Іерей обращающа до людей* (S. 79), die Endung *-ови* beim genuin oststämmigen *духъ* in *Іерей: Миръ всѣмъ. – Ликъ: Дхѡви твоему* (S. 80), die Form *наготуй*, die volkssprachlich auf *дз-* anlautenden Formen *дзвонокъ, дзвони* (S. 81) sowie die Fehlschreibung *-ы* für *-и* in *сими* (das vor dem altertümlichen Instrumental Plural *словесы* (S. 86) steht und vielleicht von dessen auslautendem *-ы* attrahiert wurde. Gleich mehrere nicht-kirchenslavische Interferenzen zeigt dann auch das folgende Fragment:

Здѣ же Іерей медітус: Ты же со умиленіемъ и со Страхомъ Бжїимъ молися, руцѣ имѣя Своюплени Сердечною мислію внимай, о великой и Страшной Тайнѣ Хрствой; же чрезъ Слова изреченная отъ Іерея надъ хлѣбомъ и виномъ Стается правдивое Тѣло, и кровь Хрстова: не имаша бо власти шепты творити, ниже плонутти, или хранути, но паче внимати, да бы еси Іереєви неперешкодиль: И егда Іерей благословитъ Хлѣбъ положенный на Патинѣ: Ты дзвони единъ разъ. А егдаже Іерей по изреченной Формѣ [...] колѣбно приклонитъ, Ты гли Аминь (Bukvar' 1790: 82).

Hier findet man nun das über das Polnische entlehnte *медітусь*, das gleichzeitig als einzige Verbform in dieser Fibel die volkssprachliche Endung *-e* (ohne *-ть*) in der dritten Person Singular aufweist. Außerdem tritt die Fehlschreibung *мислію* mit *и* für *ы* auf, die nicht regelrechte Endung *-и* in *совокупленни* (das, in Kongruenz mit *руцѣ*, eigentlich im Dual auf *-ѣ* oder aber zumindest als Femininum im Plural auf *-ы* enden müsste), die Konjunktion *же* zur Einleitung eines Inhaltssatzes, die volkssprachliche Dativendung *-овул-еву* beim nicht *й*-stämmigen *Ісресви*, das volkssprachliche, aus dem Polnischen entlehnte und mit Pleophonie des Präfix integrierte Lexem *(не)перешкодить* sowie schließlich wiederum *дзвони* mit dem volkssprachlichen anlautenden *дз-*. Der Verfasser signalisiert in diesem Text sonst keineswegs, dass es ihm hier darum gegangen wäre, den Ablauf der Messfeier „in einfacher ruthenischer Sprache“ zu erklären. Die besprochenen Elemente sind daher sicherlich am besten als interferenzziell bedingte Fehler zu interpretieren.

Nach dieser Verhaltensanweisung für den Gottesdienst nimmt die sprachliche Gestaltung der Lemberger Fibel von 1790 jedoch eine unerwartete und ganz überraschende Wendung. Unter dem Titel „Полѣтика свѣцкая отъ Иностранныхъ Авторовъ вкратцѣ собранная. Младымъ прилична, всѣмъ же обще блгопотребная“ (Bukvar' 1790: 88–104) wird nämlich in die so stark kirchenslavisch geprägte Fibel weitgehend unverändert ein erstmals 1770 in Počajiv gedruckter Text übernommen (herausgegeben von Voznjak 1922: 474–481 sowie als Faksimile von Horbatsch 1985), in dem weltliche Verhaltensregeln weitgehend in einer verschrifteten Form der ukrainischen Volkssprache formuliert werden:

Глава а. О пристойномъ уложеню тѣла. Тримайся просто, чи то стоишь, чи Сѣдишь, чи клячишь, голову трохи наклонену маючи на передь, еднакже не Скривляй анѣ в праву анѣ в лѣву Сторону. Не обертай головы легкомыслне и плохо, але если треба оберни зволна. [...] Нехъ nebude тварь твоя надъ потребу Смутна, гнѣвна, удивляющаяся albo збить весела, но Старайся, абы зъ повагою веселость, зъ Смѣлостію Спокойность злучена была. [...] Не доноси, щось чувъ о комъ, алого: и не люби того, хто тебѣ доносить злое. такому принадлежитъ отповѣсти въ той Способъ: кождый о другихъ такъ Судить, якъся ему здає, а не такъ, якъ есть въ Самой рѣчи. Конецъ.

Im gesamten zitierten Abschnitt sind lediglich *глава* 'Kapitel' und das Partizip *удивляющаяся* als Kirchenslavismen zu verbuchen, auch sonst bleiben diese Elemente auf ganz vereinzelte Fälle beschränkt. Eine derartig konsequent durchgehaltene Nähe zur ukrainischen Volkssprache war im ausgehenden 18. Jahrhundert vor 1798 nur in einem rein weltlichen Kontext überhaupt möglich

und war selbst dort äußerst ungewöhnlich und selten bezeugt: Außer in der „Полѣтика свѣцкая“ tritt sie nur im wirtschaftlichen Ratgeber „Книжиця о господарствѣ“ (Voznjak 1915; Horbač 1985) auf, der 1788 ebenfalls in der Klosterdruckerei von Počajiv gedruckt wurde, das nach den polnischen Teilungen bereits jenseits der russischen Staatsgrenze lag.

Bemerkenswert ist aber nun, dass gerade jene Sprachwelt der Lemberger Fibel von 1790, deren ideologischer Grundlage die Zukunft gehören sollte, in späteren Adaptionen dieser Fibel völlig ausgespart wurde: Die Fibel von 1807 und der Bukvar' 1819, die gekürzte Versionen des Bukvar' 1790 darstellen, beinhalten die „Полѣтика свѣцкая“ nämlich nicht mehr²³.

Die Fibel von 1790 zielt also auf der Grundlage religiöser Texte und Gebete vorwiegend auf den Erwerb des Kirchenslavischen ab, in einigen Auszügen aus den Katechismen tritt die „Prosta mova“ auf, die allerdings in zahlreichen Texten auffällig zahlreiche kirchenslavische Elemente im Vergleich zu früheren Varietäten dieser Sprache aufweist. Nur in den ganz weltlichen Benimmregeln der „Полѣтика свѣцкая“ wird die starke volkssprachliche Ausrichtung des Originaldrucks von 1770 beibehalten, was insbesondere für die Fibel von 1790 bedeutet, dass die Volkssprache ganz unvermittelt als eine neue Sprache eingeführt wird, die sich in keiner Weise organisch in die grundsätzliche sprachliche Ausrichtung der Fibel fügt. Der sprachlichen Wirklichkeit des Ukrainischen entsprach auch die funktionelle Zuteilung dieser Sprachen in vielerlei Hinsicht nicht mehr: Im nicht-ländlichen öffentlichen weltlichen Bereich verkehrte man in Wirklichkeit keineswegs in der ukrainischen Volkssprache miteinander, sondern in der Regel auf Polnisch. Die griechisch-katholischen Würdenträger um 1790 konnten schon mehr als zufrieden sein, wenn die Geistlichen überhaupt ihre Messbücher lesen und verstehen konnten, und selbst jene kirchenslavische Texte, die aus dem Umfeld des Metropolitansitzes Lemberg stammten, aber nicht unmittelbar aus älteren autoritativen Quellen wie der Bibel entnommen werden konnten, waren alles andere als fehlerfrei, sondern voller volkssprachlicher und polnischer Interferenzen. Die „Prosta mova“ schließlich war noch zweihundert Jahre zuvor ein für die ukrainische Sprachgeschichte innovatives, wichtiges und prägendes Idiom gewesen, hatte sich allerdings seit dem 18. Jahrhundert im Wesentlichen überlebt.

Grundlegende neue Impulse erhielt das Sprachleben an den griechisch-katholischen Pfarrschulen erst ein Vierteljahrhundert später, als im Jahre 1815 der

²³ Auch die Anmerkungen für die Lehrer, die sie zur Erklärung der kirchenslavischen Texte in „einfacher ruthenischer Sprache“ auffordern, werden im Bukvar' 1819 ausgelassen.

Przemysler Kanoniker Ivan Mohyl'nyc'kyj vom damaligen Bischof von Przemysł Mychajlo Levyc'kyj zum Referenten des neugeschaffenen Konsistoriums für schulische Angelegenheiten bestellt wurde. Mohyl'nyc'kyj erwies sich als der richtige Mann am richtigen Ort und wurde im Jahre 1818 in den Ritterstand erhoben, und zwar insbesondere, weil er sich durch die „Beförderung und Vermehrung der Pfarrschulen“ und durch die „Verfassung des Katechismus und Namenbüchleins für die Pfarrschulen“ „ganz besonders verdient gemacht“ habe (Levyc'kyj 1902: 133–134)²⁴.

In einer Currenda des Przemysler Konsistoriums vom 29. Dezember 1815 (Nr. 9), die auf der Grundlage einer Verfügung des Lemberger Guberniums vom 8. Dezember 1815 (Nr. 31365) ausgegeben wurde und von Levyc'kyj und Mohyl'nyc'kyj unterschrieben ist, wurde das neue Bildungsziel der Pfarrschulen wie folgt formuliert: „Nauka w szkółkach parafialnych w oyczystey ludu prostego mowie ułatwi mu zrozumienie ś. nabożeństwa i tem samem pomnoży wpływ religii do serca człowieka“ (Levyc'kyj 1902a: 158–159). In den Statuten der von Mohyl'nyc'kyj im Jänner 1816 in Przemysł gegründeten „Societas presbyterorum ritus graeco-catholici galiciensium ad promovendam operibus scriptis apud fideles Christi cognitionem religionis et ad formandos eorundem fidelium mores institutae“²⁵ hieß es:

[...] societas opera sua sermone vulgari per pagos et vicos usitato atque stilo simplicissimo elaborabit; caeterum tamen duos loquelae plebeae errores vitabit, et explanationes suas ita elucubrabit, ut a simplicissimo quoque facie [sic!] quidem intelligantur, ad elegantiorum tamen sermonem omnino vergant, ut hoc modo et sermo plebeius indirecte licet perfici, et plebs elegantiori loquelae assueta facilius dein illa intelligere [sic!] valeat, quae pro publico divino officio in Ecclesiis legi atque decantari solent, quaeve in Psalmis et Hymnis altiori stylo compositis consistunt (Franko 1902b: 260).

Mittlerweile war also aus dem Vorhaben, an den Pfarrschulen ein „w Ruszczyźnie początkowe ćwiczenie“ zu gewährleisten, bei weitem aussagekräftiger der Plan einer „nauka w oyczystey ludu prostego mowie“ geworden, und

²⁴ Dabei waren die österreichischen Behörden noch im Jahre 1816 gegen Mohyl'nyc'kyj und Levyc'kyj aufgetreten, als sich diese für eine Ausweitung des ruthenischsprachigen Unterrichts einsetzten (Levyc'kyj 1902: 140–141).

²⁵ Wahrscheinlich war die „Societas presbyterorum“ nur für eine kurze Zeit aktiv. Auf Mohyl'nyc'kyjs Initiative hin wurde außerdem 1817 in Przemysł ein Institut für die Ausbildung von Kantoren und Schullehrern gegründet, dessen Direktor er war und in dem er selbst Logik unterrichtete (Levyc'kyj 1902: 131–133). Am Institut wurden außerdem unterrichtet: Religion, Kirchengesang, Ethik, Methodik, Arithmetik, Deutsch, Polnisch, ruthenische und kirchenslavische Grammatik.

die dafür notwendigen Lehrbücher sollten im „sermo vulgaris per pagos et vicos usitatus“ sowie im „stilus simplicissimus“ verfasst werden, während das vorrangige Ziel der Pfarrschulausbildung weiterhin darin bestand, die Kinder zum Verständnis der liturgischen Feier und der zu ihr gehörigen kirchenslavischen Sprache zu führen.

Mohyl'nyč'kyjs Erstlesefibel erschien unter dem Titel „Букварь славно-рускаго языка. За благословеніємъ Его Преосвященства курь Міхаила Левицкаго“ erstmals 1816 in Buda und wurde in den Jahren 1819, 1826, 1827 und 1837 in Lemberg neu aufgelegt. Sie war sicherlich eines der meistgelesenen Bücher in Galizien und bildete auch für spätere Fibeln aus der Zeit vor 1848/1849 die textuelle und sprachliche Grundlage. Nur kurz sei hier am Rande bemerkt, dass die Erstauflage von 1816 sprachlich noch wesentlich konservativer ist als die späteren Bearbeitungen (Moser 2005). In der Zweitaufgabe von 1819 aber (Bukvar' 1819a) kommt der Volkssprache bereits in vielen Abschnitten eine bestimmende Rolle zu (Moser 2001), was nicht zuletzt mit der thematischen Organisation der Fibel korreliert, die nämlich – und zwar erstmals in der ukrainischen Sprachgeschichte! – als erstes Lesestück (S. 11–12) keinen religiösen Text, sondern ein Wortverzeichnis der menschlichen Körperteile mit ersten einfachen Sätzen zum selben Thema enthält:

26. Голова, волоси, чело, мозокъ, тѣмя, потылокъ, Уха. Нось. Очи, повѣки, брви. Челюсть горѣшна, и долѣшна. Уста, варги, зубы, языкъ, поднебєня. Борода. Шыя. Гор-тань. Голова на хребтовой кости опирается [...] 28. Въ тѣлѣ суть рѣдкія и твердыя части. Рѣдкія части суть: слезы, мозокъ, кровь, желчь, слина, потъ и иныя мокроты. Твердыя суть: кости, скѣра, жилы, мясо, нервы. Жилы двоякія суть: кровоносныя и кровобіющія. Серце межи ребрами на лѣвомъ боцѣ.

Diese Sprache ist also nicht zuletzt wegen ihrer thematischen Gestaltung wesentlich stärker an den Vorgaben der Volkssprache orientiert, als dies in sämtlichen älteren Fibeln aus dem ukrainischen Sprachraum der Fall ist (Analyse in Moser 2001: 110–111), und dies gilt, obwohl auch hier einige Konservatismen auftreten, namentlich die fehlende Markierung des Reflexes von *o* und *e* in neuen geschlossenen Silben, die etymologische Schreibung *желчь* (ukrainisch *жовч*) – hinsichtlich des *e* und des *l* – sowie *чело* – hinsichtlich des *e* –, die Kopula *суть*, die kirchenslavische Adjektivendung des Nominativs und Akkusativs Plural im Femininum auf *-ья/-ія* sowie das Partizip *кровобіющія* – mit dem kirchenslavischen Reflex *i* aus schwachem Jer vor *j* (echt ukrainisch *б'ють*, *i* ist jedoch auch durch polnisches *i* in *bijące* gestützt) und mit dem Formans *-щ-* < **tj*.

Solange von Erscheinungen des alltäglichen Lebens die Rede ist, wird diese Fibel, die den Segen des Metropoliten Mychajlo Levyc'kyj trägt, weiterhin auf volkssprachlicher Grundlage gestaltet, dabei treten nur vereinzelte kirchenslavische Merkmale auf. Sogar wenn im Text „Душа“ erste Grundlagen des christlichen Weltbildes vermittelt werden, wird die volkssprachliche Prägung beibehalten, und selbst im Lesestück „Бгъ“ setzt sich diese Ausrichtung zunächst fort (Moser 2001: 111–112). Am Schluss dieses Lesestücks werden allerdings bereits zunehmend kirchenslavische Elemente eingestreut:

Бгъ доброе любить, а злое му ся не подобаетъ. Ахъ ужемъ и я слымъ бывъ. Ласкавый Бгъ отпустить ми! Бывемъ не розумна дѣтина. Нетямвемъ, яко Бгъ всюды притомнымъ естъ, вся видить и слышитъ. Поправлюся, и не буду вѣнцей злого чинити! Уникаю злого, и Бгъ допоки жию благословить мя. Но егда умру, що ся станеть со мною? Гсдь Бгъ мертвое зерно въ красну траву перемѣняеть. Онъ съ брыдкаго хробака красного мотыля творить. Бгъ и тѣло мое съ гробу двигне. Тамъ надомною естъ лѣпшее и трвальшее Отечество! Капланъ научавъ, же стрегущи заповѣди Божія тамъ пѣдутъ. Тѣло въ землю, а побожныхъ душа до неба! Прагну найскорѣй катихісма учитися (Bukvar' 1819a: 31–32).

Hier begegnen zwar weiterhin volkssprachliche Formen wie *що* oder *всюды*, *допоки*, die Kurzform des Personalpronomens *му*, das volkssprachliche Präteritum *бывъ*, die Personalendungen des Präteritums wie in *уже-мъ* [...] *бывъ*, *бывемъ* ect. oder die phonetische Schreibung *пѣдутъ* (vgl. ukr. *підуть*), und auch Polonismen sind noch stark vertreten, vgl. das seit langem integrierte *притомный*, außerdem *вѣнцей* (poln. *więcej*), *трвальшее* etc. Kirchenslavische Elemente fallen nun jedoch durchaus ins Gewicht: *яко* zur Einleitung eines Inhaltssatzes, *егда*, das nicht-attributive Adjektiv im Nominativ Plural Neutrum *вся* statt dem Singular *все*, die nun erstmals auftretende Adjektivendung *-аго* in *брыдкаго* (neben *красного*), das in jeder Hinsicht kirchenslavische Partizip Präsens Aktiv *стрегущи* und die nun plötzlich vorherrschenden Präsensformen auf *-еть*: *подобаетъ*, *станеть* (*ся*), *перемѣняетъ* neben einmal *двигне*.

Die folgenden „Перестороги дѣтемъ къ пристойному захованіюся“ stellen nur leicht veränderte Auszüge aus der bereits genannten „Полѣтика свѣцкая“ dar. Nach diesem Abschnitt folgen jedoch „Науки Дѣтемъ съ писма Святаго“, durch die die Kinder anhand von Bibelziten endgültig in die Sprache des Gottesdienstes, der Psalmen und Hymnen eingeführt werden:

Начало премудрости страхъ Господень. Господь даеть премудрость, и отъ лица его познаніе и разумъ. Сыне! заповѣди моихъ забывай, глаголы же моя да соблюда-

сть сердце твое. [...] Сыне мой, не пренемай наказаніемъ гднимъ. Егоже бо любить Гдъ наказуетъ; біеть же всякаго сына, егоже пріемлетъ (Bukvar' 1819a: 34–36).

In einem ganz altertümlichen Kirchenslavisch mit Aoristformen (*научихомся*), altertümlichen Partizipien (*заривый, научивый*), alten Perfektformen (*даль еси*), Infinitivgruppen mit *во еже* u. a. sind auch die anschließenden „Молитвы въ школь“ gehalten, in die sich lediglich die phonetischen Ruthenisten *нашомъ* (neben „richtigem“ *нашемъ*) sowie die Schreibung der Konjunktion als *ѣ* statt *и* nach einem Vokal eingeschlichen haben:

[...] О Бже! Разумъ и сердца вѣрныхъ твоихъ свѣтомъ Дха стаго озаривый, и научивый: даруй намъ вся, яже благая суть, тѣмже твоимъ Дхомъ разумѣти, и его радостію утѣшатися, во Хрстѣ Іисѣ Гдѣ нашомъ, аминь. По науцѣ въ школь молимся тако: Благословн Оче тое наставленіе, еже даль еси намъ пріяти изъ усть Учителя. Дажь намъ, просимъ тя, во еже тѣмъ, имже научихомся, быти къ нашему добру временному, нашему спасенію, и умноженію твоея славы. [...] (Bukvar' 1819a: 37–38).

Und auch die folgenden „Главнѣйшая Правила Орденіи и Просодіи“ (S. 38–41) sind stark kirchenslavisch geprägt, zeigen jedoch daneben einige volkssprachliche und genuin polnische Elemente (Moser 2001: 115). Wie in der Fibel von 1790 werden ferner auch die Zahlen, dazu nun auch eine Einmaleinstabelle, auf Kirchenslavisch angeführt.

Die am Schluss beigefügten Lesestücke für das Polnische, das seit 1816 auch an den griechisch-katholischen Pfarrschulen unterrichtet werden sollte („Użyteczność włościan“, „Co się za to stanowi włościan należy“ [...]), erläutern dann, worin die Pflichten der Bauern bestünden und worin diese ihre Begründung fänden. Obwohl bereits 1817 in Mohyl'nyc'kyjs Umfeld die Schrift „Повинности подданныхъ ку ихъ Монархъ“ (eine Übersetzung der „Pflichten der Unterthanen gegen ihren Monarchen“) herausgegeben wurde, die freilich durch ihre ganz unorganisierte Mischung kirchenslavischer, polnischer und volkssprachlicher Elemente deutlich die Defizite aufzeigt, die zu dieser Zeit im Ausbau des Ruthenischen noch bestanden, bestätigen diese Textstücke sehr eindringlich, dass den galizischen Ukrainern gerade für die Behandlung weltlicher Angelegenheiten offiziellen Charakters vor 1848 der Gebrauch des Polnischen am nächsten lag.

Die Strategie der Erstlesefibel Mohyl'nyc'kyjs entsprach also weitgehend dem Programm der „Societas presbyterorum“: Vermittelt wurde zunächst der „sermo vulgaris per pagos et vicos usitatus atque stilus simplicissimus“ in verschrifteter Form, was auch bedeutet, dass die „Полѣтика свѣцкая“, die nun als „Перестороги дѣтемъ къ пристойному захованіюся“ in verkürzter Form

aufgenommen wurde, keineswegs mehr wie in der Fibel von 1790 isoliert als eine alternative Sprachwelt in einer Erstlesefibel für das Kirchenslavische stand, sondern sich in einer bestimmten Weise durchaus organisch in das Ganze der Fibel fügte – die wenigen kirchenslavischen Elemente, die in den volkssprachlich gestalteten Abschnitten verblieben – etwa die Adjektivendung *-ья* –, wurden anscheinend zur Vermeidung vermeintlicher „duri loquelaе plebeае errores“ eingesetzt. Über die Vermittlung des „sermo elegantior“, der bereits mehr kirchenslavische Elemente als der „sermo vulgaris“ aufweisen sollte, würde es, so meinte man, den Schulkindern schließlich leichter fallen, die Kirchensprache selbst zu verstehen. Mohyl'nyc'kyjs Fibel ist also die erste in der Geschichte des Ukrainischen, die die Alphabetisierung in einer verschrifteten Form der Volkssprache vorsah. Dem reinen Kirchenslavischen wies sie ausschließlich die Rolle als Sakralsprache zu, denn nur Auszüge aus der Bibel sowie Gebete sind in dieser Sprache verfasst. Die weltlichen Verhaltensregeln der „Полѣтика свѣцкая“ wurden in ihrer volkssprachlichen Form übernommen, was insbesondere angesichts der beiden kirchenslavischen Fibeln von 1807 und 1819, die sich ganz auf die Fibel von 1790 stützen, aber gerade diesen Text ausgespart haben, durchaus als ein bewusst gesetzter affirmativer Akt gewertet werden darf.

Ruft man sich nun in Erinnerung, wie sich das erzbischöfliche Konsistorium Lemberg während des Vormärz und noch nach 1848 in den Sendschreiben der Metropoliten an die Ortsgeistlichen und das Kirchenvolk richtete, ist der sprachlichen Konzeption der zweiten Auflage von Ivan Mohyl'nyc'kyjs Fibel ein umso höherer Stellenwert in der Geschichte der ukrainischen Schriftsprache einzuräumen, auch wenn sich aus heutiger Sicht in der konkreten Umsetzung unschwer Mängel feststellen lassen.–

Die nächste galizische Erstlesefibel, die nicht vollständig an die Tradition der Fibel Mohyl'nyc'kyjs anknüpft, ist der „Букварь новымъ способомъ уложеный для домашной науки“ von Josafat Kobryns'kyj, der 1842 im Lemberger *Stauropegianum* als erste galizische Fibel überhaupt in der Graždanka gedruckt wurde. Dieses hervorragend gelungene Werk ist auf allen sprachlichen Ebenen überraschend konsequent an der Volkssprache orientiert (vgl. Bukvar' 1842: 23: „Разъ у зимѣ прійшовъ коникъ до муравки тай каже: Помилуй матенько! гину з голоду, зима тягне довго.“). Lesestücke mit religiöser Thematik aber, die die uns im gegebenen Zusammenhang konkret zu beschäftigen haben, kommen in ihm nicht vor, während die einzige relevante Stelle bezeichnenderweise gleichzeitig die einzige kirchenslavische ist: „Не прогнѣвайся на насъ Боже. Хвалите Господа со небесъ. Слава тебѣ показавшему намъ свѣтъ“ (Bukvar' 1842: 21). In der kurzen, ebenfalls volkssprachlichen Azbuka 1843,

die laut Levyc'kyj (1888: 22) wahrscheinlich 1843 in Przemyśl erschien und von Josyf Levyc'kyj, m. E. aber – wegen allzu zahlreicher textueller Übereinstimmungen zum Bukvar' 1842 – wohl eher von Josafat Kobryns'kyj selbst verfasst wurde, finden sich nur zwei religiöse Texte: Das Vaterunser und der Engelsgruß werden auf S. 16 wiederum in reinem Kirchenslavisch angeführt.

Schon im Jahre 1838 war in Przemyśl eine von Ivan Lavrivs'kyj erweiterte und veränderte Fassung der Fibel Mohyl'nyc'kyjs erschienen²⁶, die hier in einer Bearbeitung von 1845 unter dem Namen „Букварь народного руского языка въ крѣлевствахъ Галиціи и Володомеріи уживаного, также нѣмецкого и полѣского, для школъ парафіяльныхъ рускихъ“ (Bukvar' 1845) vorliegt. Ihr Verdienst besteht vor allem darin, dass sie den volkssprachliche Charakter von Mohyl'nyc'kyjs Fibel bedeutend vertieft, und zwar nicht nur in der auch hier in gekürzter Form aufgenommenen „Полѣтика свѣцкая“, sondern auch konkret in Texten mit religiöser Thematik:

И пытаьль емь ся учителя: Вѣтки походить свѣтло мѣсяца и звѣздъ? Вѣдки то походить, що солнце въ день свѣтитъ и грѣс, а на вечерь крысѣя? Отповѣль учитель, що Бгъ наймудрѣйшій, всемогущій и найдобротлившій всѣ тоты свѣтла небесныи сотвориль. [...] Богъ любить доброс, а бридиться слымъ. Хоче, чтобы каждый человекъ его приказанія заховаль, и не важился тихъ приказаній переступати. Треба Бога хвалити, молитися и дяковати му за одобраныи отъ него ласки. Требася Катехисму учити, бо въ немъ выражено, що правдивому христіанинови потреба вѣрити, чого ся отъ Бога сподѣвати, що чинити, а чого ся хоронити треба, чтобы ся Бгу подобати можна (Bukvar' 1845: 26–27).

Bis auf die lexikalischen Kirchenslavismen *сотворити* und *всемогущій* findet man hier keinerlei kirchenslavisches Sprachgut mehr. Die volkssprachliche Ausrichtung ist nun noch konsequenter, was auch in der noch nicht ganz konsolidierten Orthographie (z. B. *вѣтки* neben *вѣдки*) zum Ausdruck kommt. Erwähnenswert ist allenfalls die etymologische Schreibung des *l*-Präteritums im Maskulinum.

Erst auf S. 31 werden dann unter dem Titel „Наука для дѣтей зъ писма святого“ Zitate aus der kirchenslavischen Bibel entnommen:

Работайте Господеви съ страхомъ, и радуйтеся ему съ трепетомъ. Прийдѣте чада, послушайте мене, страху Господню научу васъ. [...] Слика не хочете вамъ быти, другимъ не творите. Любите враги ваша: благословите кленущія вы: и молитесь за творящихъ вамъ напасть и изгонящія вы. (Bukvar' 1845: 31–33).

²⁶ Es handelt sich dabei allem Anschein nach um jene Fibel, die zumeist als Ivan Lavrivs'kyjs „Elementarz ruski [...]“ angeführt wird und unter diesem Titel in keiner Bibliothek aufgefunden werden kann (vgl. u. a. Teršakovec' 1908: 158).

Auf Kirchenslavisch sind außerdem einige Gebete verfasst (S. 36–39), sowohl das Vaterunser, der Engelsgruß und das Glaubensbekenntnis als auch zwei Gebete für die Schule, in denen sich nur einzelne ruthenische Interferenzen (*нашомъ* mit *o* nach einem Zischlaut, *изобильное* mit *ы* statt *и*) nachweisen lassen:

Молитва въ школь. [...] О Бже! Разумъ и сердца вѣрныхъ твоихъ свѣтомъ Дѣа стаго озаривый и научивый: даруй намъ вся, яже благая суть, тѣмже твоимъ Дѣхомъ разумѣти, и его радостію утѣшатися, во Хрѣстѣ Іисѣ Гдѣ нашомъ, аминь. – По науцѣ въ школь молимся тако: Благослови Оче твоє наставленіе, еже даль еси намъ прійти изъ устъ учителя. Дажь намъ, проснѣ ты, въ еже тѣмъ, имже научихомся, быти къ нашему добру временному, нашему спасенію, и умноженію твоея славы [...] (Bukvar' 1845: 38–39).

Als Sprache der Gebete und Bibelzitate fungiert also auch im sonst so volkssprachlich ausgerichteten Bukvar' 1845 im Wesentlichen das Kirchenslavische²⁷.

Ein diametrales Gegengewicht zum Bukvar' 1845 bildete die im Jahre 1847 erschienene Bearbeitung der Fibel Mohyl'nyc'kyjs, der „Руско-славенскій Букварь. Во употребленіе рускаго юношества во училищахъ приходскихъ (парафіалныхъ)“ (Bukvar' 1847), der aus dem Umfeld der Metropolitanpfarre St. Georg in Lemberg stammt. In dieser Fibel wurde von Anfang an signalisiert, dass die Schüler der Pfarrschulen, während sie angeblich in ihrer Muttersprache schreiben und lesen lernten, von dieser in Wirklichkeit größtmöglichen Abstand zu nehmen hätten. Ziel war die Vermittlung des Kirchenslavischen, und zwar in diesem Fall, ganz im Geiste der galizischen „Altruthenen“, mittlerweile ganz unabhängig von der Thematik sowohl im religiösen als auch im außerreligiösen Bereich.

Die Lesestücke aus der Fibel Mohyl'nyc'kyjs werden in dieser Fibel schrittweise in das Kirchenslavische übertragen, dabei werden anfangs die kirchenslavischen Entsprechungen der volkssprachlichen Lexeme in Klammern gesetzt, dann umgekehrt die kirchenslavischen Übersetzungen in den Text gestellt und mit den volkssprachlichen Originalen in der Klammer glossiert. Am Ende bleiben nur noch kirchenslavische Übersetzungen der Lesestücke Mohyl'nyc'kyjs sowie einige neue, kirchenslavische Originaltexte übrig (Moser 2004a).

Das in Mohyl'nyc'kyjs Fibel vorwiegend volkssprachlich gestaltete Lesestück „Богъ“ etwa lautet nun im Bukvar' 1847 ganz kirchenslavisch:

²⁷ Die Lesetexte der am Schluss beigegebenen polnischen Fibel (S. 56–64) behandeln wiederum vorwiegend weltliche Themen offiziellen Charakters.

Все добро на семь свѣтъ челоуѣка ради находится (обрѣтается). Все отъ Бога происходитъ (походитъ). [...] Кто убо даль есть время и погоду добру? кто сохранилъ есть землю отъ тѣхъ припадковъ (приключеній)? Дождь и солнце помагають ко возрасту плодовъ земныхъ: обаче (однако, одинако) прежде требѣ есть ихъ засѣяти и засадити. Но кто засѣялъ есть лѣсы, траву и цвѣты по лугахъ, селѣи по поляхъ? От куду ся первое сѣмя взяло? чѣєю силою расли суть первіи плоди? [...] На земли суть различніи домашніи скоти (скотинны), и дивіи (дикіи, дубравніи) свѣри, во воздухѣ птици, въ водѣ рыбы. Все то на ползу и потѣху (утѣшеніе) челоуѣка. Но кто имъ даль есть житіе и кто я кормитъ (питаетъ)? О коль добрый есть сотворитель всѣхъ тѣхъ тварій (созданій) [...] (Bukvar' 1847: 27–28).

Nur in „морозъ (мразъ)“ und „припадковъ (приключеній)“ ist hier noch das erstgenannte Glossierungsverfahren des Bukvar' 1847 (Kirchenslavismus glossiert Nicht-Kirchenslavisches) zu erkennen, in „происходить (походитъ)“ das zweite (Kirchenslavismus wird durch indigenes Sprachgut erklärt). Alles andere ist mittlerweile vollständig kirchenslavisch, wenn man von der Volllautform *перепадаль* absieht. Die Substitutionen im Verhältnis zum Ausgangstext Mohyl'nyc'kyjs sind tiefgreifend und betreffen alle sprachlichen Ebenen. Auch die Syntax wird mit *помагають ко* statt *помагають до* entruthenisiert.

Dasselbe Verfahren findet man im folgenden Text:

Богъ доброе любитъ; злое же ему не угодно есть. Ахъ и азъ (я) уже быть емь злый; но сего каюся и надѣюся, что Богъ милостивый отпустить ми сіе прегрѣшеніе мое. Быть емь неразумное (безумное) дитя; непамяталь емь, яко Богъ вездѣ (повсюду) есть, вся вѣсть, вся видитъ, и вся слышитъ [...] (Bukvar' 1847: 29–31).

Selbst die „Предостереженія дѣтемъ пристойности (приличности) касающаяся“, eine Bearbeitung der „Полѣтика свѣцкая“, werden nun vorwiegend auf Kirchenslavisch gestaltet. So wird z. B. aus *Тварь твоя нехай ани збыть смутна, ани збыть весела будетъ*, wie es in der Fibel Mohyl'nyc'kyjs geheißен hatte, *Лице твоє ниже излишнѣ смутно, ниже излишнѣ весело да будетъ* (Bukvar' 1847: 31). Auf Kirchenslavisch sind auch alle übrigen Teile gestaltet: Regeln der Orthoepik und Interpunktion, ein Kommentar zu den Titlowörtern, Zahlen- und Einmaleinstabellen sowie gegenüber der Fibel Mohyl'nyc'kyjs neu eingeführte Abschnitte mit ganz weltlichen Themen wie der Zeiteinteilung, den Ländern der Erde, weltlichen Gedichten, Fabeln sowie einer Einführung in den „Skoropys“ (Moser 2004a). Dass die Lehren aus der Heiligen Schrift sowie einige Gebete keinerlei Anleihen bei der Volkssprache nehmen, versteht sich in diesem Fall von selbst: Der Bukvar' 1847 ist ein Spiegel der Bestrebungen, das Kirchenslavische in den griechisch-katholischen Pfarrschulen als die neue polyfunktionale Schriftsprache der Ruthenen Galiziens zu vermit-

teln²⁸. Die „Altruthenen“, die dieses Programm verfolgten, standen in der St. Georgs-Kathedrale von Lemberg unter dem unmittelbaren Schutz des Metropolitens. –

Erst nach 1848/1849 wurden der ruthenischsprachige Unterricht und der Unterricht des Ruthenischen auch an den öffentlichen Schulen Galiziens eingeführt, nun auch an den höheren Schulen. An der Universität Lemberg wurde der Lehrstuhl für ruthenische Sprache und Literatur gegründet, der von Jakiv Holovac'kyj besetzt wurde.

Im Jahre 1855 wurde dann in Wien die erste ruthenische Erstlesefibel aus dem österreichischen Galizien veröffentlicht, die nicht von einem Geistlichen verfasst wurde, und zwar der „Рускій и польскій букварь для училищъ народныхъ въ ц. к. австрійскихъ краяхъ – Polski i ruski Elementarz dla szkół ludowych w c. k. austriackich krajach“, der von jenem Przemyśler Richter Vasyľ Koval's'kyj stammt, der 1848/1849 als Redakteur des „Allgemeinen Reichsgesetz- und Regierungsblattes“ nach Wien berufen wurde (Moser 2002c). In welcher Weise koexistieren nun das Kirchenslavische und die Volkssprache in dieser ersten galizischen Erstlesefibel eines Laiens?

Zunächst ist zu bemerken, dass die ersten vollständigen Sätze dieser Fibel – im Unterschied zu Mohyl'nyc'kyjs Lehrbuch – eine biblische Thematik aufweisen: „А. Авель сынъ Адамѡвъ. Ангель явился Аврааму. Апостоль святыи Андрей“ (Bukvar' 1855: 20). Trotz der weitgehend etymologischen Orthographie und der Dativform *Аврааму* (statt der im Ukrainischen gebräuchlicheren *Аврамови*) wird schon hier durch den Buchstaben *о* in *Адамѡвъ* zur Bezeichnung des ukrainischen Reflexes aus *o* in neuen geschlossenen Silben und durch den Gebrauch des Präteritums ohne Kopula sowie der Nullkopula im Präsens signalisiert, dass Koval's'kyj in einer bestimmten, noch näher zu beleuchtenden Weise die traditionelle kirchenslavische Gestaltung religiöser Lesestücke überwinden wollte. Dieser Ausrichtung bleibt Koval's'kyj in mehreren Texten treu:

Господа Бога видѣти не можемъ, но дѣла его видимъ на земли и на небѣ. Чего всѣ люди сдѣлати немогутъ, онъ одень сдѣлати силенъ. Онъ дае живобытїе и соблюдае все, що сотворить. Похвали Іерусалме Господа, хвали Бога твоего Сїоне. Богу единому извѣстно, що было, що есть нынѣ, и що буде въ вѣки: Онъ вѣсть, що ся дѣе на небѣ и на земли. Онъ видитъ душу нашу. Онъ вѣсть, що желаемъ, и що творимъ. Хоронѣтьжеса того, що ему неугодно. [...] Ангели блаженнїи духи, не мають тѣла якъ мы люди. Ангели славятъ Господа на небесахъ, и милуютъ человекїи на земли; радуются о благотворе-

²⁸ Allem Anschein nach wurde er 1851 unter dem Titel „Букварь славиено-рускїи“ und 1852 unter dem Titel „Букварь рускїи“ (Levc'kyj 1888: 59, 67) neu aufgelegt.

ийхъ ихъ, и записують дары нищому удѣлени²⁹. [...] Приказъ божей: чти отца и матеръ; хорони законъ, не твори грѣха. Небо и земля мимо идутъ, словоже Господне не мимо иде. Не чини другому, шо тобѣ не мило. Якъ кто съ кимъ, такъ онъ съ нимъ. Якъ себе самыхъ, такъ любѣмъ и другихъ. И свѣрѣтама пакости недѣлайте, всяку злобу укарае Господь. Учѣться дѣти Богу угодными быти. Ева согрѣшила, вкусила овошу запрѣщеного, и подала Адамови вкусити. За тую провину Евы и Адама наложена кара отъ Бога; обоє принуждени оставити рай, зазнали горести великои (Bukvar' 1855: 22–24).

Auffällig ist in diesen Fragmenten das Auftreten von Russismen und vor allem solchen Kirchenslavismen, die auch in die neuere russische Schriftsprache übernommen wurden, vgl. *сдѣлати, соблюдає, сотворить, извѣстно, неугодно, о благотворенїяхъ, чти, пакости, согрѣшила, запрѣщеного, принуждени, горести, обоє*, die Kurzform *силень*. Съ wird etymologisch geschrieben, dasselbe gilt für *л* sowie für die Formen *чезо* und *человѣки* mit *e* statt *o* nach dem Zischlaut (aber: *нищому*). Andere Merkmale sind jedoch volkssprachlich: Man liest *онъ* auch mit Bezug auf Gott (neben *онь*). Der Dativ von *Адамъ* wird nun volkssprachlich auf *-ови* gebildet, der Genitiv des nicht *ŷ*-stämmigen *овошъ* auf *-у*. Verben mit dem Präsensstema *e* enden in der dritten Person Singular niemals auf *-тъ* (*дає* usw.), die Reflexivpartikel *ся* ist mobil, es heißt *шо ся дѣє*. Spezifisch ukrainisch sind auch die Imperativformen *хоронѣтьжеся, любѣмъ, учѣться*. Das Adjektiv endet im Nominativ und Akkusativ Femininum ausschließlich wie in der Volkssprache apokopiert auf *-а, -у* wie in *всяку злобу*, im Genitiv Singular auf *-ого* bzw. *-ои*, im Nominativ Plural genusneutral und meist nicht-apokopiert auf *-ѣи* (besonders in prädikativer Funktion aber oft auch apokopiert auf *-и*). Volkssprachlich ist ferner der Dativ des Relativpronomens *тобѣ*, ebenso der Instrumental des hier indefinit gebrauchten Pronomens *кимъ*. Es heißt ukrainisch *шо* und *якъ*, mit *мають* und *зазнати* und vielen anderen Wörtern werden spezifisch ukrainische Lexeme verwendet. Dennoch ist deutlich, dass der Text noch auf seinem kirchenslavischen und noch nicht wirklich auf einem ukrainisch-volkssprachlichen Fundament steht. Vor uns liegt eine vereinfachte und nur leicht ukrainisierte Redaktion des Kirchenslavischen, wie sie gerade für Vasyľ Koval's'kyjs Fibel besonders charakteristisch ist.

Auffällig ist nun des Weiteren, und zwar gerade vor dem Hintergrund der Maßnahmen gegen die Russophilen von 1859, dass Koval's'kyjs Fibel zwar ganz überwiegend in der alten Zierkyrilliza gedruckt ist, aber auch einige Lesestücke in der Graždanka beinhaltet (ab S. 55), darunter auch das folgende Gebet in Gedichtsform (im Original kursiv):

²⁹ Anstelle von *л* steht im Original über *и* ein Zirkumflex (et passim).

Куда гляну, где будь стану, всегда Боже Ты съ мною; щастливое дитя Твое, предаюся въ милость Твою. Сонце всходитъ, Ты при минѣ своей ласкавь все дитинѣ: Якъ въ полудне такъ въ полночи, видять мене Твои очи. Богъ всё видить и всё знае, сердца гадку ѡтгадае; якжежъ злое мнѣ творити? Ласкавого прогнѣвити? Бога люблю, Бога знаю. Его всегда въ сердци маю; съ Богомъ буду всегда жити. Его волю все творити (Bukvar' 1855: 58–59).

Auch innerhalb des Lesestücks „Иисусъ прїятель дѣтїй“ (S. 77–78) wird ein Gebet in der kursiven Graždanka gedruckt, dasselbe gilt für eine erneut gereimte Lobpreisung Gottes im Lesestück „Цвѣтки“ (S. 83):

Иисусъ прїятель дѣтїй. [...] О милый Иисусе³⁰ Спасе житя мого! / Когдабыжъ дѡстался я до царства Твоего! / Цижъ ми до неба, бѣдному дѣтяти, / Вѡльно и къ Тобѣ смѣло ся сблизити? – Чомужъ не вѡльно? та Ты всѣмъ спрїяешь, / Ты всѣхъ до неба къ собѣ призываешь: / Я послухаю все голосу Твоему, / Лишь благослови мя ѡтъ престола Своего.

Цвѣтки. На луцѣ зеленѡй блестятса на яри молодїи цвѣтки, жолтїи, синїи, червонїи и розличной краски. Ѳткижъ то ся всё взяло? [...] Боже! то Твое дѣло, то Твоя справа; – най Ти за тое буде честь, слава! Смотрѣть на цвѣты польнїи, якъ ростутъ; анѣ царь Соломонъ въ всей славѣ своей не быть такъ велелѣпно одѣтый, якъ одинъ изъ нихъ. – Воздвигни очи твои и виджъ³¹, кто тое всё сотворилъ.

Diese Texte sind plötzlich in ganz bemerkenswerter Weise an der Volkssprache orientiert. Sieht man von einigen zuvor beobachteten konservativen Merkmalen und dem zeitweiligen Fehlen der Notation von *ô* (милость) ab, fallen nur noch einzelne Kirchenslavismen wie das Kirchenwort *престоль* oder *предаюся*, *воздвигнути* und *сотворити*, schließlich *когда* in *когдабыжъ* als markierte nicht-volkssprachliche Elemente auf. Ganz vorwiegend aber findet man, abgesehen von den bereits andernorts beobachteten volkssprachlichen Merkmalen, solche prononciert ukrainischen Formen wie im ersten Gebet *где будь* 'wo auch immer', die nicht-etymologische Schreibung *щастливое*, die phonetische Schreibung *Сонце*, des Weiteren *всходитъ* statt kirchenslavischem und russischem *восходитъ*, den Lokativ des Personalpronomens *минѣ* (standardukrainisch *менї*), die Wortform *дитинѣ*, die Schreibung *всѣ* mit westukrainischem *o < e* nach palatalisierten Alveolaren, die Schreibung *сердци* mit dem ukrainischen weichen *c'*, die Figura etymologica *гадку ѡтгадае*, das mit der reduplizierten Partikel erweiterte *якжежъ* oder die Wortform *маю*. Im Gebet an Jesus sind hervorzuheben: das Syntagma *житя мого* mit dem volkssprachli-

³⁰ Außer in der Überschrift stehen wie beim ukrainischen *І* zwei Punkte über dem *J*.

³¹ Anstelle von *ѡжъ* steht im Original eine Ligatur aus beiden Buchstaben.

chen Reflex aus schwachem Jer vor *j* und der ukrainischen gekürzten Form des Possessivpronomens, die auch in *царства Твого, голосу Твого* und (in Verbindung mit einem Kirchenslavismus) *престола Свого* wiederbegegnet, die mit der Partikel *жъ* erweiterte Fragepartikel *Цижъ*, das Prädikativum *Вольно*, die Dativformen *тобѣ* und *собѣ*, das mobile *ся* in *ся сближати*, das mit der Partikel *жъ* erweiterte und durch die Schreibung von *о* nach einem Zischlaut zusätzlich als volkssprachlich ausgezeichnete Fragepronomen *чомужъ*, die koordinierende Konjunktion *та*, die Wortformen *спряєшь* und *послухаю*, der Genitiv auf *-у* in *голосу*, das Adverb *лишь*, die Kurzformen des Personalpronomens *ми* und *мя* (die freilich im Kirchenslavischen gleich lauten). Im Lesestück „Цвѣтки“ (ab „Боже [...]“) fallen auf: die Nullkopula und das Lexem *справа* in *то Твоє дѣло, то Твоя справа*, der volkssprachliche Imperativ der dritten Person mit *най*, in der Aufforderung an die Kinder der Imperativ *виджъ*, erneut die Langform *тоє* sowie die Schreibung *всѣ*.

Wenn in anderen Lesestücken wie etwa „Члени тѣла“ Gott angesprochen wird, bleibt die volkssprachliche Ausrichtung durchaus aufrecht, vgl.: „Сердце, любовь, ѳткижъ я зьятъ? Ахъ! добрый Богъ всѣ ми то даль“ (Bukvar' 1855: 61). Daran ändert sich auch nichts, wenn auf den Seiten 76–77 zwei biblische Erzählungen (gedruckt in kursiver Graždanka) eingeschoben werden, „Пастырѣ въ Бѣлѣемѣ“ und „Три волхви въ Іерусалимѣ“, vgl. „Пастырѣ“:

Пастырѣ въ Бѣлѣемѣ. Изъ давна тѣшилися люди, що благо на свѣтъ буде, якъ Сынъ Божій на свѣтъ явится, бо вся тма грѣха тогды удалится. А якъ ся той народиль въ лѣто благодати, ангель зъ неба зступивши даль пастырямъ знати о полуночи тои самои ноци, коли стерегли свого стада близъ Давидового града. – Лучи чудесни ихъ осіяли, чогося пастырѣ дуже злякали. Но ангель рекъ имъ: „Небѣйтеся люди, зъ того, що вамъ звѣщу, радость всѣмъ вамъ буде. До Бѣлѣема идѣтъ, и якъ можете спѣшѣтъ, а тамъ въ вертепѣ, въ убогѣмъ склепѣ, найдете дитя повите пеленками, лежаче въ яслѣхъ межи скотами. Есть то Хрїстосъ Спаситель, всего міра Ѳткупитель.“ – Тогды на небѣ ангели ся явили и хвалу Богу голосили: „Слава Богу въ вышнихъ, бо милостивъ на грѣшныхъ. Абы мїръ ѳтъ клятвы ѳткупилъ, самъ Сынъ Божій зъ неба зступилъ.“ Пастырѣ тоє слышали и совокупно спѣвали съ ангелскими лики хвалу небесного Владыки. До Бѣлѣема поспѣшно ишли, и якъ имъ сказано было такъ наишли. Марія Дѣва дитя имъ милостивно показало, чымъ ихъ сердце дуже возрадовала; тогды му ся поклонили и радостно всѣ воспѣли: „Слава Богу Створителю! Слава міра Спасителю! Убого ся народиль, щобъ убогихъ потѣшилъ.“

Bemerkenswert sind hier im Fragment bis zur ersten Engelsrede: die Schreibung der Endung in *пастырѣ* [-i], lateinisch motiviertes *въ Бѣлѣемѣ* statt traditionell-kirchenslavischem, griechisch orientiertem *въ Вилѣемѣ*, kirchenslavisches *изъ* in *изъ давна*, ukrainisches *тѣшилися*, ukrainisches *буде* ne-

ben weiteren Formen ohne *-ть*, ukrainisches *що, якъ, бо, тогды*, mobiles *ся* in *ся [...]* *народить* u. a., die ukrainischen Formen des Pronomens *той*, der Präposition und des Präfix *зъ, з- < съ, ізъ* (*зъ неба, зступивши*), das Adverbialpartizip statt dem kongruierenden Partizip in der letztgenannten Form, die ukrainische Konjunktion *коли*, die spezifisch ukrainische Flexionsform *свого*, die apokopierte Endung des Adjektivs im Nominativ Plural Maskulinum *чудесні*, ukrainisches *о* nach dem Zischlaut in *чого*, ukrainisches *дуже*, das ukrainische Lexem *ся [...]* *злякали*, das Präteritum *рєкъ* ohne *-ль*, aber auch ohne Notation des Reflexes aus *e* in der neuen geschlossenen Silbe (*рѣкъ, рѣкъ* o. ä.). Sogar in der Rede des Engels stellt man fest: *Небѣйтеся* mit der Notation von *ѣ* (später auch *убогѣмъ*, aber *радость*), *зъ < ізъ, що, звѣщу* mit *з- < изъ-*, *буде* ohne *-ть*, ukrainisches *до* + Genitiv in *До Бєвлєса идѣть*, die Imperative *идѣть* (eigentlich traditionell), später auch das deutlich ukrainisch markierte *спѣшитѣ*, die Konjunktion *якъ*, die ukrainischen Wortformen *въ вертенѣ, въ [...]* *склепѣ*, die volkssprachliche apokopierte Adjektivendung im Nominativ Neutrum Singular *повите*, ukrainisches *пеленками*, das aktive Präsenspartizip mit dem volkssprachlichen Formans *-ч-* in *лежаще*, dagegen die kirchenslavische Endung im Lokativ Plural *въ яслѣхъ*, ukrainisches *межи*, kirchenslavisches *єсть* und *спаситель*, kirchenslavisches *всєго мїра* und daneben genuin polnisches *Откупитель*. Weitere bemerkenswerte ukrainische Formen aus dem übrigen Abschnitt sind *ишли* und *наишли*; im Abschlusschor der Engel *Слава Богу Створителю* (statt kirchenslavischem *сотворителю*) fallen *щобъ* sowie *убого ся народить* auf.

Nach den verschiedenen Lesestücken, zwischen denen sich immer wieder auch polnischsprachige Texte finden, weist der Bukvar' 1855 dann wie seine Vorgänger „Изреченія святого письма“ (S. 92–93) auf, die nun wieder in der Zierkyrilliza gedruckt sind und die zwar schon durch das Wort *Изреченія* vermuten lassen, dass hier das Kirchenslavische vorherrschen wird, aber andererseits durch *-ого* in *святого письма* auch signalisieren, dass es sich durchaus lohnen könnte, diese biblischen Sinnsprüche vor dem Hintergrund der älteren Fibeln genauer zu betrachten:

Сынъ премудръ веселить отца, сынъ же безумень печаль матери. Къ словесамъ мудрыхъ прилагай твоє ухо. Лучшій мудрый крѣпкого. Сѣявый алая, пожнетъ алая. Ходяй съ премудрыми, премудръ будетъ. Кто хранитъ свои уста, соблюдає свою душу. Лучше частица мала съ страхомъ Господнимъ, нежели сокровища великіи безъ боязни божои. Лучше жити съ правдою въ углѣ непокровенномъ, нежели въ повапленныхъ съ неправдою. Иди къ мравію, о лѣннвче, и будь оногo мудрѣйшій: онъ бо готовитъ въ жатву пишу, и многое въ лѣто творить уготованіє; или иди къ пчолѣ, и увѣждъ [keine Ligatur], коль дѣлательница єсть. Милуяй нищого самъ препитается. Если голоденъ

братъ твоѣй, уклѣби его, если жаждень, напой его. Господь же воздасть тобѣ блага. Милуяй нищого взаимъ дасть Богови; по даянїю же его воздасть ему. Не безчести челоувѣка въ старости его, бо и ты самъ постарѣешь ся. Не отвѣчай безумному по безумїю его, да неподобень ему будешь.

In der Tat sind diese Stücke wie in den älteren Fibeln im Wesentlichen kirchenslavisch. Allerdings wird ihre Sprache deutlich redigiert, und zwar im Sinne einer zunächst noch recht zaghaften Beimengung ruthenisierender Merkmale: So wird hier offenkundig in bewusster Absicht eingesetzt: ukrainisches *o* nach Zischlauten in *боязни божоу, къ пчолъ* und *нищого* (2x), der Reflex aus *o* in neuen geschlossenen Silben in *непокровеннѣмъ, братъ твоѣй, напой, отвѣчай*; ukrainisches weiches *c'* in *частиця* (vgl. *дѣлательница*), nicht-kirchenslavisches *ч < *tj* im Russismus *отвѣчай*, der ukrainische Dativ *Богови*, die Adjektivendungen im Genitiv auf *-ого* (*крѣпкого, оного, нищого*) bzw. *-ои* (*боязни божоу*), die genusindifferenten Endungen der Adjektiva und Pronomina im Nominativ Plural auf *-їи* bzw. *-и* in *свои уста, сокровища великїи*, das manchmal fehlende *-тъ* im Präsens der Verben mit dem Themavokal *e* (*соблюдає, aber пожнетъ, будетъ, препитається*), der gekürzte Imperativ *будь* statt *буди*, der volkssprachliche Dativ des Personalpronomens *тобѣ* sowie die nicht-kirchenslavischen Konjunktionen *если* und *бо* in Initialposition (*бо и ты постарѣешь ся*).

Kirchenslavisch, und zwar ohne ruthenisierende Eingriffe, sind danach die „Упражненїя въ читаню съ титлами“ (S. 96–97) gestaltet, ebenso das dazugehörige Lesestück „Бл҃свенъ Г҃сдь Б҃гъ Гїлевъ, пославый аг҃лы своя къ чл҃комъ и давый имъ бл҃дать свою [...] ему же слава въ вѣки“ (S. 98). Dasselbe gilt für die „Молитвы отъ сна воставшому отрочати“ (S. 98–99), in denen nur im Titel *o* nach dem Zischlaut in *воставшому* begegnet, sowie für den „҃Шаломъ ѿ.“ (S. 100–103), das Glaubensbekenntnis (S. 102), den Engelsgruß (S. 103), die „Молитвы на сонъ идушому отрочати“, die wiederum nur im Titel *o* nach dem Zischlaut in *идушому* aufweisen, sowie das folgende Gebet für die Vergebung der Sünden und die Lobpreisung Gottes (S. 103):

Молитва: Ослаби, остави, отпусти Бже согрѣшенїя наша, вольная и невольная, яже въ словѣ и въ дѣлѣ, яже въ вѣдѣнїи и невѣдѣнїи, яже въ умѣ и въ помышленїи, яже въ дни и въ нощи: вся намъ прости яко бл҃гъ и чл҃вкѣколюбець. [...]

Достойно есть яко вонстинну блажити Тя Б҃гу, присноблженную и пренепорочную, и Мтеръ Б҃га нашего. Честнѣйшую Херувїмъ, и славнѣйшую безъ сьравненїя Серафїмъ, безъ истлѣнїя Б҃га Слова рождшую, сушюу Б҃дцу Тя величаемъ.

Dazwischen zeigt ein Gebet an den Schutzengel erneut einige Anleihen bei der Volkssprache, in ihm finden sich die Notation des Reflexes von *o* in neuen geschlossenen Silben (nun als *ѡ*) in *хранителю мой стѣй, ѡтъ стѡго крещенїя* (darin auch *-ого*), *ѡтъ нечистыхъ мыслѣй, учинковѣхъ* (das auch ein lexikalischer Ruthenismus ist) sowie *o* nach einem Zischlaut in *црствїю Бжѡму*. In mehreren Gebeten wird eine entsprechende Ruthenisierung des Kirchenslavischen fortgeführt:

По семь Молитву сію: Благодарю Тя Оче мой нбснѣй, который мя благодатїю твоєю сохранилъ есь мимошедшого дня ѡтъ всякого зла. Молю Тя, прости ми всѣ грѣхи мои, которыми днесь Тебе прогнѣваль-емь. Вручу тѣло мое и душу мою въ руки твои. Аггль твой стѣй най пребуде съ мною, да не плѣненъ буду ѡтъ врага моего. О Иисусе, Тобѣ жїю! о Ісѣ Тобѣ умираю! о Іисе, живѣй и мертвѣй Твоѣ [sic!, ohne ѡ] есмь: аминь. – Къ стѡму Агглу хранителю: Аггеле Хрстовъ, хранителю мой стѣй, не ѡтступай мене злыхъ ради дѣлъ моихъ, но моли Бга о мнѣ грѣшнѡмъ. По семь говори: Стїи Апсли, Пррцы, Мученицы, Стителѣ, Прїдбнїи, Праведницы, и всѣ Стїи, молѣть Бга о мнѣ грѣшнѡмъ. [...] Таже знаменается крѣтнѣмъ знаменїемъ, говоря: Огради мя Гсди силою честного и животорящего Крста, и тѣмъ сохрани мя ѡтъ всякого зла, Аггле Хрстовъ. – На постели же възлѣгая говорить. Въ Имя Твое [...] плѡтїю распятый, съ миромъ лягу, усну, почїю, яко ты Гсди единого на упованїе вселилъ мя есь. – Уснути же хотя говорить. Въ руки твои [...] предаю дхъ мой [sic, ohne ѡ!] Ты мя благослови, Ты мя помилуй, и животь вѣчный даруй ми, аминь. – Молитва предъ ѡбѡдомъ. [...] Очи всякою твари на Тя взирають, о Гсди! Ты даешь имъ покорьмъ и питїе, въ время благопотребно Ты отверзашь всещедръ твои руки, и кормишь вся животна съ удовленїемъ, аминь. [...] Гди Бже, Оче небеснѣй, благослови намъ сїи твои дары, которїи ѡтъ всещедрой твоєи благодати поживати будемъ, о Іисѣ Хрстѣ Гсдѣ нашѡмъ, аминь. – Молитва по ѡбѣдѣ. [...] Славословимъ Тя Гсди, Оче нбснѣй, яко наситилъ есь твоими дарами тѣло наше. Исполни сердца наши бдѡтїю твоєю, да въ всѣхъ добрыхъ дѣлахъ совершимся, и никогда предъ лицемъ твоимъ постыдимся. [...] Благодаримъ Тя Гсди [...] о Іисѣ Хрстѣ Снѣ твоємъ возлюбленнѡмъ Гсдѣ нашѡмъ, за всѣ твои дары и ласки, котрый живешь и црствуешь въ вѣки, аминь. – Молитва предъ началомъ науки [...] О Бже! разумъ и сердца вѣрныхъ твоихъ даромъ Дха стѡго просвѣтѣный и научивый, дайже намъ ласку твою, абы мы тимъ Дхомъ твоимъ всѣ доброе срозумѣли, поняли, и сго радостїю тѣшнїи въ Хрстѣ Іисѣ нашѡмъ; аминь. – Молитва по науцѣ школьнѡй. Блсви Оче нбснѣй тоту науку, которую мы теперь изъ устъ Учителя прїили. Справъ Гсде, абы всѣ то, чего мы ту научилися, было на наше добро временое, на наше спснїе, и на помноженїе твоєи славы. Молимтїся, еще Гсди! Блгсливїи Найяснѣйшого и великодержавного Кесаря, и Царя нашего, которому за нынѣшнюю науку черезъ установленїе школы даковати ма-емъ. – Дай ласку Твою нашѡй Старшинѣ Духовнѡй, нашымъ Родичамъ, нашымъ Учителямъ и добродѣямъ, за всѣ доброе, къ которому насъ наводятъ, нагороди имъ всѣ труды и працѣ около насъ, щедрыми руками твоими. Справъ Гсде, абы насъ, и всѣмъ людемъ твоимъ добрѣ дѣяло, о Хрстѣ Іисѣ Гсдѣ нашѡмъ, аминь (Bukvar' 1855: 104–109).

Der Reflex von *o* in neuen geschlossenen Silben wird hier fast konsequent gekennzeichnet: *мой, ѡтъ, мой, ѡтступай, о мнѣ грѣшнѡмъ, о [...] Гсдѣ*

нашѡмъ, о Іисѣ Хрѣстѣ Снѣ твоємъ возлюбленнѡмъ Гсѣдѣ нашѡмъ, по науцѣ школьнѡй, нашѡй Старшинѣ Духовнѡй usw., Ausnahmen sind: *живый и мертвый Твой, дѣхъ мой*. Westukrainisches *o < e* nach palatalisierten Alveolaren findet sich, geschrieben als *ě*, in *всѣ* (mehrmals) sowie im volkssprachlichen Dativ Plural *людѣмъ*, ukrainisches *o* nach Zischlauten in *мимошедшого, животворящего, Найяснѣйшого [...]* *Кесаря* u. a. (vgl. aber *e* in *всещедрѣ, всещедрой* (so auch im ukrainischen Standard), *чего мы [...]* *научилися*). Eine Fehlschreibung von *и* für *ы* begegnet in *наситиль*, nach dem kirchenslavischen Reflex der Zweiten Palatalisation steht aus ukrainischer Sicht verfehltes *ы* in *Пррцы, Мученицы, Праведницы*, dafür findet sich ruthenisierendes *-ѣ* in *Стѣителѣ*. Nach *ш* wird im Gegensatz zu den kirchenslavischen Traditionen *ы* in *нашымъ* geschrieben, nach *ц* im Akkusativ *працѣ* dafür *ѣ* für ukrainisches *-i*. Eine Volllautform begegnet in *нагороди*, als volkssprachliche Anlautmetathesen sind *розумъ* sowie *срозумѣли* zu verbuchen.

Volkssprachlich sind ferner die substantivischen Deklinationsformen *дарами* statt *дары*, *Родичамъ, Учителямъ и добродѣямъ* sowie *людѣмъ* mit *o* nach dem palatalisierten Alveolar. Die Adjektiva und Pronomina enden im Genitiv Maskulinum und Neutrum auf *-ого*: *мимошедшого, животворящего, единого, Дѣхъ стѡго [...]*, im Femininum auf *-ои* in *Очи всякои твари, отъ всещедрой твоєи благодати*, aber kirchenslavisch in *на помноженіє твоєя славы*. Der Nominativ und Akkusativ Plural ist außer in *вся животна* genusneutral, vgl. *всѣ грѣхи мои* (Akkusativ), *въ руцѣ твои* (hier eigentlich Dual), *Стѣи Апсли, Прѣдбнїи, и всѣ Стѣи, сїи твои дары* (Akkusativ), *которїи* (Akkusativ Maskulinum), *сердца наши, за всѣ твои дары и ласки, всѣ труды и працѣ* (Akkusativ). Volkssprachlich ist die Dativform des Personalpronomens der zweiten Person Singular *тобѣ* in *О Іисусе, Тобѣ жїю! о Ісѣ Тобѣ умираю*. Das Demonstrativpronomen wird im Neutrum in der Kurzform *то* verwendet, im Instrumental Singular (Neutrum) lautet es einmal kirchenslavisch *тѣмъ*, einmal volkssprachlich *тимъ* (Maskulinum). Auch die westukrainische reduplizierte Form *тоту* (*науку*) tritt auf.

In der dritten Person Singular eines Verbs mit dem Präsensstema *e* wird einmal das kirchenslavische *-ть* ausgespart, und zwar innerhalb des ganz volkssprachlichen Imperativs der dritten Person mit der Partikel *най* in *Аггль стѣий най пребуде съ мною*, daneben aber findet sich auch – vor *ся*, das ja in den meisten galizischen Dialekten in der Regel ebenfalls kein *-тъ/-ть* hervorruft – *знаменается*. Ukrainische Imperativformen sind ferner in der zweiten Person Plural *молѣть*, in der zweiten Person Singular *дайже* (statt markiert-kirchenslavischem *даждь*) sowie gekürztes *справь*. Die zweite Person Präsens Singular

endet stets gekürzt auf *-шь* (*даешь* etc.). Im Präteritum werden die westukrainischen Personalformen verwendet in *сохраниль есь, прогнѣваль-єшь, вселить мя есь, наситиль есь*; in *чєго мы ту научились, которую мы [...] прїяли* fehlt die Personalendung, was, wie zuvor erwähnt, in mehreren westukrainischen Dialekten insbesondere dann möglich ist, wenn, wie hier, das Personalpronomen explizit in der Subjektposition genannt wird. Dasselbe gilt für den Konditional, wo hier nach *абы* das Personalpronomen steht und dann die Personalendung fehlt. Das Futur wird volkssprachlich mit *буду* + Infinitiv gebildet (*поживати будемь*). Die Reflexivpartikel ist mobil in *Молимитися* sowie *абыся имь и всѣмь людѣмь твоимь добръ дѣяло*.

Nicht-kirchenslavische Funktionswörter sind: das Relativpronomen *который*, das einmal sogar als *котрый* erscheint, die finale Konjunktion *абы* (neben kirchenslavischem *да*), das Lokaladverb *ту*. Volkssprachliche Lexeme sind ferner *поживати, тѣшилися* 'sich freuen', *справь, дяковати, маємь* (das hier als Modalverb auftritt), *ласку, родичамь, нагороди, дѣятися*, allenfalls noch *школы* statt beispielsweise *училища*.

In syntaktischer Hinsicht steht schließlich kausales *черезь* + Akkusativ in *черезь установленіє школы* außerhalb der kirchenslavischen Traditionen.

Alle diese Gebete, die nicht im engeren Zusammenhang zur Liturgie stehen, sind also durchaus tiefgreifend ruthenisiert worden, auch wenn die meisten von ihnen noch auf einem kirchenslavischen Fundament stehen und sich damit trotz alledem weiterhin von der sprachlichen Gestaltung anderer Lesestücke aus dem Bukvar' 1855, sowohl solcher mit weltlicher als auch solcher mit religiöser Thematik, deutlich abheben.

Vasyl' Koval's'kyjs Fibel von 1855, die letzte Erstlesefibel, die vor dem (zweiten) „Alphabetkrieg“ für die galizischen Ukrainer in Österreich gedruckt wurde, führt somit vor Augen, dass außerhalb des engeren Kreises der griechisch-katholischen Kirche die Rolle des Kirchenslavischen als Sprache der Bibel und als Sprache der Gebete bereits durchaus ins Wanken geraten war. Sofern es sich nicht um Texte handelte, die mit der Liturgie verknüpft waren, wurden in der Fibel des Laien Koval's'kyj selbst solche Texte, die sonst nur auf Kirchenslavisch tradiert worden waren, so etwa Lehren aus der Heiligen Schrift und verschiedene Gebete, mit ruthenisierenden Merkmalen versehen. Noch 1845 hatte das Lemberger Metropolitanamt dem galizischen Erneuerer Josyf Levyc'kyj den Druck der zweiten Auflage seines „Молитвословь для выгоды парафіянь школскихъ“ untersagt, in der Levyc'kyj einige im Wesentlichen auf Kirchenslavisch formulierte Gebete volkssprachlich bearbeitete, um sie dem einfachen Kirchengänger seiner Pfarre verständlich zu machen. Unter anderem war ihm

ernsthaft vorgeworfen worden, er habe „die dem Volke unverständlichen Formen durch solche ersetzt, welche, in der gewöhnlichen Sprache lebend, allgemein bekannt sind“ (Teršakovec' 1907: 259).

Erst in der Erstlesefibel des Laien Vasyľ Koval's'kyj, die in den weltlichen Lesestücken weitgehend konsequent an der Volkssprache ausgerichtet ist, fungierte das Kirchenslavische sogar in einigen Erzählungen aus der Bibel und in einzelnen Gebeten fast nur noch als lexikalischer Lehnspender. Andere traditionell auf Kirchenslavisch gestaltete Texte wie die Sinnsprüche aus der Bibel oder einige andere Gebete wurden durch die ganz bewusste Einstreuung einiger ruthenisierender Merkmale ihrer sprachlichen Tradition teilweise enthoben, während das reine Kirchenslavische nur in solchen – noch – gegenüber der Volkssprache immun gehaltenen Texten wie dem Glaubensbekenntnis, dem Engelsgruß, dem Vaterunser und einer Handvoll traditioneller Gebete auftrat, die in der Regel in die liturgische Feier eingebunden waren. Der Gebrauch des Ruthenischen (Ukrainischen) anstelle des Kirchenslavischen an sich – die Sprache selbst unterschied sich jedoch vom heutigen Standard sehr deutlich und wies unterschiedlich ausgeprägte volkssprachliche Anteile auf – hatte in dieser Fibel also bereits im Wesentlichen jene funktionalstilistischen Grenzen erreicht, die ihm die griechisch-katholische Kirche offiziell noch bis in das 20. Jahrhundert hinein setzen sollte.

2.2.2. Die Katechismen. Eine weitere Textsorte, die für die religiöse Unterweisung des Kirchenvolks bestimmt war, sind die Katechismen, die jedoch, anders als die Fibeln mit ihren kirchenslavischen Traditionen, schon seit ihren frühneuzeitlichen Anfängen in der „Prosta mova“ verfasst wurden (vgl. Try ukrajins'ki katychyzmy 1990; Moser 2002a). Die katechetischen Werke des 18. Jahrhunderts, die zum Großteil noch vor den polnischen Teilungen bei den Basilianern in Supraśl und Počajiv (Levyč'kyj 1834: XVI–XVIII) in den Druck gingen, waren auch im österreichischen Galizien noch in Umlauf. Warum sie die „Prosta mova“-Traditionen fortsetzten³², erfährt man aus dem kirchenslavischen Vorwort eines der meistverbreiteten katechetischen Werke, des „Народовѣщаніє“, das in mehreren Auflagen 1756, 1768, 1778 und noch einmal 1866 (!) im Lemberger Stauropogialinstitut gedruckt wurde (Narodověščanije 1866):

Къ послушающимъ всѣмъ, а найпаче простцемъ и дѣтемъ малимъ отеческую любовь имѣти, лице тѣмъже свѣтло, благонаравіємъ и кротостію украшено, и нн единѣмъ

³² Vgl. Auszüge aus entsprechenden Werken in Levyč'kyj (1834: 16–54) oder deren Kopie in Try ukrajins'ki katychyzmy 1990.

же пристрастіемъ смущено, всегда указовати, стуженія и пресѣканія отъ послушателей не совершенныхъ бываемая, терпѣливиѣ сносити, и кроткими обученіи и ласкательствы, угладати, надъ вся же уразумительнымъ языкомъ, языку ихъ подобящимся учити [...]. Двоихъ убо ради винъ изволися Топомъ издаться Книга сія; первая вина: яко да удобнѣе будетъ отъ нея свойственнымъ простымъ языкомъ Русскимъ³³ простѣйшій народъ поучати. Вторая вина: да не до конца въ забвеніе пойдуть, уставы и обряды святыхъ Восточныхъ Церкви, и отъ святаго Ѡрону Апостолскаго не точию неотвержени, но паче похвалени и утверждени (Narodověščanje 1866: VI–VIII; Hervorhebung M. M.).

Man hielt also an der Auffassung fest, dass für eine erfolgreiche Katechisierung des „простѣйшій народъ“ eine Vermittlung im „простой языкъ рускій“ am zweckmäßigsten war. Selbst die homiletischen Werke des 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stehen der Volkssprache daher üblicherweise ein wenig ferner als die Katechismen, weil die wenigen Geistlichen, die in der Lage und bereit dazu waren, „ruthenische“ Predigten zu verfassen und zu veröffentlichen, häufig dazu tendierten, durch Anleihen beim Kirchenslavischen die Dignität ihrer Kanzelreden zu unterstreichen.

Das erste ruthenische Buch, das in Galizien für den Unterricht an den griechisch-katholischen Pfarrschulen gedruckt wurde, war die „Малая кнѣжица На чтеніе Для учащихся въ Народныхъ училищахъ въ Цесарско-Кролевскихъ областехъ“ (Malaja Knyžycja 1786), die verschiedentlich auch unter dem Titel „Общихъ и естественныхъ поученій хрїстіанскаго богочестія Часть первая“ in den Bibliothekskatalogen aufscheint, wobei mitunter übersehen wird, dass es sich dabei um zwei Titel für ein und dasselbe Buch handelt. Dieses Werk wurde 1786 in Lemberg als Unterrichtsmittel für die Volksschulen gedruckt, setzte aber wohl in der Tat, wie Ohonovs'kyj (1889: 102) feststellt, ein so hohes theologisches Niveau voraus, dass selbst die griechisch-katholischen Pfarrer anfangs noch von ihm überfordert sein mussten, geschweige denn ihre Schüler. Das gesamte Werk ist wie ein Katechismus strukturiert, grobteils besteht es aus dem Katechismus selbst, der den Titel „Собраніе великаго Катехїзму безъ питанїи. Зѣ доводящими словеси Писма с̄таго. Часть вторая. Книги до читанїя. Для Школь Народовыхъ“ (Malaja Knyžycja 1786: 33–278) trägt. In den einleitenden Abschnitten der „Малая кнѣжица“ findet man dann Abschnitte wie die folgenden (S. 3–4; 26–27):

а. Что повшехне Богочестїе замыкаетъ въ себѣ. конецъ и пожитокъ объявленнаго Богочестїя. а) Богочестїе залежитъ на познанїю и на способѣ, якимъ Бга хвалити, и чтї-

³³ In den älteren Versionen stand hier mit Sicherheit *Рускимъ*, die Schreibung mit *cc* ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine Konjekture von russophiler Hand.

ти належить. б) Конецъ объявленнаго Богочестія есть хвала Бга. в) Пожитокъ которій [sic!] люде зъ Богочестія имѣють, есть ихъ вѣчная и дочесная щасливість. Никтоже вонтпливість имѣти можетъ, же правовѣрній Хрїстіане чрезъ объявленное Богочестіе вѣчнои щасливости доступують, и же сіе до доступленія тогожде найбаршѣ служить; Но не кождій познаеть тоє, якъ Богочестіе также до дочесной щасливости намъ способъ подаетъ, сего убо zde довести належить. г) Полна утѣшенія наука о смотреній Бжомъ, котореє свѣтомъ и всѣми пригодами нанемъ будущими владѣть, приводить насъ до того, дабисмо зъ каждаго стану нашего, въ якомъ токмо бити можемъ, контентовалися [...]. [Dazu am Seitenende die Fragen:] а) На чомъ залежить Богочестіе? б) Яковий есть конецъ объявленнаго Богочестія? в) Яковій [sic!] пожитокъ имѣють люде зъ Богочестія? г) Которая наука Богочестія чинить насъ въ нашомъ станѣ спокойныхъ? [...]

Якъ досконалитися повиннисмо въ Богочестіи. III. Уже више въ числѣ второмъ мовилисмо, же Богочестіе въ повшехности на познаній Бга, и на способъ которимъ его хвалити и чтити залежить. а. Кто въ skutку показуетъ же имѣеть Бгочестіе. Той члвѣкъ показуетъ въ skutку, же имѣеть Богочестіе, которій Бга и Бжественныхъ вещей ушанованіе имѣеть, которій во всѣхъ своихъ дѣлѣхъ Бга передъ очима имѣеть, (ю) которій зъ Бжею волею згожастся, (я) которій Бга такъ хвалить и чтитъ, якъ Бгъ чтеный и хваленый быти хоцеть, (w) Отгуду же познати можна, же въ Богочестіи внутрне и зевнутрне цвѣчитися належить. [Dazu Fragen S. 27:] (ю) Якъ еще люде показують, же вскутку имѣють Богочестіе? (я) Якъ повинень чловѣкъ, которій вѣру имать, Бга хвалити и чтити? (w) Якъ цвѣчитися належить въ Богочестіи?

Der Katechismus selbst wird wie folgt gestaltet:

Глава первая. О Вѣрѣ. I. Раздѣленіе. Что есть вѣра Каволічская? Хрїстіанско-каволічская вѣра есть, вся вѣрити, що Бгъ объявилъ, и що црковъ до вѣренія подаетъ, писанноси то есть, или ни. а) Недосытъ есть до спасенія, дабы правовѣрній хрїстіанинъ токмо въ сердци вѣривъ, что Бгъ объявилъ, онъ бо повинень. а. Вѣру свою учинками показовати. в) И что въ срди вѣруеть, сжели потреба есть, устами публичне и сповѣдати [sic! Spatium]. б) Треба вѣрити что Бгъ объявилъ, понеже Бгъ есть вѣчная правда, и нескончная мдрсть, которая анѣ омилитися, анѣ [...] не можетъ. в) Вѣра каждому члвѣку, которій спасенный быти хоцеть, потребная есть, понеже безъ вѣри трудно есть Бгу подобатися. [Dazu S. 37–38 Fragen:] а) Чи досить есть до спасенія, аби правовѣрній хрїстіанинъ токмо въ сердцу [vgl. oben!] вѣривъ, что Бгъ объявилъ? а) [Bibelstellen:] Кая польза братіе моя, аще вѣру глаголетъ кто имѣти, дѣлже не имать. Еда можетъ вѣра спасти его. [...] [Es folgt eine weitere kirchenslavische Bibelstelle] Яко же бо тѣло безъ дха мертва есть. [Es folgen weitere kirchenslavische Bibelstellen] [...]

(е) Дша на шегульномъ судѣ или до чистца, или до пекла назначена, или до неба принята бувасть. (ж) Чистецъ есть мѣсце, где дшы дочесніи кари за грѣхи терпятъ, за которіи въ житіи неспокутовали. (s) Дшы тихъ будутъ до чистца посланіи, которіи хоцжъ въ рѣчи самой власцѣ Бжой умерли, еднакже для пополненнихъ въ житіи грѣховъ еще справедливости Бжой задосытъ неучинили. (з) Пекло есть мѣстце, где погипшіи [sic!] на вѣки караніи будутъ. (и) Тіи пѣдутъ до пекла, которіи въ грѣсѣ смертелнѣмъ умирають. (і) Небо есть найщаслившимъ помешканіемъ стыхъ, где Бгъ себе своимъ вѣрнимъ слугамъ тварь въ тварь оглядати дастъ, и самъ ихъ найболшою надгородою будетъ. (к) Тіи всѣ до нба пѣдутъ, которіи въ ласцѣ Бга умирають. (:а:) И тіи которіи за пополненій грѣхи въ семь или въ будущемъ вѣцѣ отпокутовали. [Dazu Fragen S. 276–278:] (е) На шегульномъ судѣ куда дша назначена бувасть? (ж) Що есть чистецъ? (s)

Которихъ души будуть до чистца посланнїи? (з) Що єсть пекло? (г) Що єсть Нбо? (к) Которїи пѣдутъ до Неба? (Malaja Knyżysja 1786: 37–39; 276–278).

Auch die Sprache der „Малая Книжица“ steht also traditionsgemäß der Volkssprache durchaus nahe, obgleich sie keineswegs mit ihr identisch ist, sondern im Wesentlichen an die älteren „Prosta mova“-Traditionen anknüpft.

In der Orthographie bemerkt man häufige Verwechslungen von *и* und *ы*, vgl. *замикаєть, дабисмо, бити* ‘sein’, *више, которимъ, безъ вѣри, досить, тихъ, пополненнихъ, вѣрнимъ, Которихъ* bzw. *которїи, яковїи, правовѣрнїи* (Nominativ Maskulinum Singular) sowie *дшы* (Nominativ Plural) neben *души*. Oft trifft man auf die Schreibung von *о* nach Zischlauten: *нашого, на чомъ, въ нашомъ, Бжѡмъ, нескончоная, власцѣ* [= *въ ласцѣ*] *Бжѡи, справедливости Бжѡи, найбольшою надгородою*, daneben steht aber *е* in *человѣкъ, зъ Бжѡю, въ будущемъ*). Bemerkenswert ist die nicht-etymologische Schreibung *зъ* < *съ* in *зъ Бжѡю волею* und *згожается* sowie die mehrmalige phonetische Schreibung *щаслив-*. Andererseits findet sich die ganz konsequente Schreibung des kirchenslavischen Reflexes *i* aus schwachem Jer vor *j* in *Богочестїе, на познанїю, сїе* ebenso wie im Polonismus *ушанованїе*, ebenso die etymologische Schreibung von *в* und *л* in *въ* sowie *полна, пополненїи* etc. Besonders auffällig sind demgegenüber die phonetischen Schreibungen der Präteritalformen im Maskulinum Singular, wie man sie in diesem Katechismus durchaus häufig vorfindet, vgl. *вѣривъ, объявивъ* (neben *объявилъ*). Die Reflexe aus *о* und *е* in neuen geschlossenen Silben werden nicht gekennzeichnet, vgl. aber *пѣдутъ* sowie (*въ грѣсѣ*) *смертелнѣмъ*, das schwerlich als morphologischer Archaismus zu interpretieren ist. Die präteritalen Passivpartizipien zeigen die kirchenslavische Schreibung mit *-нн-* unabhängig von der syntaktischen Position neben jener mit *-н-*, vgl.: *объявленнаго* neben *объявленаго; Бгѣ чтеный и хваленый быти хочеть* neben *писанносли то єсть*.

In der Lautung bemerkt man den volkssprachlichen Ausfall des anlautenden **јь-* in *зъ Богочестїа, зъ стану*, seinen kirchenslavischen Reflex dagegen in *имѣють* usw. (statt ukrainisch *мають*) sowie *и сповѣдати* [sic!, mit Spatium]. Neben kirchenslavischen Metatheseformen in *чрезъ, владѣсть, глава* stehen vereinzelt Volllautformen wie hier *передъ* und *надгородою*, die Anlautmetathese wird im lexikalischen Kirchenslavismus *Раздѣленїе* allerdings auf Kirchenslavisch geschrieben. Der kirchenslavische Reflex *щ* < **tj* begegnet im Formans der aktiven Präsenspartizipien (*будущими, [...] въ будущемъ*) sowie in *хочеть*, der kirchenslavische Reflex *жд* < **dj* in *тогожде* – daneben steht volkssprachliches *ж* in *згожается*.

In der Morphologie fallen die nicht-kirchenslavischen *ŷ*-Stammendungen im Genitiv (*зъ стану*) und Lokativ (*на познанію, въ skutку, въ сердцу* neben häufigerem *въ сердци, въ житіи, о смотреніи, въ Бѣочестіи* und dem durch die Palatalisation zusätzlich markierten *въ грѣсѣ, въ семь или въ будущемъ вѣчѣ*), während Belege für den Dativ auf *-ови* hier fehlen. Bemerkenswert ist dagegen die kirchenslavische Endung in *во всѣхъ своихъ дѣлѣхъ*. Der Nominativ Plural *люде* ist dem Westukrainischen durchaus in dieser Form bekannt und findet eine Stütze im polnischen *ludzie*. Im Genitiv Singular Maskulinum und Neutrum tritt fast ausschließlich die kirchenslavische Adjektivendung auf (*обявленнаго, каждаго* [...], neben *нашого*), im Femininum die volkssprachliche (*вѣчнои щасливости*). Im Nominativ und Akkusativ Singular Femininum der Adjektive stößt man teils auf apokopierte, teils auf nicht-apokopierte Endungen (*вѣчная и дочесная щасливість, Которая наука, вѣра Каволіческа* neben *Полна утѣшенія наука, Глава перва*), im Nominativ und Akkusativ Singular Neutrum ausschließlich auf nicht apokopierte Formen (*обявленное, писанное*). Im Nominativ/Akkusativ Plural wird im Unterschied zum Kirchenslavischen nicht nach dem Genus unterschieden: *правовѣрніи Хрїстіане, погитиїи* [sic!] [...] *караніи будутъ; дочесніи кари* [...], *за которіи* [...]; *Діи тихъ будутъ до чистца посланіи, которіи хоцяжъ въ рѣчи самой власцѣ Бжой умерли; Которихъ души будутъ до чистца посланіи*. In *вся вѣриту* ist die Form *вся* im Neutrum Plural ohne substantivisches Bezugswort als kirchenslavisches Stilmittel zu verstehen. Bemerkenswert ist der volkssprachliche Superlativ *найщасливишимъ*. Der Lokativ des Reflexivpronomens lautet auf Kirchenslavisch *въ себѣ*, das Demonstrativpronomen wie in der ukrainischen Volkssprache *той, тоє, тїи, тихъ* (d. i. wohl *тыхъ*).

In der Verbmorphologie fällt besonders das konsequente *-тъ* im Präsens der dritten Person Singular der Verben mit dem Thema *e* auf: *закликаєтъ, познаєтъ, подаєтъ, можетъ, владѣєтъ, показуєтъ, хоцєтъ, имѣєтъ, згожаєтся, вѣруєтъ, даєтъ, будетъ* und sogar *буваєтъ*. Die erste Person Plural endet im Präsens auf *-мъ*, vgl. *можемъ*. Das Präteritum und der Konditional weisen die volkssprachlichen Personalendungen auf, vgl. *дабисмо зъ каждаго стану нашего* [...] *контентовалися, мовилисмо*; in der dritten Person fehlt die Kopula wie in „*которіи хоцяжъ въ рѣчи самой власцѣ Бжой умерли*“ etc. Auch die Prädikativformen *повиненъ, повиннисмо* etc. entsprechen den Regeln der westukrainischen Dialekte. Die Kopula wird traditionell als *єсть* notiert, man stößt aber ebenso auf das im Stamm markiert volkssprachliche *буває(тъ)*.

Die Lexik ist sehr stark vom Polnischen geprägt, vgl. nur die phonetisch ausgewiesenen Formen *повшєхне, въ повшєхности* mit *š* als Reflex der dritten

Palatalisation, *вонпливость* mit der ukrainischen Schreibung des polnischen Nasalreflexes (*wąpliwość*), *внутре* и *зевнутре* mit dem silbischen *r* nach polnisch (*ze*)*wnętrze* und polnischem *e < ь* in *зе-*, (*на*) *щегульномъ* (*судѣ*) mit erhaltenem *g* und *y* aus polnischem gehobenem *ó* „*o* *pochylone*“ (*[u]*) sowie *хочяжъ* mit polnischem *c < *tj* nach *chociaż*. Auch die meisten der folgenden nicht-kirchenslavischen Lexeme stammen aus dem Polnischen, können aber zum Großteil als integrierte Elemente des westukrainischen Wortschatzes aufgefasst werden: *дочесная*, *конецъ* ‘Zweck’, *пожитокъ*, *залежить*, *найбаръ* (polnisch *najbardziej*), *контентовалися*, *досконалитися*, *ушанованіє*, *цвѣчтися*, *учинками*, *публичне*, *въ рѣчи самой* ‘in der Sache selbst’, *задосыть неучинили*, *помешканіємъ*, *мѣс(т)це*, (*въ грѣсѣ*) *смертелнѣмъ*, *тварь* ‘Gesicht’, *оглядати*. Selbst der religiöse Wortschatz entstammt häufig dieser genetischen Schicht: *Чистецъ*, *спокутовали*, *власцѣ Бжѣй*, *справедливости Бжѣй* (Dativ), *пополненнихъ* [...] *грѣховъ*, *Пекло*, *отпокутовали*, während deutliche Kirchenslavismen vergleichsweise selten auftreten: vgl. *Богочестіє*, *въ числѣ второмъ*, *Бжѣственныхъ вещей*, *глава*, *Раздѣленіє*, *спасеніє*, и *сповѣдати* [sic!, mit Spatium], *имѣти*, *имѣть* sowie altertümliches *имать* in *которій вѣру имать* sowie in einem Bibelzitat³⁴. Die Funktionswörter sind überwiegend ukrainisch-volkssprachlich und dabei mitunter genuin polnisch, vgl. die Konjunktionen *же*, *єжели*, *аби*, die Fragepartikel *чи*, die Prädikativa *можна*, *повиненъ*, *належить*, *треба*, die Pronomina *кождій*, *которій* (nicht *иже*), *въ якомъ*, *яковый*, *якъ*, *такъ* (nicht *тако*), das aus dem Polnischen entlehnte, im Westukrainischen integrierte *єднакже*, westukrainisches *сде*, das Negationswort *ни* ‘nein’ (in der exklusiv ukrainischen Form, vgl. standardukrainisch *ні*, polnisch *nie*) sowie das Negationspronomen *анѣ* ... *анѣ*. Neben häufigem *що* (*що Бжѣ объявить*) findet man auch innerhalb des Katechismus traditionelles *что*. Auffällig sind die kirchenslavischen Konjunktionen *дабу/дабы*, *по-неже*, das altertümliche *убо*, altes *или* statt *або*, neutrales *но* statt *але*, *тожмо*, *оттуду* und das kirchenslavisierete Prädikativum *потреба* (*єсть*).

In der Syntax bemerkt man den volkssprachlich-ukrainischen Gebrauch von *до* + Genitiv in *до доступленія тогожде найбаръ служить, що црковъ до вѣренія подасть*, *Недосыть єсть до спасенія* usw., den ausschließlichen Gebrauch von Langformen der maskulinen Adjektiva im Prädikat wie in der Volkssprache, vgl. *Бжѣ чтеный и хваленый быти хочеть; которій спасен-*

³⁴ Die Bibelzitate sind grundsätzlich kirchenslavisch, vgl. aus den zitierten Fragmenten: „Кая польза братіє моя, аще вѣру глаголетъ кто имѣти, дѣлже не имать. Єда можетъ вѣра спасти его [...]“.

ный быти хочеть, und den prädikativen Instrumental mit der Präsenkopula in Небо есть найщасливишим помешканієм.

Die volkssprachliche Schicht ist in solchen katechetischen Werken wie der „Малая Книжица“ weitaus stärker ausgeprägt, als man es aus dem Großteil des ukrainischen Schrifttums dieser Zeit kennt. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Katechismen im Unterschied zu solchen Einzeldrucken wie der „Порѣтика свѣцкая“ (die freilich, wie wir gesehen haben, in einige galizische Fibeln aufgenommen wurde) und der „Книжица о господарствѣ“ vergleichsweise weit verbreitet waren und daher das Sprachbewusstsein der griechischen Katholiken in Galizien (sowie in Transkarpatien) vor allem im 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sicherlich in erheblichem Maße prägten, sodass ihre Rolle für die Tradierung der ukrainischen Schriftkultur auf volkssprachlicher Grundlage als außerordentlich bedeutend einzuschätzen ist³⁵.

Auch in der Geschichte der ukrainischen Katechismen setzte eine neue Etappe ein, als Ivan Mohyl'nyc'kyj 1815 den „Großen Katechismus“ unter dem Titel „Наука хрїстїанская по ряду катихизма нормалнаго къ ползѣ дѣтей парафіяльныхъ за блсвнїемъ Епископа Премыскаго, Самборск. и Саноцк. составленная, топомъ изображенная. Въ Будинѣ градѣ писмены кралев. всеучилища Пешанскаго 1815 року“ (S. 8 + 166; Angabe nach Levyc'kyj 1888: 3) in Buda drucken ließ, der 1833 ein zweites Mal aufgelegt wurde, sowie 1817 und 1818 in Lemberg den „Kleinen Katechismus“ unter dem Titel „Катехизисъ малый для училищъ парафіяльныхъ. Въ Львовѣ писм. Іос. Піллера“ (Levyc'kyj 1888: 4) herausgab, der 1833 noch ein Mal unter dem Titel „Катихисмъ малый училищъ парафіяльныхъ ради“ veröffentlicht wurde (Levyc'kyj 1888: 11³⁶). Mohyl'nyc'kyjs Katechismus fand durch seine feste Verankerung im Unterrichtsplan der griechisch-katholischen Pfarrschulen rasch weite Verbreitung in Galizien. In einer Konsistorialcurrenda vom 20. Juni 1816 (Nr. 209) wurde bestimmt, dass aus jeder Kasse einer Kirche, an der es einen Pfarrer, Kaplan oder örtlichen Kooperator gebe, dem örtlichen Dechanten 30 Gulden für ein Exemplar dieses Katechismus zu bezahlen seien und dass die Dechanten zu überprüfen hätten, ob auch tatsächlich nach ihm unterrichtet werde (Franko 1902a: 190–191). Gleichzeitig bewarb das Lemberger Konsistorium das Werk mit der Feststellung, dass es „w ięzyku ruskim od prostego ludu używanym i dla każdego zrozumianym“ (Franko 1902a: 190–191) geschrieben sei, „in der ruthe-

³⁵ Den Katechismus, den Levyc'kyj (1903) in seiner Bibliographie der ukrainischen Drucke unter dem Jahr 1788 anführt, konnte ich bisher leider nirgends finden. Ich vermute, es liegt eine Verwechslung mit dem Katechismus aus der Malaja knyžycja 1786 vor.

³⁶ Levyc'kyj führt allerdings *Katychysm malyj* 1833 unter dem Jahr 1834 an.

nischen Sprache, die vom einfachen Volk gebraucht und von jedem verstanden wird“.

Mohyl'nyč'kyjs Katechismus erregte auch außerhalb Galiziens Aufmerksamkeit. Kein Geringerer als Bartolomäus (Jernej) Kopitar veröffentlichte in der „Wiener Allgemeinen Literaturzeitung“ vom 5. November 1816 eine Besprechung dieses Buches – es war dies die erste Rezension einer Publikation der galizischen Ukrainer überhaupt. Kopitar schrieb darin:

Es ist, nach der Natur der Sache, zu vermuthen, daß dieser, vielleicht erste Versuch des unbekanntnen Verfassers, in einer Sprache, die noch keine geschriebene Grammatik hat, und nach Art aller Volkssprachen von Distrikt zu Distrikt verschieden seyn muß, nicht ohne Mängel seyn werde [...] (Kopitar 1816).

In welchem Maße sind nun die Katechismen Ivan Mohyl'nyč'kyjs, die lange Jahrzehnte, wenn auch nicht wirklich bis in die späten achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts (so Lesjuk 2000: 59), offiziell an den griechisch-katholischen Schulen verwendet wurden, tatsächlich an der Volkssprache orientiert? Mohyl'nyč'kyjs „Наука Христіанская“ („Großer Katechismus“) von 1815 enthält zunächst auf den Seiten 1–14 einen kurzgefassten Katechismus, „Катихісіѣ для найменшихъ дѣтей“. Darin finden sich u. a. folgende Ausschnitte:

Наука первая. О вѣри. Во имя Оца, † и Сна, и свягата Дѣа, † аминь. 1. Вопросъ. Кто все тоє, шо видимо, сотвориль? Отвѣтъ. Бгъ сотвориль небо и землю, и все, шо видимо, и невидимо. В. Якіи суть найзнакомитшіи створеня [...] В. Шо обѣцалъ Бгъ отверженнымъ для грѣху людемъ? От. Обѣцалъ [...] преслати [...] откупителя названнаго Мессію. [...] Каждый члвкъ подь утратовъ збавленія повиненъ знати и вѣрити а. Же есть едень Бгъ, в. Же есть Судія справедливый, который за доброе надгорожасть, а за злоє кареть [sic!], г. Же суть три Особы Бозкія, и одну мають натуру: Бгъ Оіць, Бгъ Снъ, Бгъ Дхъ стый, едень Бгъ во трохъ особахъ. д. Же вторая особа Бозка сталає члвкомъ для нашего збавленія. е. Же душа людска есть несмертелна. з. Же ласка Бозка конечно до збавленія потребна (Наука 1815: 1, 3–4, 5; 7)

Вопросъ: Шо есть по христіанску любити? Отвѣтъ: [...] любити Бга зъ цѣлого сердца надь все створеніє, а ближняго любити Бга ради якъ самаго себе. В. Якъ можемо милость Бга и ближняго оказати? От. [...] захованіємъ десять приказанъ Бзкихъ. В. Котори суть тии приказаня Бзкіи?

От. Азь есмь Гсдь Бгъ твой, изведый тя отъ земли Египетскія, изъ дому работы. а. Не будуть тебѣ бози иньи кромѣ мене. в. Не будешь взывати имене Гсда Бга твоего надаремно. г. Памятай, абьсь день недѣльный святить. д. Чти отца твоего и матерь твою, абьсь долголтне жилъ на земли. е. Не забивай. з. Не чужоложь. з. Не кради. и. Не будь свѣдомъ фалшивымъ противъ ближнему твоему. ъ. Не пожайдай жены ближняго твоего. і. Не пожайдай анъ жадной речи ближняго твоего. [...]

В. Шо въ четвертомъ приказаню есть наказано? От. Въ четвертомъ приказаню есть наказано, абы дѣти своихъ Родителейъ кохали, шановали, слухали, и за нихъ Бга

молили. В. Чи токмо самыхъ Родичовъ заповѣдь сїя наказуеть кохати, шановати, слухати? От. Не токмо Родичовъ, але и всю старшину дѡвну и свѣтску. [...]

В. Въ чимъ десять приказанъ во кратцѣ замыкаются? От. Во двохъ приказаняхъ любви. В. Которое есть первое приказаніе любви? От. [...] Возлюбиши Г҃да Б҃га твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душою твоею, и всею мыслію твоею. В. Которое есть второе приказаніе любви? От. [...] Возлюбиши ближняго твоего, яко самъ себе. В. Которіи суть приказанія церковніи? От. Службы Бжїи и науки въ неделю и дни урочистіи слухати. в. Посты отъ цр҃кве ст҃яя постановленіи постити. г. Грѣховъ своихъ предъ власнымъ Парохоомъ, или за его изволеніемъ иному о праздницѣ Пасхи сповѣдатися. д. Причащаются ст҃ѣйшихъ таинъ тѣла и крове Г҃дни. е. Въ дни поста жаднаго весѣля не отправляти (Nauka 1815: 11–13).

Innerhalb dieses vorangestellten kurzgefassten Katechismus werden das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser und der Engelsgruß in der traditionellen kirchenslavischen Form angeführt. Danach folgt der erweiterte, der „Große“ Katechismus:

Часть первая. О вѣри. Наука первая. О естествѣ Вѣры. Вопросъ: Якой ты вѣры? Отвѣтъ. Я естемъ христїанинъ православный, вѣры православныя Каѡлолическія. В. Що есть Христїанинъ? От. [...] каждый челоуѣкъ крещенный, который въ Хр҃ста вѣруеть. В. Що есть православный христїанинъ? От. [...] той христїанинъ, который вѣру и науку Хр҃стову заховуеть. [...] Наука втора. О Исповѣданіи вѣры. [...] Я тоє все вѣрую, шо Б҃гъ ознаимиль, и шо мати ст҃ая православнохристїанская цр҃ковь научаеть и приказуеть вѣрити. В. Въ чимъ все то замыкаеться, шо мы вѣрити повинны? От. Тоє все замыкаеться въ исповѣданіи вѣры нашаєя. В. Мовже исповѣданіє вѣры (Nauka 1815: 15,18)

В. Чи есть Б҃гъ между нами? От. Есть. В. Для чого его не видимо? От. Бо есть чистый Духъ, котораго видѣти невозможно. [...] В. Дай ми прикладъ якой рѣчи, которой не видимо, и знаемо, же есть? От. Душа наша есть така ричъ [!], єя не видимо, а для того, же мыслимо, знаемо, же есть. [...] В. Що розумѣшь черезъ слова: Б҃гъ есть ст҃ымъ? От. Розумѣю, же Б҃гъ хоцеть и любить доброе, а брѣдится злымъ. [...] В. Що розумѣшь черезъ слова: Б҃гъ есть справедливымъ? От. Розумѣю, же Б҃гъ за доброе надгараждаеть, а за злоє кареть. [sic!] [...] В. Що розумѣешь черезъ слова: Б҃гъ есть милосерднымъ? От. Розумѣю, же намъ грѣхи отпущаеть, естѣлися ихъ правдиве зпокутуємо. [kirchenslavisches Bibelzitat] В. Що розумѣешь черезъ слова: Б҃гъ есть вѣчнымъ? От. Розумѣю, же Б҃гъ есть отъ вѣка и на вѣки будетъ, а ни початку, а ни конца не маеть [...] (Nauka 1815: 20; 21)

В. Масмо три Б҃ги, чи единого? От. Не ма три Б҃ги, и не могутъ быти, еденъ есть Б҃гъ во трохъ особахъ. [...] В. Для чого ти три особы суть тилко еденъ Б҃гъ? [...] От. Бо всѣ трн особы мають одну натуру Бжїю [...]. В. Которая зъ тихъ особъ есть старшая, албо мудрѣйшая, албо меншая? От. Жадна не есть а ни старша, а ни мудрѣша, а ни менша, всѣ собѣ суть равныи. [...] В. Чи и мы естесмы сн҃ами Божїими? От. Такъ есть, и мы естесмы сынами Бжїими [...]. В. Для чого Іисъ Хр҃тосъ Г҃с дь нашъ называется? От. [...] бо яко Б҃гъ правдивый маеть всаку власть надъ нами. [...] О Надеждѣ, О Естествѣ надежди. Вопросъ: Що есть надѣя? [...] В. Що належить чинити, абы надгороди [Endung unsicher, Exemplar schadhaft] въ небѣ доступити? От. Належится грѣху варовати, приказанія [Endung unsicher, Exemplar schadhaft] Бозкіи во всемъ заховати, а жели со-

грѣшимо, правдиву покуту отпавити. Хвалите отроцы Гдѣа, хвалите имя Гдѣне. Буди имя Гдѣне благословенно отъ нынѣ и до вѣка. Конецъ (Наука 1815: 23; 32; 48; 166).

Der Katechismus in der Fassung von 1815 (vgl. genauer Moser 2002b) ist also, wie man sieht, noch nicht wesentlich stärker an der Volkssprache orientiert als die „Малая Кныжица“, steht aber auch dem Kirchenslavischen nicht näher. Die Reflexe von *e* und *o* in den neuen geschlossenen Silben werden nicht gekennzeichnet, die ukrainische Entwicklung von *u* und *v* sowie dem positionell bedingten *l* > *v* wird nicht zum Ausdruck gebracht, Fälle der phonetischen Schreibung wie *здушы* mit *ы* für älteres *и*, *ричь* mit *i* < *e* oder *o* *вѣри* mit *i* < *ě* treten nur sporadisch als „Fehler“ auf. Wie in der „Малая Кныжица“ wird jedoch statt *съ* und *изъ* nicht-etymologisches *зъ*, im Präfix *з-* oder *зы-* geschrieben, vgl. *здушы*, *зъ цѣлого сердца*, *зпокутумо*, *зышоль* (nur in kirchenslavischen Lexemen tritt *со-* auf: *согрѣшимо*) – wenn die Schreibung vom Polnischen gestützt ist, dann auch *с-*, vgl. *сповѣдатися*. Neben Volllautformen wie *надгорожаєть* stehen kirchenslavische Metatheseformen wie *власть*, *преслати*, *во кратцѣ*, *о праздницѣ*, *предѣ*, *чрезѣ* (zu *пре-* und *предѣ* vgl. freilich auch polnisches *prze-*, *przed*, das zur Vorlage vieler westukrainischer Dialekte wurde). Die Anlautmetathese ist volkssprachlich in *розумѣшь*, *Розумѣю* sowie *ровныи*. Anders als in der „Малая Кныжица“ finden sich nun durchaus häufig die volkssprachlichen Ø-Reflexe aus schwachen Jerlauten vor *j*, vgl. *створеня*, *приказаню*, *приказань*, *весѣля*, daneben steht freilich auch manchmal der kirchenslavische Reflex *i*: *подобіє* (a. a. O.), *судія*, *сія*, *воплощенія*, *Бжїими*. Es koexistieren die volkssprachliche, vom Polnischen gestützte Form *створиль* und die Form *сотвориль* mit *o* < *ъ* nach den Traditionen des „Zweiten kirchenslavischen Einflusses“, das auch in *во кратцѣ*, *вопрось*, *согрѣшимо*, *воскресенію* u. a. begegnet, nicht aber im Polonismus *взывати* (im Dekalog). Der ukrainische Reflex *o* < *e* wird häufig in Fällen wie *чого*, *зышоль*, *родичовѣ*, *чужоложѣ* (im Dekalog) notiert, während in *нашего*, *человѣкомѣ*, *жены* (im Dekalog) traditionell *e* geschrieben wird. Die kirchenslavischen Reflexe *щ*, *жд* < **tj*, **dj* treten vor allem in genuin kirchenslavischen Lexemen auf (*воплощенія*, *надежда*), mitunter aber auch in Wörtern mit volkssprachlichen Entsprechungen wie *хочеть*, *между* und dem in lexikalischer Hinsicht eigentlich ukrainisch-volkssprachlichen *надгаражаєть*, neben dem jedoch auch *надгорожаєть* mit echt-ostslavischem *ж* (neben *дж*) steht. Anlautendes **jъ* entfällt meist wie in der Volkssprache, vgl. *збавленія*, *сповѣдатися* und die ganz volkssprachlichen Formen *маємо*, *мають*. Partizipien des Präteritums Passiv werden unabhängig von ihrer syntaktischen Position nach den kirchensla-

vischen Traditionen mit *-ни-* geschrieben, vgl.: *зложенный, присвоєнни*. Bemerkenswert ist die Form *просвятой*, die offensichtlich polnisches *przeświętej* (kirchenslavisch *прѣсвятыя*) nicht korrekt wiedergibt.

In der Morphologie bemerkt man die volkssprachlichen *ŷ*-Stammendungen im Genitiv der Maskulina (*для грѣху, початку, грѣху (варовати)*), aber: *Въ дни поста; отъ вѣки и на вѣки*) sowie im Lokativ der Neutra (*по [...] воскресенію, въ [...] приказаню*), außerdem die markiert volkssprachliche Endung *-овъ* [ŷŷ] bzw. *-евъ* [ʹŷŷ] ([ʹŷŷ]) im Genitiv Plural weicher Maskulina (*Родичовъ, Родителевъ*) sowie die volkssprachliche (und gleichzeitig als *[-ем]* alte) Endung *-емъ*, westukrainisch [ʹом] im Dativ Plural weicher Maskulina und Neutra (*людемъ*). Besondere Beachtung verdient – auch im Vergleich zur „Малая Кнѣжница“ – der westukrainische Instrumental femininer Substantiva und Adjektiva auf *-овъ* in *подъ утратовъ, зъ бшевъ людсковъ*, der neben traditionellem *-ою* in *справою* steht. Genitivformen wie *крове* und *церкве* (in den Kirchengeboten, wie in Bukvar' 1790; daneben *любви*) sind nicht nur altertümlich, sondern auch in einigen westukrainischen Dialekten bezeugt. Etwas häufiger als in der „Малая Кнѣжница“ stößt man auf volkssprachliche apokopierte Adjektiva im Nominativ und Akkusativ Singular Femininum (*душа людска єсть несмертелна, така ричь; всяку власть; старшину дховну и свѣтску*), neben ihnen stehen jedoch auch hier recht häufig nicht apokopierte Formen (vgl. *наука первая* neben *наука втора* oder das Nebeneinander in *вторая особа Бозка*). Nicht-apokopierte Formen finden sich im Neutrum Singular (*Бозкоє, доброе, злоє*), ebenso im Plural, wo mitunter *-ья* für das Femininum begegnet (*Особы Бозкѣя, Службы Бжѣя*), einmal *иньи* (im Dekalog) für das Maskulinum, einmal *ровныи* für das Femininum, insgesamt aber eine Tendenz zum genusneutralen *-їи* besteht: *тїи три особы, neben дни урочистїи, Посты [...] постановленїи* und *Якїи суть створєня, тїи приказаня Бжкїи*). Im Prädikat finden sich Kurzformen von Partizipien auf *-(н)но* bzw. *-(н)ни*: *Що єсть наказано?; мы єстєсмь [...] присвоєнни*). Die Adjektivendung im Genitiv Singular Maskulinum und Neutrum lautet überwiegend kirchenslavisch *-аго*, mitunter aber auch *-ого*, vgl.: *Маємо три Бжї, чи єдиноґо vs. чєтыредєсєтєґо днє; котораґо видѣти нєможнє*. Im Femininum steht volkssprachliches *-ой* neben kirchenslavischem *-ья*: *якоґ рѣчи; котороґой нє видимо, якоґ ты вѣры; зъ ласки Бжѣой / єя нє видимо; вѣры православноґя Каволїчєскѣя, отъ цркѣвє стѣя, вѣры нашєя* oder im Dekalog *жадной рєчи vs. отъ землї Єґвпєтскѣя* (die Kurzformendung in *крове Гсдни* aus den Kirchengeboten beruht auf der kirchenslavischen Tradition). Genuin kirchenslavisch ist ferner die Schreibung *-ни-* bei den Partizipien des Präteritums Passiv wie *крещєнный*, während sich etwa die For-

men des Demonstrativpronomens *мой, мое* (neben *то*) sowie der Dativ des Reflexivpronomens *собѣ* als markiert volkssprachlich verbuchen lassen. In *ѣчимъ* (hier zweimal) wiederum ist zwar nicht eindeutig feststellbar, ob dieses als ukrainisches *и ѣим* (< *ѣим*) oder als *и ѣум* (< *ѣим*, vgl. polnisches *w czym*) gewertet werden soll, die zweite Lösung ist jedoch wahrscheinlicher. Wie in der „Малая Книжица“ stößt man auch hier auf die westukrainische Entlehnung aus dem Polnischen *едень* (Akkusativ Feminum Singular *едну*), volkssprachlich sind außerdem die obliquen Kasus der Numeralia *во троохъ, во двоохъ*.

Ziemlich konsequent wird wie in der „Малая Книжица“ im Präsens der dritten Person Singular der Verben mit dem Themavokal *e* das traditionelle *-тъ* geschrieben (*масть, Называется; наказуетъ, вѣруеть*), daneben fällt freilich die volkssprachliche, gekürzte Form *не ма* (standardukrainisch *нема*, vgl. polnisch *niema*) auf. Die Verben enden in der ersten Person Plural volkssprachlich auf *-мо* (*видимо, знаємо, мыслимо, можемо*), nur im lexikalischen Kirchenslavismus *воздаемъ* begegnet hier *-мъ*. Selbst im Dekalog finden sich die volkssprachlichen Personalendungen im Konditional in *абысь [...]* *святить, абысь [...]* *жить*, während in *що мы вѣрити повинны* die Personalform durchaus im Einklang mit den Regeln verschiedener westukrainischer Dialekte fehlt, da auch hier die Subjektposition vom Personalpronomen explizit besetzt wird. Volkssprachlich sind ferner die Imperativformen *Мов(же), Дай*; statt *не буди* wie etwa noch im Bukvar' 1819 steht nun im Dekalog gekürztes *не будь*. Auffällig sind die polnischen Präsensformen der Kopula *естесмы, естемъ*, neben denen hier nur im Dekalog kirchenslavisches *есмы* auftritt. In der dritten Person lautet die Kopula traditionell *естъ, суть*. Die dritte Person Plural *могутъ* (statt *можуть* wie in den meisten ukrainischen Dialekten) und die Form *быти* (statt *бути* wie in den meisten ukrainischen Dialekten) sind in dieser Form zahlreichen westukrainischen Mundarten zueigen, also unmarkiert. Das Prädikativum wird als *можно*, nicht *можна* notiert.

Die Lexik ist ziemlich heterogen. Kirchenslavisches steht neben volkssprachlichem und genuin polnischem Material. Kirchenslavisch sind die Eingangs- und die Schlussformel (*Во имя [...] / Хвалите [...] отъ нынѣ и до вѣка*), markiert kirchenslavische Elemente im sprachlich gemischten Dekalog sind *азъ, гсѣдь, изведый, тя* (vgl. jedoch die gleichlautende volkssprachliche Form), *изъ, работы, тебѣ, божи, кромѣ, имене* (in manchen westukrainischen Dialekten freilich auch in dieser Form gebräuchlich); ganz kirchenslavisch sind das erste und das zweite Gebot der Liebe formuliert. Andere kirchenslavische Lexeme aus den zitierten Abschnitten sind: *вопрось* und *сотворить, созрѣши-мо* (mit vokalisiertem *o* im Präfix nach den Traditionen des Zweiten kirchensla-

vischen Einflusses), *отвѣтъ*, *отверженнымъ*, *Родителевъ* (mit Ausnahme der Endung, neben *родичовъ*), *заповѣдь* (neben *приказане*), *во кратцѣ* und *о праздницѣ* (mit kirchenslavischer Metathese und Zweiter Palatalisation dort, wo insbesondere im Westukrainischen die Endung -у ohne vorhergehende Palatalisation üblicher wäre), *О Исповѣданїи*, *за его изволенїемъ* (mit *из-*), *Причащатися*, *О естествѣ*, *О Надеждѣ* und *О Естествѣ надежди* (mit *жд < *dj*, daneben *надѣя*). Im Ukrainischen veraltet ist das im Kirchenslavischen übliche Numerales *второе*. Unter den Funktionswörtern fallen (*Бѣга*) *ради*, *только* (neben *тільки*), *между*, *чрезъ* sowie altertümliches *или* statt *або* auf.

Die volkssprachlichen und genuin polnischen Elemente überwiegen jedoch klar, vgl.: *найзнакомитїи*, *створеня*, *збавленїя*, *обѣцалъ* (mit polnischem *с < *tj*), *откупителя*, *Мессїя*, *повинень*, *каждый*, *справедливый*, *особы* *Божїя*, *сталася*, *людска*, *несмертелна*, *ласка*, *конечне*, *якъ*, *милость*, *оказати*, *захованїемъ*, *мають*, *натуру*, *кохати*, *шановати*, *слухати*, *наказуєть*, *приказаня*, *дни урочистїи*, *власнымъ* *Парохомъ*, *отправити*, *заховуєть*, *ознаимиль*, *приказуєть*, *прикладъ*, *брѣдится*, (*грѣхи*) *отпущаєть*, *правдиве* (Adverb), *початку* (Genitiv), *Мовже*, *надѣя* (neben *надѣжда*), *належитъ*, *надгороди*, *доступити*, *варовати*, *заховати*, *правдиву*, *покуту*. Selbst im Dekalog findet man solche nicht-kirchenslavischen Elemente wie *взывати*, *надаремно*, *памятай*, *забывай*, *чужоложь*, *свѣдомъ* *фалишивымъ*, *пожадай*, *речи* 'Sache (Genitiv Singular)'. Auch die Funktionswörter sind überwiegend volkssprachlich bzw. genuin polnisch: *якїи*, *якъ*, *що*, *же*, *бо* (in Initialposition), *который*, *чи*, *але*, *для чого*; *для того*, *же*; *єстьли*, *єжели*, *тільки* (ukrainisch-dialektal *til'ko* oder – wahrscheinlicher – nach polnischem *tylko*), *такъ* (nicht *тако*). Sogar im Dekalog begegnen *абы*, *анѣ* (*а ни ... а ни*) sowie *жадной*.

In der Syntax fallen u. a. der spezifisch ukrainische Gebrauch von *до* + Genitiv in *ласка* *Бозка* *конечне* *до* *збавленїя* *потребна* sowie der nicht-kirchenslavische prädikative Instrumental mit der Präsenskopula in *Бѣгъ* *єсть* *стїмъ/справедливимъ/милосерднымъ/вѣчнымъ* auf.

In der Tat ist also der Abstand zum Kirchenslavischen im Katechismus Ivan Mohyl'nyc'kyjs beträchtlich, was ebenso für seinen „Катихисмъ для найменьшихъ дѣтей“ gilt, der 1818 mit einer Auflage von 600 Stück gedruckt (Studyns'kyj 1920: 384) und danach mehrmals neu aufgelegt wurde. In den Erstauflagen standen Mohyl'nyc'kyjs Katechismen jedoch zunächst der Volkssprache auch noch nicht wesentlich näher als ältere Werke wie die „Малая Кнѣжца“, sondern zeigten eine Sprache, die am ehesten als eine späte Variante der „Prosta mova“ aufzufassen ist.

Spätere Auflagen von Mohyl'nyč'kyjs Fibel wurden allerdings im Sinne einer Annäherung an die Volkssprache redaktionell bearbeitet, was nun am Beispiel der „Наука христіанская“ in der Fassung von 1833 (Nauka 1833) aufgezeigt werden soll. Dass Änderungen im Sinne einer Annäherung an die Volkssprache Eingang in den Text gefunden haben, wird gleich am Beginn dieser Neubearbeitung signalisiert, da ihr eine „Увага до вымовы Буквъ“ vorangestellt wird, die da lautet: „Ѡ вымавляеся такъ якъ нѣмецкое ѱ, а [якъ] а, ѣ [якъ] ю“ (Nauka 1833: o. S.). Bemerkenswert gegenüber Nauka 1815 sind nun in der Tat nicht nur die häufige, wenn auch nicht ganz konsequente Notation des Reflexes aus *o* in neuen geschlossenen Silben wie in *Богѡвъ* (10), *рѡвнѣ* (10), *ѡтъ* (z. B. 10), *ѡтъвѣка* (10), *ѡткупитель* (23), *ѡнь* (23), die Notation des westukrainischen *o < e* nach palatalisierten Alveolaren in *всѣ* (z. B. 6) sowie die freilich recht wenig konsequente Notation des westukrainischen dialektalen *ā < a* nach Zischlauten in *пожѡдай*, *жѡдной* etc. (Nauka 1833: 85–86), sondern auch: die nun häufigere Schreibung von *o* statt *e* nach historisch weichen Konsonanten wie in *чому* (8, 10, 23), *въ чомъ* (6, statt *въ чимъ* in Nauka 1815), *Зъ чо-го*, *Зъ ничого* (12) neben freilich weiterhin nicht nur sporadischem *e* wie in *человѣкъ* (1), echt-ukrainisches *ж < *dj* in Fällen wie *межи* (8) statt *между* in Nauka 1815 sowie *ч < *tj* bei den aktiven Präsenspartizipien wie *вызнаючѣй*, *жѣлючѣй* (1) und Adverbialpartizipien wie *мовячи* (11). Statt *О вѣри* findet man nun zwar im etymologischen Sinn „korrigiertes“ *О вѣрѣ* (1), statt *ричь рѣчь* (8), statt *тылко* begegnet nun ferner das eindeutig nach dem Polnischen gestaltete *тылко* (10), statt *во трохъ особахъ* das an die Volkssprache angenäherte *въ трохъ особахъ* (10). Weiterhin werden zwar die Passivpartizipien mit *-нн-* geschrieben, vgl. *крещенный*, Langformen im Nominativ und Akkusativ Singular werden jedoch seltener gebraucht, es heißt fast konsequent: *часть перва*, *наука перва*, *правдиву Апостолску вѣру* (Nauka 1833: 1) und nur noch sporadisch *Церковь святая мати наша* (6), *якую рѣчь* (8). Konsequent ist der Gebrauch der Adjektivendung *-ого* für den Genitiv Singular Maskulinum und Neutrum (*которого*, *едного*), fast konsequent jener von *-ой* für den Genitiv Singular Femininum (*которой*, *правой*) – nur in *православныя Каѡолическѣя вѣры* (1) erscheint die alte kirchenslavische Endung, während es jetzt auch *не видимо ей* statt *ея не видимо* heißt. Im Nominativ Plural der Adjektive steht *-ыел/-ѣ* im Femininum und Neutrum (*тыс*, *божѣ*, *першѣ*), *-ыл/-ѣ* im Maskulinum (*приспосо-блены*) – so findet man nun auch *тыс три особы* (10) an der Stelle von *тѣ три особы* (23) sowie *Жадна не естъ анѣ старша, анѣ мудрѣйша, анѣ менша, но всѣ три суть собѣ рѡвнѣ* (10) für *Жадна не естъ а ни старша, а ни мудрѣша, а ни менша, всѣ собѣ суть ровныи* (23). Das Demonstrativpronon-

men *той* tritt im Nominativ Singular Neutrum nicht mehr als *тоє*, sondern entweder in der kurzen Form als *то* in der spezifisch westukrainischen reduplizierten Form auf, vgl. *того исповѣданіє вѣры* (6). Andere volkssprachliche Elemente aus Nauka 1815 werden beibehalten – so etwa auch das Numerale '12' in der Form *Дванайцять* (Nauka 1833: 7). Eine sehr wesentliche Annäherung an die Volkssprache besteht darin, dass nun in der dritten Person Singular der Verben mit dem Präsensstema *e* konsequent *-ть* fehlt: *може* (10), *вѣрує* (1), *має* (23), *научає* (6) etc., und zwar auch bei den Reflexiva: *зовеся* (23), *називаєся* (23) etc. Die polnische Kopula wird dagegen ersetzt durch die kirchenslavische: Es heißt nun: *Я єсмь православный Христіанинъ православныя Каволическїя вѣры* (1), *Чи и мы єсмы сынове Божїи?* (23) statt *єстемь, єстєсмы*. In der Antwort auf die zuletzt angeführte Frage findet sich allerdings außerdem die volkssprachlich westukrainische Form der Kopula: *Такъ єсть, и мысмы сынове Божїи, и за такихъ ласкою Божїєю приспособленыи* (23), die nun wegen des fehlenden Personalpronomens auch mit dem Prädikativum in *щосмо* [...] *повинны* (6) auftritt, wo sie in Nauka 1815 infolge des Gebrauchs von *мы* in der Subjektposition gefehlt hatte. Statt kirchenslavischem *єдиногo* (Nauka 1815: 23) begegnet nun westukrainisches *єдногo* (nach polnischem *jednego*) in *Маємо ли и визнаємо три Бѣи, або єдногo* (10).

Zahlreiche lexikalische Kirchenslavismen wie *вопрось, отвѣтъ, о естествѣ* (1), *О Исповѣданїи* (6), *различаються* (10), *власть* (23) u. a. bleiben zwar bestehen. In anderen Fällen werden jedoch Kirchenslavismen mit integrierten genuinen Polonismen glossiert, vgl. *Чому Іисъ Христось Господь, то єсть Панъ нашъ?* (23) für *Для чого Іисъ Хрстось Гс̄дь нашъ називаєтся?* (Nauka 1815: 32), vgl. auch *Чому Іисъ Хрстось Спаситель, ѡткупитель нашъ називаєся? От. Бо спасль, то єсть, выбавиль насъ ѡт вины грѣховой и вѣчной за грѣхъ погибели* (23). Andernorts werden freilich auch Polonismen aus Nauka 1815 substituiert, vgl. *объявить* statt *ознаимить* in *Я всё то вѣрую що Бѣъ объявить* (6) statt *Я тоє все вѣрую, що Бѣъ ознаимить* (Nauka 1815: 8).

Weiterhin sind die Funktionswörter vorwiegend volkssprachlich, es heißt z. B. *що* (1), *якой* (1), *чи* (23). Spezifisch ukrainisches *кождый* (1) steht nun außerdem an der Stelle von *каждый*, *можно* (8) an der Stelle von *можно, або* (6, 10) an der Stelle von *или*, spezifisch ukrainisches *чому* (8, 10, 23), auch mit der Partikel *то* als *чому то* (10), an der Stelle von *для чого*. Es treten das spezifisch ukrainische *коли* und das integrierte, genuin polnische *єднакъ* auf in *для того єднакъ коли мыслимо знаємо же єсть* (8) statt *а для того, же мыслимо, знаємо, же єсть*. Ukrainisches, genuin polnisches *подлугъ* findet sich in

кождый человек правдиву Апостолску Каволическу вѣру визнаючій и подлугъ ней жѣючій (1) statt той хрїстїаникъ, который вѣру и науку Хрѣстову захоуєтъ (Nauka 1815: 15). Das spezifisch ukrainische Indefinitpronomen щось begegnet in Сотворити єсть то, щось зъ ничего учинити (12) für Сотворити, єсть то рѣчь яковую зъ ничего выпровадити, wie es im Katy-chysm malyj (1833: 3) formuliert worden war. Die Fragepartikel ли wird eingesetzt in Маємо ли и визнаємо три Бѣи, або єдного? (10) für Маємо три Бѣи, чи єдного? (Nauka 1815: 23). Andere redaktionelle Maßnahmen in der Syntax sind: Aus Бо єсть чистый духъ (Nauka 1815: 20) wird Бо єсть чистымъ духомъ (8) mit nicht-kirchenslavischem prädikativen Instrumental bei der Präsenskopula, während an einer anderen Stelle das „allzu polnische“ и мы єстємы сынами Бжѣими (1815, 32) durch и мысмо сынове Божїи (23) ersetzt wird. Statt Не ма три Бѣи (1815, 23) wird nun schließlich mit dem hier einzig korrekten Genitivus negationis Не ма трохъ Богѣвъ (10) formuliert.

Auch der Dekalog (Nauka 1833: 85–86) wird im Verhältnis zur Nauka 1815 redigiert und dabei der Volkssprache angenähert. Die Veränderungen sind im Einzelnen: бози иньи > боги иннїи, надаремно > надаремнѣ, (день) недѣлный > святой, ближнему > ближнѣму, пожадай > пождай, ближняго > ближнѣго. Не пожадай анѣ жадной речи ближняго твоего. > Не пождай жадной рѣчи ближнѣго твоего.

Waren die Katechismen schon im 18. Jahrhundert jene Textsorte gewesen, in der in der „Prosta mova“ zahlreiche spezifisch ukrainische sprachliche Elemente über Generationen hinweg tradiert wurden, so wurde vor allem in den Bearbeitungen von Mohyl'nyč'kyjs Texten aus den dreißiger Jahren eine bemerkenswerte weitere Annäherung an die Volkssprache vollzogen. Die galizischen Ukrainer konnten so umso mehr den Eindruck gewinnen, dass ihnen die Glaubensinhalte der griechisch-katholischen Kirche in diesen Katechismen tatsächlich in der nur ihnen zueigenen ruthenischen Sprache vermittelt wurde, auch wenn die eigentliche sprachliche Grundlage dieser Werke weiterhin deutlich den „Prosta mova“-Traditionen verpflichtet blieb. Wohl nicht zuletzt aufgrund der Anpassungen an die Volkssprache, die in den dreißiger Jahren erfolgten, konnte Mohyl'nyč'kyjs Katechismus schließlich noch lange Jahre über 1849 hinaus im ruthenischen Schulunterricht in Verwendung bleiben.

Erst in den Jahren 1869 und 1873 erschienen dann zwei Auflagen eines neuen Katechismus, der nicht unmittelbar an Mohyl'nyč'kyjs Traditionen anknüpfte. Der vom Lemberger Metropolitanordinariat auf dem Verso des Titelblatts ausdrücklich empfohlene „Катихизмъ [2. Aufl.: Катихизмъ] хрїстїанско-католической вѣры, составленный зъ наилучшихъ катихизмовъ [2. Aufl.:

кати́хизмовъ]“ wurde von Ivan Hušalevyč erstellt, der in dieser Phase seines Schaffens bereits ein überzeugter und überaus aktiver Russophiler war. Keineswegs war also dieses Werk in der ruthenischen Volkssprache, „на народно-рускомъ языкѣ“ verfasst, wie es Mychajlo Malynovs'kyj in seinem Vermerk auf der Rückseite des Titelblatts, ganz offenkundig bewusst irreführend, notierte (Katychysm 1869). Denn was man in der Tat vorfindet, ist vielmehr ein mit einigen wenigen ruthenisierenden Merkmalen versehenes Russisch, „Russoruthenisch“ (Moser 2002), vgl.: „В. Где находится правдивое и неповрежденное (непопсованное) св. писаніе? О. Оно находится лише въ католической церквѣ, котора получила изъ рукъ апостоловъ и ихъ учениковъ поодинокіи книги, собрала ихъ въ одну книгу, и тотъ сборникъ всегда неповрежденно сохранила за помочю св. Духа“ (Katychysm 1869: 5), in dem lediglich die erklärende Klammerglosse *непопсованное, лише* (statt russischem *лишь*), *церквѣ* statt russischem *церкви*, *котора* statt russischem *которая*, *поодинокіи* statt *единичныя* sowie *за помочю* statt *съ помощью* als ruthenisierende Elemente auftreten.

Auch dieser Katechismus aus der Feder Ivan Hušalevyčs kann als Beweis dafür angesehen werden, dass trotz des eingangs angeführten Aufrufs von Spyrydon Lytvynovyč, der 1858 verfasst und 1859 gedruckt wurde, das sprachliche Russophilentum im Lemberger Metropolitanamt zu dieser Zeit weiterhin sehr lebendig war. Andererseits aber darf nicht übersehen werden, dass im selben Jahr Kyrylo Selec'kyjs Katechismus „Катехизисъ для дѣтей грекокатолицького обряду“ (Katechyzys 1869) erschien, der in der so verdienstreichen Gesellschaft der galizischen Volkstümmler „Просвѣта“ („Просвіта“) bezeichnenderweise auf Kosten des Autors, also ohne finanzielle Unterstützung der griechisch-katholischen Hierarchie, erschien, dem aber immerhin ausdrückliche Empfehlungen kirchlicher Würdenträger vorangestellt wurden, die freilich – wiederum bezeichnenderweise – nicht aus Lemberg, sondern aus Przemyśl stammten. Im Werk Selec'kyjs, der als der erste ukrainische Salesianer bekannt ist, finden sich zwar die Grundgebete wie das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser, der Engelsgruß und die Bitte um die Vergebung der Sünden in kirchenslavischer Sprache. Alles andere aber ist so konsequent wie bis dahin noch nie in der Volkssprache verfasst, vgl.:

Що значить вѣрити? Вѣрити значить, мати шось за правду для того, що Богъ такъ сказавъ. У що повинень христіянинъ передъ всѣмъ вѣрити? Христіянинъ повинень вѣрити передъ всѣмъ въ шість правдъ (Katechyzys 1869: 11).

Wenig später, im Jahre 1874, wurde dann unter dem Lemberger Metropolitan Josyf Sembratovyč der ebenfalls ganz volkssprachliche „Малый катихисмъ о христiянско-католицкѡй вѣрѣ“ bereits im Lemberger Stauropogianum veröffentlicht (Katychysm 1874), zu dem der griechisch-katholische Priester und Religionslehrer am Realgymnasium von Drohobyč Oleksij Torons'kyj im Jahre 1884 auch einen interessanten methodischen Leitfaden veröffentlichte (Torons'kyj 1884). Damit hatte schließlich die eigentlich volkssprachliche Gestaltung der Katechismen für die griechischen Katholiken in Galizien endgültig und nachhaltig obsiegt.

2.3.1. Biblische Lesestücke in den Lesebüchern für den Religionsunterricht. Obwohl in dem hier schwerpunktmäßig untersuchten Zeitraum noch keine vollständigen oder auch nur umfangreichen Übersetzungen der Heiligen Schrift in das Ukrainische gedruckt wurden, ist das Thema der nicht-kirchenslavischen Gestaltung von biblischen Texten in unserem Zusammenhang naturgemäß von erheblichem Interesse. Abgesehen von Übersetzungen einiger Bibelfragmente sowie der unvollständigen Evangelienübersetzung Markijan Šaškevyč sind in diesem Zusammenhang auch jene Lesestücke in den weiterführenden Lesebüchern für die galizischen Ukrainer wichtig, die Bearbeitungen von biblischen Texten darstellen.

Anfangs wurden solche Texte noch klar auf eine kirchenslavische Grundlage gestellt. So lautet etwa die Schöpfungsgeschichte in der Version der „Библiйна Гисторiя Ветхого Заветѣ“ aus dem Jahre 1844 – das ist die erste Übersetzung von österreichischen Lesebüchern dieses Typs für die galizischen Ukrainer, die von Mychajlo Malynovs'kyj, einem der wichtigsten Vertreter der Altruthenen und späteren Russophilen aus dem Metropolitankonsistorium in Lemberg stammt – wie folgt:

Вначалѣ сотворилъ Бгъ небо и землю. Земля же была еще пуста и неустроена, все было тмою окрите и все разомъ смѣшано. Тогда сотворилъ Бгъ свѣтъ; потомъ прекрасный синiй сводъ неба, который называется твердь небесна; и наказаль водѣ отдѣлится ѿ земли, а земли выдавати траву, зелiя и дерева овоцовой. Якъ то ся все стало, явилися на сго розказъ сонце и мѣсяць и звѣзды искроблищащiся на небѣ. Розказаль потомъ Бгъ водѣ и земли произвести всякаго рода звѣры. И такъ ся стало (Vyblijna Hystorija 1844/1: 1–2).

Dieses Fragment zeigt zwar durchaus solche ukrainischen Formen wie etwa *окрите* mit *и* für *ы* und der ukrainischen Endung für den Neutrum Plural *-е*, ferner *овцовой*, *якъ*, *mobiles ся* wie hier in *ся [...]* *стало*, *розказъ*, die phoneti-

sche Schreibung *сонце* oder das Präteritum *розказаль* ohne Kopula (im Unterschied zum Kirchenslawischen, nicht zum Russischen). Doch schon dieser kurze Ausschnitt veranschaulicht, dass die harsche Kritik, die der galizische Erneuerer Josyf Levyc'kyj an diesem Werk übte, nicht unbegründet ist:

Mit einem Worte, dieses Büchelchen liefert uns ein Muster der babilonischen Vermischung moskowitzischer, polnischer, kirchen-slawischer und kleinrussischer Sprachelemente, und einen Beweis, dass der Herr Uebersetzer noch lange Zeit braucht, um den Geist der gallizisch-russischen Mundart zu ergründen, um für das Landvolk ein nützliches Unterrichtsbüchlein liefern zu können (Levyc'kyj 1844b: 226).

Ein weiteres Lesebuch, die „Книжка до читанія“ von 1848, zeigt im entsprechenden Abschnitt keineswegs etwa mehr Reminiszenzen an das Ukrainische – unter denen hier die Formen *що, якъ, заразъ, коли* oder das Präteritum ohne Kopula zu nennen wären –, stattdessen verwendet der Verfasser gerne und sehr häufig solche Archaismen wie die Konjunktion *егда* oder die Aoristform *быша*:

Въ началѣ, такъ повѣствуєть ꙗшенное писаніє ничего небыло, ино єдинъ Бгъ. Предъ лѣтъ не весьма шесть тысячъ, восхотѣлъ Бгъ да будетъ небо и земля и они быша. Єгда шо Богъ прикажесть то совершїтся, а коли шо восхоцетъ то существоєть. Но земля небыла такова заразъ якъ єсть теперъ; окружила ю тма и вода, и была невидима и неустроєна Богъ восхотѣлъ да будетъ свѣтъ, и бысть свѣтъ. Сїє сталося перваго дня [...] (Кпызка до ѣтанїя 1848: 17).

Erst in den Jahren 1850 und 1853 erschien posthum in zwei Auflagen Markijan Šaškevyčs „Читанка для дѣточокъ въ народныхъ училиахъ рускихъ“, die der Initiator der „Ruthenischen Triade“ („Руська трийця“) und prominenteste Protagonist der sprachlichen Erneuerung in Galizien vor 1849 bereits im Jahre 1836 der Zensur vorgelegt hatte. Aus unbekanntem Gründen, wahrscheinlich aber gerade wegen seiner vermeintlich allzu volkssprachlichen Gestaltung, wurde die Druckerlaubnis für dieses Manuskript nicht erteilt (Voznjak 1912: 288). Dass dieses Werk seiner Zeit sprachlich in der Tat voraus war, und zwar auch in den in ihm enthaltenen biblischen Erzählungen („Повѣсти изъ Святыхъ Книгъ“), zeigt das Lesestück über die Erschaffung der Welt, und zwar vor allem in seiner ursprünglichen Fassung aus Šaškevyčs Handschrift:

Зразу небуло ничого, лише тма непрогорнима, лишь мраки и бездни, самъ ино Господь буть, бо Господь Бог николи ни наставъ и николи не минєся, Господь Богъ безначальный и безконечный, словомъ, вѣчный. Тот Господь Богъ схотѣвъ, щобъ ся всьо такъ стало, якъ теперъ видимо, и стало-ся. Богъ неупотребляєть до основаня свѣта ани

оудя, ани начнннн, ани нѣчого, з чоґобъ зроби́ти, лиш сотвори́вь т(е)є, сказа́вь: „най бу-де“, и було. – [...] Земля въ начатку была невидима и непрестросна. – Въ шѣсть день Господь Богъ всьо вчинивъ (Voznjak 1912: 182).

Man stößt hier durchaus auf einzelne Kirchenslavismen wie etwa – abgesehen von *Господь* – die Metatheseform *мраки*, das Adjektiv *безначалный*, das Verb *употреблявь*, den spezifisch ukrainisch-kirchenslavischen, hier phonetisch geschriebenen Reflex *y < i* aus dem schwachen Jer vor *j* im lexikalischen Kirchenslavismus *основанья*, die Wortform *сотвори́вь* mit *co-* nach den Traditionen des Zweiten kirchenslavischen Einflusses oder das Adjektiv *невидима*. Doch alle anderen Formen führen vor Augen, in wie hohem Maße dieser Text ukrainisch-volkssprachlich ausgerichtet ist, und zwar insbesondere, wenn man diese Sprache mit letztlich allen bisher besprochenen Quellen vergleicht.

Überprüfen wir nun, welche Veränderungen der handschriftliche Text von 1836 bis zu seiner zweiten gedruckten Fassung von 1853 erfahren hat, so finden wir (nach *Їтанка* 1853: 17): *зъ начатку* statt *зразу*, *не было* statt *небуло*, *лишь* statt *лише*, *тьма* statt *тма*, *бездны* statt *бездни*, *быль* statt *бувь*, *насталъ* statt *наставъ*, *тотъ* statt *тот*, *схотѣлъ* statt *схотѣвъ*, *щобы ся* statt *щоб ся*, *все* statt *всьо*, *теперь* statt *тепер*, *видимъ* statt *видимо*, *употребляль* statt *употреблявь*, *до основанія* statt *до основанья*, *орудія* statt *орудя*, *ничого* statt *нѣчого*, *изъ чоґо бы* statt *з чоґобъ*, *лишь* statt *лиш*, *сотворилъ* statt *сотвори́вь*, *тоє* stat *т(е)є*, *сказавши* statt *сказа́вь*, *было* statt *було*, *въ начатку* statt *зъ начатку*, *была* statt *була*, *темна* statt *невидима*, *непрестросна* statt *непрестросна*, *въ шести дняхъ* statt *въ шѣсть день*, *все* statt *всьо*, *сотворилъ* statt *вчинивъ*. Es war Jakiv Holovac'kyj, der ehemalige Weggefährte Šaškevyčs und nunmehrige Professor für ruthenische Sprache und Literatur an der Universität Lemberg, der sich um die Publikation dieses Lesebuchs kümmerte. Holovac'kyj aber stand um 1853 am Beginn seiner russophilen Periode, und man erkennt unschwer, wie er sich bemühte, eine konservativere Orthographie des Texts herzustellen sowie einige besonders markante volkssprachliche Merkmale des Manuskripts zu beseitigen. Holovac'kyj bleibt das Verdienst, Šaškevyčs Lesebuch verbreitet zu haben, ohne seinen Einsatz wäre die „Читанка“ wohl kaum gedruckt worden. Auch wenn Holovac'kyjs Änderungen schwerlich als eine Verbesserung des Texts interpretiert werden können, erwies sich die „Читанка“ doch als ein äußerst beliebtes und erfolgreiches Lesebuch, das noch lange Zeit in den galizischen Schulen verwendet wurde (Nachlik 2000: 110).

Was nun die Wiener Schulbücher für die galizischen Ukrainer anbelangt, so sind die 1859 in Wien erschienenen „Повѣсти біблійні изъ Письма святого

нового и старого завета“ von Interesse, in denen die Schöpfungsgeschichte wie folgt formuliert wird:

Сотвореніє міра. На початку сотворилъ Господь Богъ небо и землю. Земля была еще пуста и порожна, всюды глубокими окружена водами. Всѣ было покрытое темною, для того повѣлъ Господь Богъ: „Най буде свѣтло!“ И сталося свѣтло, и всюды было ясно. Тогда сказаль Господь Богъ: „Най станесе свѣтъ неба!“ И стался заразъ красный, синій свѣтъ неба, а една часть воды поднеслася въ облаки.“ Потомъ мовиль Господь Богъ [...] (Povisty biblijni 1859: 1).

Wenn man von der kirchenslavischen Überschrift dieses Lesestücks absieht, so findet man hier zwar weiterhin solche phonologisch ausgewiesenen lexikalischen Kirchenslavismen wie *сотворилъ* und *облаки*, bemerkt die etymologische Schreibung der Endung im Präteritum Singular Maskulinum als *-лъ* sowie die fehlende Notation des Reflexes von *o* in neuen geschlossenen Silben in *потомъ*. Alles andere aber ist auch in dieser Wiener Publikation bereits stark an der Volkssprache orientiert, wenn man bedenkt, dass Elemente wie die Langformendung *-оє* wie in *покрытоє* in den westukrainischen Dialekten durchaus verbreitet waren. Die Tradition, dass biblische Lesestücke in Fibeln und Lesebüchern entweder auf Kirchenslavisch gestaltet zu werden hatten oder doch in erheblichem Maße auf der Grundlage der Liturgiesprache stehen sollten, war damit endgültig außer Kraft gesetzt worden.

2.3.2. Übersetzungen biblischer Texte. Auch wenn es um Übersetzungen von biblischen Texten im eigentlichen Sinne geht, gebührt Markijan Šaškevyč die Rolle eines wegweisenden Neuerers. Seine Übersetzungen aus den Evangelien, die um das Jahr 1842 handschriftlich angefertigt wurden, erschienen allerdings erst im Jahre 1912 im Druck und konnten so auf das Sprachleben der galizischen Ukrainer keinen maßgebenden Einfluss nehmen. Dass übrigens um das Jahr 1840 die Zeit für Übersetzungen biblischer Texte auch bei den galizischen Ukrainern bereits durchaus reif war, zeigt außer Markijan Šaškevyč auch das Beispiel Antin Lužec'kyjs. Seine Übersetzung des Psalms „Блаженъ мужь, иже не идетъ на совѣтъ нечестивыхъ“ wurde jedoch im Jahre 1843 vom Lemberger Zensor Venedykt Levyc'kyj abgelehnt, die griechisch-katholische Hierarchie war noch keineswegs dazu bereit, die Übersetzung eines biblischen Texts in die ukrainische Volkssprache zu akzeptieren (Studyns'kyj 1907: XXIX).

Die ersten Teile einer Übersetzung der Bibel in die neuere ukrainische Schriftsprache wurden schließlich erst im Jahre 1869 von Pantelejmon Kuliš veröffentlicht (Horbač 1988: 29). Doch schon seit den fünfziger Jahren des 19.

Jahrhunderts waren einige heute unbekannte Übertragungen einzelner Bibeltex-
ten, und zwar insbesondere von Psalmen, im Druck erschienen. So publizierte
etwa bereits im Jahre 1852 in der von Vasyľ Koval's'kyj in Wien herausgege-
benen „Руска читанка для нижшої гiмназiї“ der Wiener Medizinstudent und
spätere Bukowiner Arzt und Politiker Vasyľ Voljan, der sonst insbesondere als
Übersetzer naturwissenschaftlicher Lehrbücher in Erscheinung trat (die in einer
sehr eigenartigen, stark russisch beeinflussten Varietät des „Ruthenischen“ ver-
fasst waren)³⁷, eine Übersetzung des Psalms 103 (Psalom 1852):

Іегова, Боже мiй, колика слава, коликоє Величество окружає Тебе! Ты облекъ ся
свѣтомъ; яко одежею. Ты роспростеръ есь небо, яко шатро; Ты покрыть есь чертоги
Твои водою, Ты восходишь на облаки, якъ на колесницу и носишь ся на крилахъ вѣт-
рiвъ. Бурѣ идуть передъ Тобою а поломѣнїи огненнїи спроводжують Тебе. Ты осно-
вальсьє кулю земную на нѣй самiй, и бѣгуны си не поколеблять ся. Ты покрыть есь ю
морѣмъ, яко свитою. [...] Въ вѣки най буде благословенна имя Іеговы! Онъ самъ най ра-
дѣє ся о сотворѣнїяхъ своихъ. Онъ, отъ которого взору земля содрогася, отъ которого
доткновенїя горы дымомъ копотять. Черезъ всю жизнь мою спѣвати буду Іеговѣ, хва-
лити Бога моего, доки живу. О будь Ему угодною бесѣдо моя! Онъ одинъ есть моя ра-
дость, онъ одинъ есть мое счастье. Пропадьте съ шумомъ всѣ оскорбляющїи Его и за-
гнїйте; тыже душе моя, благослови Господа!

Freilich finden sich hier auch noch einige Kirchenslavismen wie *колика*,
коликоє, *восходишь* mit *вос-* nach den Traditionen des Zweiten kirchenslavi-
schen Einflusses, *облаки*, *благословенна* u. a. mit kirchenslavischen Metathese-
formen, *о сотворѣнїяхъ* mit *со-* nach den Traditionen des Zweiten kirchenslavi-
schen Einflusses und *i* als Reflex des schwachen Jerlauts vor *j* (aber dem „neu-
en“ *Jat'* nach den Regeln des Ukrainischen). Mehrere Russismen wie *содрогас*
(mit *со-* nach den Traditionen des Zweiten kirchenslavischen Einflusses und
dem Reflex *o* aus dem schwachen Jerlaut nach der Liquida, der im Ukrainischen
in dieser Position den Reflex *ы* gezeitigt hätte), *жизнь* sowie *угодною* treten
auf, und Konservatismen wie die etymologische Schreibung des Präteritalsuf-
fixes im Maskulinum Singular (*покрыть*) fallen durchaus ins Gewicht. Dennoch
ist die intendierte Zielsprache dieser Übersetzung durchaus als eine – wenn auch
nicht zukunftsweisende – Varietät der neueren ruthenischen Schriftsprache auf
freilich nur zaghaft durchgehaltener volkssprachlicher Grundlage aufzufassen.
Hier treten nicht nur durch die (nicht ganz konsequent verwendeten) Sonderzei-
chen *ô* für den Reflex aus *o* in den neuen geschlossenen Silben sowie *ě* für west-
ukrainisches *o < e* nach palatalisierten Alveolaren auf, wie dies in verschiedenen

³⁷ Seine Publikationen sind fast vollständig in Vergessenheit geraten (vgl. zu seinen termi-
nologischen Arbeiten Moser 2005a).

russoruthenischen Publikationen durchaus üblich ist. Ruthenizität wird auf allen sprachlichen Ebenen signalisiert, vgl. etwa die Präterita mit den westukrainischen Personalformen (*роспростеръ есь*), die Endung der dritten Person Präsens der Verben mit dem Themavokal *e* in *буде, радує ся* etc., den Imperativ der dritten Person mit *най*, den Alternanten *дж* in *спроводжуютъ*, den Reflex *ч < *ʃj* im Formans der aktiven Präsenspartizipien, das epenthetische *l* in der dritten Person Plural *поколеблять ся* oder Formen mit dem Ø-Reflex des „gespannten“ Jerlauts wie in *щастье* etc.

Andere Übertragungen von Bibeltexten, die in Wien publiziert wurden, zeigen mitunter eine ähnlich zaghafte und bisweilen auch schwächere Ruthenisierung des Kirchenslavischen, vgl. etwa den folgenden Text aus dem „Отечественный Сборникъ“ (Nr. 48, 1853, 192), der Beilage zur Wiener Zeitung „Вѣстникъ“:

Притчи Соломона. Будь уповая всѣмъ сердцемъ на Бога, о твоей же мудрости не возноися. – Блаженъ челоѡкъ, который обрѣлъ мудрость: лучше бо сію куповати, нежели золота и сѣбра сокровища. – Господь гордымъ противится: смиреннымъ же дасть благодать. Иди къ муравлю, о лѣнливче, и поревнуй видѣвъ пути его, и будь оногo мудрѣйшій. – Сыне, хорони законы отца твоего и не откинъ наказанія матери твоєї. – Сыне, если мудрый будешь, собѣ мудрый будешь и ближнимъ твоимъ: если же злый будешь, самъ почерпнешъ зла. – Сынъ мудрый веселитъ отца: сынъ же безумный печаль матери. – Мерзость Господеви уста лживи: творяй же вѣрно пріятель ему. – Богатство прилагає други многи; нищій же и отъ друга, которого має, отставаемъ быває. – Милуяй нищого, взаимъ дасть Богови; по даванію же его воздасть ему. – Кто хоронитъ свои уста и языкъ, соблюдасть отъ печали душу свою. – Слушай сыне отца родившого тя, и не презирай, когда состарѣется мати твоя. – Если голодень врагъ твой, ухлѣби его, а если жаждень, напѣй его: Се бо творя углє огненное собирашь на голову его, Господь же воздасть тобѣ благая. – Якъ суть неподобни лица лицамъ, такъ ниже сердца челоѡковѣ. – Лучше нищій ходяй въ истинѣ, нежели богатъ ложный. – Кто дає убодимъ, не оскудѣ: а кто отвѣртає око свое, въ скудости буде многій.

In einer ganz ähnlichen Weise, wie wir es in Vasyľ Koval's'kyjs Erstlesebibel beobachten konnten, ruht auch dieser Text nach wie vor auf der Grundlage des Kirchenslavischen, wird aber mit einigen Mitteln sowohl unzureichend als auch inkonsequent ruthenisiert: Imperative werden gekürzt (*будь, откинъ*), als Relativpronomen tritt *который* auf, das Präteritum der dritten Person wird mit dem *l*-Partizip ohne Kopula gebildet (*обрѣлъ*), in *муравлю* wird eine ruthenische Wortform eingesetzt, in *оного* und später in *которого* findet sich *-ого* statt *-аго*, in *хорони* und später in *хоронитъ* werden Volllautformen gewählt, in *матери твоєї* steht *твоєї* statt kirchenslavischem *твоя*, mit *если* wird mehrfach eine nicht-kirchenslavische Konjunktion verwendet, in *мудрый будешь*,

слый будешь etc. steht anders als im Kirchenslavischen eine Langform des Adjektivs im Prädikat. Präsensformen der zweiten Person weisen die gekürzte Endung auf (*будешь*), das Reflexivpronomen und das Personalpronomen der zweiten Person Singular lauten im Dativ *собѣ, тобѣ*, die Dativformen *Господеву* und später *Богову* zeigen die ukrainische *й*-Stamm-Endung. In *усталживуї* (*уста*) und *неподобні* (*лиця*) wird die genusneutrale apokopierte Adjektivendung des Nominativs Plural verwendet, analog wird später auch *свои* mit *уста* verbunden. In *прилагає*, kurz darauf im ganz volkssprachlichen *має*, in *быває*, später auch in *дає*, *оскудѣє* und *буде* wird das traditionelle und kirchenslavische *-ть* ausgespart, in *отъ* (inkonsequent), *твоїй, напоїй, человекѡвъ, отвертаєть* und *многѡй* (Lokativ Singular Femininum) wird verschiedentlich der ukrainische Reflex aus *o* in der neuen geschlossenen Silbe gekennzeichnet. Die Formen *нищого* und *родившого* zeigen ukrainisches *o* nach einem Zischlaut, statt traditionellem kirchenslavischem *воздасть* wird einmal das freilich auch seinerseits nicht ukrainische *взаимъ дастъ* gesetzt, die Form *узлье* tritt ohne den kirchenslavischen Reflex *i* aus dem schwachen Jer vor *j* auf. Es wird ukrainisches *якъ* gebraucht, die Form *лицямъ* zeigt die nicht-kirchenslavische Endung *-ат* im Dativ Plural eines *o*-Stamms und enthält ebenso wie *лиця* einen graphemischen Hinweis auf das ukrainische weiche *с'*. Sämtliche genannte Merkmale werden jedoch ganz inkonsequent eingesetzt, und von einer Übersetzung in das Ukrainische oder Ruthenische im eigentlichen Sinn kann nach wie vor nicht die Rede sein.

Eine bei weitem mutigere Bearbeitung eines Bibeltexts als die genannte aus dem Wiener „Вѣстникъ“ wurde wenig später im Jahrgang 1855 der Lemberger Zeitung „Зоря Галицка“ publiziert, die jedoch eine Nachdichtung des Psalms 40, keine Übersetzung im eigentlichen Sinne darstellt. Dem Text ist die Information vorangestellt, dass sie aus einer handschriftlichen Bearbeitung des Psalters von einem gewissen „Пл. Дн.“³⁸ stammen soll. Mehr ist über diesen Text m. W. nicht bekannt. Das ist durchaus bedauerlich, wie die folgenden bemerkenswerten Textstücke vor Augen führen:

Щасливъ, кто бѣднѣхъ въ потребѣ / Словомъ и даткомъ ратує, / Тоє му Господь, шчо въ небѣ, / Съ лихвомъ ѡддати гадує. – Въ лихѡй пригоды годинѣ / Одь врагъ сильныхъ оборонитъ. / Богъ поможе свой дѣтинѣ, / Сли ю зло коли погонитъ. – Бѡльше блага наиь зѡплыне, / Якбы мѡгъ ся сподѣяти, / И добытокъ не загине, / Богъ знасть бѣднѣхъ ратовати. – Сли тяжкѡй бѡль, немочъ въ ложе / Го положитъ, сила спаде, / Самъ двигнешъ го милѡй Боже, / Бо малъ сердце бѣднѣмъ даде. [...] Schluss: И повстанѣмъ, якъ бувало, / Коль ся Боже на мя дивишь! / Серце моє мнѣ шептало, / Що съ недолѣ

³⁸ Levyc'kyj (1888: 151) weiß leider auch nicht, wer sich hinter diesen Initialen verbirgt.

мой противишь. За се хвалю имя Бога, / Хвалѣть же го добръ люде! / Памятайте на убога, / А Богъ съ вами буль и буде (Psalom 1855).

Ganz augenfällig ist dieser Text in weitaus höherem Maße als die beiden zuvor angeführten Texte an den Gegebenheiten der ukrainischen Volkssprache orientiert. Die einzigen nennenswerten, dabei freilich besonders auffällig markierten Kirchenslavismen in diesen Textteilen sind: die Wortform *врагъ* mit Liquidametathese und der archaischen \emptyset -Endung des Genitivs Plurals, die adjektivischen Nominalformen *щасливъ* und umso mehr *убога* sowie die Aoristform *даде*, die freilich durch den Zwang zum Endreim mit *спаде* zu erklären ist. Konservatismen begegnen ferner in der etymologischen Schreibung der Präpositionen *съ* und *въ* sowie des Präteritalsuffixes *-ль* im Maskulinum Singular. Auch *о* wird nicht ganz konsequent gesetzt (*свой, мой*).

Doch alles andere an diesem Text ist durchgängig und durchaus wegweisend an der Volkssprache ausgerichtet, vgl. nur exemplarisch die Schreibung *серце*, die Substantive *добытокъ* und *дѣтинѣ*, die Verbformen *ратус*, *гадус*, *буль*, *маль*, *повсталъемъ*, *ся дивишь*, die Konjunktionen *Сли*, *бо* in Initialposition, *коли/Коль* und *Якбы*, die Pronominalformen *му*, *го*, *мя*, *ю* (letztere stimmten freilich auch mit dem Kirchenslavischen überein); *нань* (*па + п- + јь*); *свой, мой* (Dativ Singular Femininum) die apokopierten Adjektivendungen wie hier auch im Plural *добръ*, die Imperativformen wie *хвалѣть* u. a. –

Umfangreiche Auszüge aus der Bibel hat vor Pantelejmon Kuliš allerdings nur Markijan Šaškevyč in das Ukrainische übersetzt. Seine Ausschnitte des Matthäusevangeliums sowie sein vollständiges Johannesevangelium, welches das Datum 1. Februar 1842 trägt, verblieb zwar, wie erwähnt, in der Handschrift, doch ungeachtet dessen verdient gerade dieser Text naturgemäß besondere Beachtung. Betrachten wir zunächst ein Fragment aus dem Matthäus-, dann eines aus dem Johannesevangelium:

Въ имя трѣицѣ найсвятѣйшой. [...] Гл. ѿ. Коли Іс народиўся въ Вифлєсмѣ Юдейскимъ в дни Ирода царя, тогда волхви от всхѣд сонця прїйшли до Єрусалима, мовлячи: де єсть царь Юдейскїй, що ся народиў? босьмо видѣли звѣзду єго на востокахъ и прїйшлисьмо поклонитися єму. Почувши тое, Ирод царь засмутиўся и з нимъ весь Єрусалимъ. А зібравши всѣхъ первосвященникѣв и книжникѣв народа звѣдаўся у нихъ где маў ся Христось народити, а они одповѣли: Въ Вифлєсмѣ Юдейскимъ Такбо написано про рокомъ: И ты, Вифлєсмѣ, земле Юдова, нѣчимъ не меншась межъ владыками Юдовими, из тебебо выиде верховодник, который пасти-ме Израїля люди мои. Тогда Ирод погаино признаў воўхвѣв и звѣдуваўся у нихъ часа, коли имъ звѣзда появилась, послаў ихъ въ Вифлєсмъ н мовиў: идѣть, выпитуйте звѣсно о дитяти, а скоро найдете, возвѣстѣтъ мєнѣ, щоб н я пїйшоў н поклониўся єму (Voznjak 1912: 107–108).

а́ февр. ай̄мв. Гл. а́. З начатку було Слово и слово було у Бога и Богъ буў слово; се було з начатку у Бога; всьо через него вчинилось, а без него н̄шо не вчинилось, що ся вчинило; в нимъ буў животь и живот буў свѣтло людем; и свѣтло свѣтит в темнотѣ, а п̄тьма его не огорнула. Буў чоловѣк посланный од Бога, на имя му Иоанъ; той прийшоў за свѣдоцтво, щоб свѣдчӣ о свѣтлѣ, чтобы всѣ вѣру имили ему; не буў сам свѣтлость, но прийшоў, щоб свѣдчӣ о свѣтлости. Була истинна свѣтлость, що просвѣщає веського чоловѣка, приходящего на свѣт. Буў на свѣтѣ, а свѣт од него вчиненный, а свѣт его не спознаў; прийшоў до своих, а свои его не прияли; а кто го приняў, тимъ даў бути дѣтьми божими тимъ, що вѣрують в имя его, що не з крови, анѣ з охоти тѣла, анѣ з охоти мужа, ано з Бога народили ся. И слово вчинилось тѣломъ и поселилося у насъ; и видѣлисьмо славу его, славу яко едиnorodного од отца, поуного ласки и истинны. Иоанъ свѣдчить за ним и кличе словами: той буў, о которым рѣкъ-смѣ, що по менѣ прийдет, буў передо мною, бо буў перше над мене, а з поуности его всѣ принялисьмо ласку за ласку; бо правда через Мойсея данная, а ласка и истинна Ёсом Хм̄ сталася. – Бога никто николи не видѣў; едиnorodный сын, що есть в лонѣ отца, той исповѣў; и то есть свѣдоцтво Иоанновое; коли постали жидове з Єрусалима духовників і левѣтовъ, чтобы го попитали: Ты кто? и виповѣў и не одпираўся; и виповѣў; що я не есть Христось – и питалися: Ктожь ты? чи ты Илия? и одповѣў: нѣт! Чи ты пророк? и одповѣў нѣт! И повѣли до него. Ктожь ты; чтобысмо одповѣдь дали тим, що насъ внаслали, що самъ о собѣ повѣдаеш? – Рѣкъ: Я голось кличущого на нустини: Направте дорогу господню по словамъ пророка Исайѣ (Voznjak 1912: 112).

Anders als alle bisher herangezogenen Dokumente wurden die Evangelienübersetzungen Markijan Šaškevyčs aufgrund ihrer besonderen Bedeutsamkeit bereits von anderen Slavisten sprachlich analysiert. Oleksa Horbač (1988: 47–48), der Šaškevyčs Texte vor dem Hintergrund anderer ukrainischer Bibelübersetzungen untersucht hat, betont, dass Šaškevyč, der aus dem südwestukrainischen Gebiet des Umlands von Brody stammte, darum bemüht war, besonders spezifische Elemente seines Heimatdialekts zu vermeiden. Deshalb finde man in der Bibelübersetzung etwa vergleichsweise wenige Beispiele für den Übergang von 'a > 'e wie in *щоб пожедаў сѣ*, deshalb stehe im Instrumental der Feminina nicht *-ов/-ев*, sondern *-ою* (*дорогою, з матѣрю*). Dennoch zeigten die Übersetzungen, so Horbač, auch deutliche westukrainische dialektale Merkmale: Dative und Lokative auf *-и* statt *-і* in *души, в тѣни, в корабли, в сердци*, enklitische Pronomina wie *го, му, ю, ти, тя*, den häufigeren und ausgedehnteren Gebrauch des Dativs auf *-ови* als im modernen ukrainischen Standard, hartes *-m* in Verbformen wie *мовит, назвут, идѣт!*), mobiles *ся* wie in *що ся уродило*, Präterita mit Personalendungen (*зизваў-см, щобы-сь, не вдарив, не менша-сь, бо-сьмо видѣли, чули-сте*) sowie den westukrainischen Ausdruck des Agens in Passivsätzen durch *од* + Genetiv oder *через* + Akkusativ wie in *була виситана і потоптана од людей* bzw. *реченоў через пророка*. Diese Feststellungen sind wichtig, erfordern allerdings den Kommentar, dass, wie aus der vorliegenden

Arbeit ersichtlich wird, faktisch alle genannten Merkmale für das galizisch-ukrainische Schrifttum bis 1859 in so hohem Maße charakteristisch sind, dass sie eigentlich wohl weniger als westukrainische Dialektismen, sondern viel eher als charakteristische Merkmale sämtlicher galizischer Varietäten der neueren ukrainischen Schriftsprache vor dem Auftreten der Volkstümpler und dem sukzessiven Anschluss an den Sprachausbau in der russisch beherrschten Ukraine verstanden werden können. Dasselbe gilt im Übrigen auch für die Langformen der Adjektive wie in *права́я рука, око́ правосѣ, господню́ю, убо́зїи*, die Horbač als Poetismen oder Archaismen verstehen möchte. Als Kirchenslavismen in Šaškevyčs Übersetzung nennt Horbač außerdem die auch in den zitierten Fragmenten auftretenden Partizipien und Adverbialpartizipien mit dem Formans *щ* wie in *иду́щих до него́, голо́с из неба́ мовя́щїй* und *не хотя́ще, проповѣ́дую́ще* u. a., doch vor allem unterstreicht er den ganz prononciert volkssprachlichen Charakter der Übersetzung, wie er insbesondere in Sätzen wie *дѣ́точки сще ма́ленько буду́ з ва́ми; Ой Госпо́ди, ти знаєш, же́ ты люблю́* oder *показа́в їм ру́цѣ́ и но́зѣ́* zum Ausdruck komme (*ру́цѣ́* und *но́зѣ́* sind hier, wie Horbač klarstellt, keine Dualformen, sondern gehören zu den kindersprachlichen Bildungen *ру́ця, но́зя!*). Zu diesem betont volkssprachlichen Gepräge gehört dann auch das Auftreten eng begrenzter Dialektismen, die, offensichtlich im Widerspruch zu Horbačs zuvor erfolgter, nicht ganz überzeugender Behauptung, durchaus breiten Raum einnehmen, vgl. die von Horbač genannten Formen: *зві́дуватися* в кого́ ‘допитуватися’, *веський* ‘всякий’, *нѣ́т* ‘нема, ні’, *же́* ‘що’, *подо́ба* ‘слід, треба’, *сли* ‘якщо’, *бачь* ‘ось’, *но* ‘але’, *хи́жина* ‘хатина’, *неум* ‘божевільний’, *сѣ́кати* ‘шукати’, *дако́трий* ‘декотрий’, *прохати* на кого́ ‘оскаржувати’, *правити* ‘говорити’, *віда́у* ‘мабуть’, *мечу* ‘кидати’, *свита* ‘риза’, *згорну́ти в є́дно* ‘зібрати’. Als letzten Schritt seiner Analyse nennt Horbač schließlich einige Kirchenslavismen, Polonismen oder Bohemismen, ohne diese Gruppe weiter zu spezifizieren: *кусі́тель, рыба́рѣ́, нѣ́тель за́пѣ́у, пеке́льний, чужело́жити, живо́т* ‘життя’, *пера́дати* ‘зрадити’, *похі́дня* ‘смолоскип’, *ху́ть* ‘бажання’, *ві́вчинець* ‘кошара’.

Aus der jüngeren Forschung zu Šaškevyčs Evangelienübersetzung ist auch Halyna Tymošyks (2000) Arbeit von Interesse. Die Forscherin möchte aufgrund einiger Übereinstimmungen mit dem kirchenslavischen Text bezweifeln, dass Šaškevyč aus dem Griechischen übersetzt habe, wie sonst oftmals angenommen wird, doch ist ihrer durchaus verdienstvollen Studie entgegenzuhalten, dass selbst dann, wenn Šaškevyč aus dem Griechischen übersetzt haben sollte, keineswegs anzunehmen wäre, dass er nicht auch gleichzeitig auf eine kirchenslavische Bibel zurückgriff.

Betrachten wir nun abschließend selbst die oben Fragmente der Evangelienübersetzungen Markijan Šaškevyčs, und zwar nach denselben Gesichtspunkten wie alle anderen hier genannten Dokumente, so braucht auch aus dieser Sicht nicht eigens betont zu werden, in wie hohem Maße Šaškevyč seine Übersetzung in der Tat vom Kirchenslavischen entrückt und auf das Fundament der Volkssprache gestellt hat, umso mehr, wenn man den Text vor dem Hintergrund anderer bekannter Bibelbearbeitungen betrachtet. Die klare Ausrichtung an der Volkssprache kommt bereits auf graphemischer Ebene zum Ausdruck, wo auf Anhieb das eigene Graphem *ŷ* für den Reflex von *л* in geschlossenen Silben auffällt, wie man es ja auch aus der „Русалка Днѣстровая“ kennt, und deutlich wird, dass Šaškevyč fast konsequent *i* für [i] und *u* für [y] unabhängig von dessen etymologischer Herkunft schreibt, während das Graphem *o* sich hier nur in der Einleitungsformel *Въ имя трѡйцѣ найсвятѣйшой* findet, *ы* nur selten auftritt (hier in *ты, владыками*) und lediglich *ѣ* traditionell verwendet wird. Statt etymologischem *у* schreibt Šaškevyč *в* in Fällen wie *вчинилося*, nicht selten spart er das traditionelle *ъ* am Wortende aus, und auch sonst ist seine Orthographie in hohem Maße phonetisch orientiert, vgl. die Schreibungen *сонця, де* (neben *где*), *з нимъ, збравши, всьо, воѡхвѣв*, denen gegenüber nur vereinzelte Konservatismen wie das *o* in *-ость* (*свѣтлость* u. a.) oder in *левѣтовъ* (das gleich nach *духовникѣв* steht) auffallen. Kirchenslavismen treten auch in den beiden zitierten Fragmenten äußerst selten auf, außer der vereinzelt auftretenden Konjunktion *яко* sind die Metatheseformen *глава* (*гл.*) ‘Kapitel’ und *владыками, едиnorodный* mit *je-* statt *o-*, *востокахъ* mit *вос-* nach den Traditionen des Zweiten kirchenslavischen Einflusses sowie – außer den bereits von Horbač genannten Partizipien – *просвѣщає* mit *щ* < **tj* zu nennen. Als morphologischer Kirchenslavismus ist das *-т* in *приїдет* zu interpretieren, als orthographischer die bisweilen auftretende Schreibung der Passivpartizipien mit *-ни-*, vgl. *посланный* (neben *вчиненый*). Die meisten Lexeme und Wortformen sind prononciert volkssprachlich, vgl. nur *буѡ, було, нѣщо, веського чоловѣка, ано* ‘sonst’, die schon von Horbač genannten Präterita mit den westukrainischen Personalformen, das ukrainische Futur *пастиме*, den Dativ des Personalpronomens der ersten Person *менѣ*, die bereits von Horbač genannten enklitischen Formen der Pronomina wie hier in *на имя му Иоанъ, кто го прїняѡ* u. a. In der Syntax beweist das Auftreten von *що* als Relativpronomen in *царь Юдейскій, що ся народиѡ* u. a., das Auftreten der Nullkopula in *Ты кто?* und der nicht kongruenten Kopula in *що я не єсть Христось*, dass – ungeachtet aller genannten und weiteren vereinzelt auftretenden Kirchenslavismen – Šaškevyč seine Evangelien-

übersetzung in der Tat auf allen Ebenen auf eine radikal volkssprachliche Grundlage stellen wollte.

Die Bestrebungen, das Wort Gottes in das Ruthenische bzw. Ukrainische zu übersetzen, reichen also bis in die erste Hälfte der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts zurück. Kaum bekannt ist, dass in den Jahren bis zur Publikation der ukrainischen Bibel von Pantelejmon Kuliš nicht nur Šaškevyčs handschriftliche Evangelienübersetzung entstanden war, sondern auch einige Bearbeitungen und Übersetzungen alttestamentarischer Texte in den galizisch-ukrainischen Zeitschriften und Lesebüchern gedruckt wurden. Als nun auch Fragmente aus der Heiligen Schrift aus dem Kirchenslavischen übertragen wurde, hatte das galizische Ukrainische bereits endgültig alle Positionen der kirchlichen Kommunikation mit Ausnahme der liturgischen Feier besetzt.

3. Fazit. Anders als den Kirchen in der russisch beherrschten Ukraine war es der griechisch-katholischen Kirche in Galizien und Transkarpatien möglich, die eigenen sprachlichen Traditionen im 18. und 19. Jahrhundert fortzuführen und am Ausbau der neuen Schriftsprache teilzunehmen. Sowohl in Galizien als auch in Transkarpatien wurde die sprachliche Erneuerung sogar fast ausschließlich von griechisch-katholischen Geistlichen getragen, was sicherlich einer der wesentlichen Gründe dafür war, dass die Formierung und der Ausbau der neuen Schriftsprache in Galizien auf traditionsverhafeteren Wegen verlief als in der russischen Ukraine. Wichtig ist, dass besonders in Galizien außerdem das Spektrum der Textsorten, die in der neuen Schriftsprache verfasst werden sollten – und zu ihnen gehörten auch kirchliche Gattungen –, schon seit den ersten Jahrzehnten nach 1772, vor allem aber dann im Vormärz sowie insbesondere nach 1848/1849 bei weitem diversifizierter und komplexer war, als dies in der russisch beherrschten Ukraine der Fall war bzw. sein konnte (vgl. in aller Kürze Moser 2001: 93–95), wo sich die neue Schriftsprache ausschließlich in der auch in thematischer Hinsicht meist volkstümlich ausgerichteten Belletristik entfaltete. Eine konsequente Ausrichtung an der Volkssprache erschien daher viel weniger naheliegend und gestaltete sich gleichzeitig bei weitem schwieriger als jenseits der russischen Grenze.

Die griechisch-katholischen Oberhirten erkannten spätestens im Jahre 1844 nachweislich, dass auch für die Kirchenführung selbst sprachliche Neuerungen unausweichlich waren. Während die Bischöfe von Przemyśl Ivan Snihurs'kyj und Hryhorij Jachymovyč ihre Sendschreiben zukunftsweisend in den Zusammenhang der sprachlichen Erneuerung der galizischen Ukrainer stellten – die also keineswegs, wie es gemeinhin dargestellt wird, nur im Umfeld der „Ru-

thenischen Triade“ erfolgte –, näherte Metropolit Mychajlo Levyc'kyj in Lemberg seine Hirtenbriefe zunehmend dem Russischen an. Erst der „Alphabetkrieg“ von 1859 zog ein erstes Signal für die Abkehr vom sprachlichen Russophilitum in der Kirchenführung in Lemberg nach sich, die sich aber erst danach tatsächlich, und zwar nur schrittweise vollzog. Die ersten Lemberger Hirtenbriefe, die konsequent in der neuen ukrainischen Schriftsprache verfasst wurden, stammen erst vom Metropoliten Andrij Šeptyc'kyj.

Die griechisch-katholische Kirche war es auch, die bis 1848/1849 ausschließlich für die muttersprachliche Ausbildung der galizischen Ukrainer in den Pfarrschulen verantwortlich war und somit einen wesentlichen Faktor in der Formierung des Sprachbewusstseins der galizischen Ukrainer – auch weit über kirchliche Belange hinaus – bildete. Während ein rein weltlicher Text, die „Полѣтика свѣцкая“, schon in der Fibel von 1790 in der Volkssprache gedruckt wurde und während Ivan Mohyl'nyč'kyj die Alphabetisierung in der Volkssprache vor allem dadurch entscheidend förderte, dass er in seine Fibern weltliche Lesestücke aufnahm, wurden Gebete sowie Auszüge aus der Bibel oder der Liturgie über einen langen Zeitraum ausschließlich auf Kirchenslavisch formuliert. Erst in den fünfziger Jahren wurde in den Erstlesefibeln des Laien Vasyľ Koval's'kyj auch die Sprache solcher Textsorten an das Ruthenische angenähert, nur im bereits 1836 abgeschlossenen, aber wegen der kirchlichen Zensur erst 1850 und 1853 veröffentlichten weiterführenden Lesebuch des mutigsten galizischen Erneuerers Markijan Šaškevyč wurden solche Texte wirklich konsequent volkssprachlich gestaltet. Die Katechisierung des Kirchenvolks erfolgte schon seit den ältesten ukrainischen Katechismen aus der frühen Neuzeit über das kritische 18. Jahrhundert hinaus ohne Unterbrechung in der „Prosta mova“. In den Bearbeitungen der Katechismen Ivan Mohyl'nyč'kyjs aus den dreißiger und vierziger Jahren wurde dieses Idiom der neuen Schriftsprache auf volkssprachlicher Grundlage angenähert.

Übersetzungen der Heiligen Schrift entstanden in unserem Zeitraum noch nicht im Auftrag der Kirchenführung. Manche Psalmen wurden im Kreis der galizischen weltlichen Intellektuellen in Wien übersetzt und ebendort publiziert, einige andere Psalmen wurden anonym in der „Зоря Галицка“ veröffentlicht. Die einzige Übersetzung größerer Abschnitte der Bibel, die erste Übersetzung der Bibel in das neuere Ukrainische überhaupt, stammt wiederum von Markijan Šaškevyč. Auch seine Evangelienübersetzung, die kurz vor seinem Tod um 1842 entstand, wurde erst im 20. Jahrhundert veröffentlicht.

Vor 1859 waren es also der von der griechisch-katholischen Kirchenführung in Lemberg nachhaltig behinderte visionäre Neuerer Markijan Šaškevyč

sowie die vom Lemberger Metropolitanat weit entfernten, in Wien tätigen Laien – Vasyľ Koval's'kyj, ein Jurist, und Vasyľ Voljan, ein Mediziner –, die die Anwendung der neuen Schriftsprache im religiösen und kirchlichen Leben der galizischen Ukrainer am stärksten auf Kosten des Kirchenslavischen ausdehnen wollten. Die offizielle Kirche hinkte in der Integration des Ukrainischen in das Sprachleben der Kirche teilweise hinterher, auch das Russophilentum, das so hemmend auf die ukrainische Erneuerung wirkte, prägte das Umfeld des Lemberger Metropolitanen Mychajlo Levyc'kyj nachhaltig. Andererseits hat sich in diesem durchaus komplexen Prozess dennoch auch die Führung der griechisch-katholischen Kirche grundlegende Verdienste erworben. Die gesamte Kirche trägt zweifellos ihren Anteil an der Bewahrung der älteren ukrainischen schriftsprachlichen Traditionen in Galizien. Im Umfeld der Przemysler Bischöfe aber wurden darüber hinaus nicht nur die galizischen Erneuerer aktiv gefördert, sondern auch deren Ergebnisse in das Sprachleben der Kirche integriert.

Literatur

- Archijerejskoje okrestnoje poslanije 1841: Архієрейское окрестное посланіе. Изъ латинскаго преведенное, Въ Перемышли
- Azbuka 1843: Азбука русская для наименьшихъ дѣтей починающихъ ходити до школы, ohne Titelblatt, ohne Angabe des Verfassers [o. O., o. J.]
- Bukvar' 1819: Букварь языка славенскаго чтенія ушачьма въ полезное руковожденіе въ немже Молитвы, служеніе до Службы Бжїя, и иныя правды вѣры каболѣсскія, оторчати хрїстіанскому благопотребныя обрѣтаются, Толомъ изданъ тшаніемъ Предстоятелей Народа Рускаго, и Ктиторовъ Церкви Стауропигіанскія Храма Успенія Престыа Бдцы, Въ Львовѣ
- Bukvar' 1819a: Букварь славенорускаго языка. За Благословеніемъ и повелѣніемъ Его Преосвященства Курь Міхаїла Левѣцкаго Архієпископа Львовскаго, Митрополїта Галицкаго Єпкпа Каменецкаго, Его Кес. Кро. Величества Дѣйствителнаго тайнаго Совѣтника. Къ Наставленію юношества въ школахъ парафіалныхъ. Второе изданіе, Въ Львовѣ
- Bukvar' 1842: Букварь новымъ способомъ уложеный для домашнои науки, Въ Львовѣ черенками заведенія стауропигійскаго
- Bukvar' 1847: Руско-славенскій Букварь во употребленіе рускаго юношества во училищахъ приходскихъ (парафіалныхъ), Во Львградѣ
- Bukvar' 1855: Рускій и польскій букварь для училищъ народныхъ въ ц. к. австрійскихъ краяхъ – Polski i ruski Elementarz dla szkół ludowych w c. k. austryackich krajach, Вѣднь
- Vublijna Nystorija 1844: Библийна Гисторія Ветхаго Завѣта, Въ Перемышли, въ Топографїи Єпископскои, при Храмѣ Ржства сгого Іоанна Крестителя,
- Ѕутанка 1853: Читанка для малыхъ дѣтей до школьного и домашнаго употребленія сочинена Маркіяномъ Шашкевичемъ, второе испраное изданіе, Въ Львовѣ

- Duch i Revnist' 2002: Дух і ревність. Владика Снігурський та інші перемишляни, упор.: В. Пилипович, Перемишль – Львів
- Franko 1902: І. Франко, Заходи коло просвіти в львівській дієцезії 1784–1792 рр., in: *Materijaly* 1902, 99–102
- Franko 1902a: І. Франко, Матеріяли до історії гал. руського шкільництва в рр. 1801–1848, in: *Materijaly* 1902, 174–257
- Franko 1902b: І. Франко, Перше руське просвітне товариство з рр. 1816–1818, in: *Materijaly* 1902, 258–276
- Franko 1902c: Три рукописні підручники руські з літ 1806, 1815, 1829, под. І. Франко, in: *Materijaly* 1902, 277–304
- Harasevyc' 1862: M. Harasiewicz, *Annales ecclesiae ruthenae, gratiam et communionem cum s. Sede Romana habentis, ritumque Graeco-Slavicum observantis, cum singulari respectu ad dioeceses ruthenas Leopoliensem, Premisliensem et Chelmensem, Leopoli*
- Himka 1984: J.-P. Himka, *The Greek Catholic Church and Nation-Building in Galicia, 1772–1918*, in: *Harvard Ukrainian Studies* VIII/3–4, 426–452
- Himka 1988: J.-P. Himka, *Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the Nineteenth Century*, Edmonton – Alberta
- Himka 2004: J.-P. Himka, *The Construction of Nationality in Galician Rus': Icarian Flights in Almost All Directions*, in: *Intellectuals and the Articulation of the Nation*, ed. by R. G. Suny – M. D. Kennedy, 5th ed., Ann Arbor
- Holovac'kyj 1846: Havrylo Rusyn (Ja. Holovac'kyj), *Zustände der Russinen in Galizien*, in: *Jahrbücher für slawische Literatur, Kunst und Wissenschaft*, 361–379
- Horbač 1985: Два почаївські стародруки: „Книжниця для господарства (1778) та „Полїтика свѣцкая“ (1770/1790), hrsg. v. O. Horbač (Horbatsch), München (Матеріяли до української діалектології, вип. 3. Пам'ятки мови 1)
- Horbač 1988: О. Горбач, Мовистиль новітніх перекладів св. Письма на українську народню мову 19–20 вв., in: *Український Вільний Університет. – Наукові Записки*, ч. 13, 29–98
- Jachymovyc' 1853: Нгуьоріж Ячумовує, Листь Пастырскій Єго Преосвящ. єпископа Перемыского Курь Григорія, in: *Отечественный сборник повѣстоков, сказокъ, историческихъ воспоминаній, господарскихъ и инныхъ общеполезныхъ вѣстій и пр. и пр.*, Ч. 12, 45–47
- Jachymovyc' 1859: Григорій Баронь Яхимовичь, божією милостію, и св. Апостольского Престола благословеніємъ єпископъ перемыскій, самбѣрскій и сяноцкій [...], in: *Сіонь Церковь Школа* 12–13, 89–99
- Katechyzus 1869: Катехизисъ для дѣтей грекокатолицького обряду, написавъ О. К. Селецькій, У Львовѣ
- Katychysm 1869: Катихисмъ христіанско-католической вѣры, составленный зъ наилучшихъ катихисмовъ, особенно Дра І. Шустера, съ узглядненіємъ гр. к. обряда, изд. И. Гушалевиць, Львовъ [2., leicht veränderte Aufl. 1872]
- Katychysm 1874: Малаый катихисмъ о христіанско-католицькоій вѣрѣ ведля І. Дегарбе зо взглядомъ на обрядъ грецко-католицькій
- Katychyzus 1880: Катихисисъ содержашій Науку Христіанскую православноу восточной церкви, сочиненіє Стефана Тарновецкаго на языкѣ ромынскомъ, переводъ Дра. Іоанна Цуркановича, Протоєрея и Совѣтника архієпископкои консісторіи въ Буковинѣ, Въ Вѣдни
- Kmit 1902: Ю. Кміт, Заходи коло просвіти в перемиській дієцезії 1780–1797 рр., in: *Materijaly* 1902, 89–98

- Knyžka do čytanija 1848: Книжка до читанія для другої классы училищ сельскихъ въ ц. к. австрійскихъ Державахъ, Въ Вѣдню
- Kopitar 1816: K. (B. Kopitar), Nauka Chrjstjianskaja – Za Blagoslovenjem'' Kyr'' Michajla Levčckago – Sostavlenaja etc. (Christlicher Unterricht, nach der Ordnung des Normal-Katechismus zum Nutzen der Landkinder nach dem Segen Sr. Ueberheiligkeit des Herm Michail Lewitzki [...]), in: Wiener Allgemeine Literaturzeitung 89, 5. November, S. 1423
- Krupa 1989: M. Krupa, Szkolnictwo ludowe w obwodzie przemyskim w końcu XVIII wieku, in: Z dziejów oświaty w Galicji. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej w Łańcucie w dniach 23–25 października 1986 na temat: „Stan i potrzeby badań nad dziejami oświaty w Galicji“, red.: A. Meissner, Rzeszów, 93–107
- Lesjuk 2000: M. Лесюк, Роль греко-католицького духовенства в розвитку української літературної мови в Галичині, in: Християнство й українська мова. Матеріали наукової конференції, Київ, 5–6 жовтня 2000 р., відп. ред.: В. Німчук, Львів
- Levyc'kyj 1834: J. Lewicki, Grammatik der ruthenischen oder kleinrussischen Sprache in Galizien – Грамматика языка русского въ Галиціи – Gramatyka języka ruskiego w Galicyi, Przemysł
- Levyc'kyj 1855, Михайль Левицькій, Божією милостію и Святаго Апостольского Престола Благословеніємъ, Руси съ Римскою Церковію соединенной Митрополитъ Галицькій [...], in: Зоря Галицка, Jg. 8, Nr. 24, 383–384
- Levyc'kyj 1858: Послѣднѣе завѣщаніе бл. п. Его Єміненци высокопреосвященного Кардинала Митрополита Курь Міхаила, in: Сіонь, церковъ школа. Додатокъ до десятого рочника, выдаваемого въ Вѣднн „Вѣстника“, часописи урядової для Русинѣвъ Австрійскої Державы. Первый Рочникъ, издатель и редак. Василій Зборовскій, Вѣдень, 26–29
- Levyc'kyj 1888: I. E. Левицькій, Галицко-русская библиографія XIX столѣтія съ узглядненіемъ изданій появившихся въ Угорщинѣ и Буковинѣ (1801–1886), т. I: Хронологическій списокъ публикацій (1801–1860), Львовъ
- Levyc'kyj 1902: I. E. Левицькій, Погляд на розвій низшого и висшого шкільництва в Галичині в pp. 1772–1800 и розвій русько-народного шкільництва в pp. 1801–1820, in: Materijaly 1902, 103–144
- Levyc'kyj 1903: I. E. Левицькій, Галицко-русска бібліографія 1772–1800, in: Записки Наукового товариства імени Шевченка LII, 1–44
- Liturhija 1968: Священна і Божественна Літургія во святых отця нашего Йоанна Золотоустого, Рим
- Materijaly 1902: Матеріали до культурної історії Галицької Руси XVIII–XIX віку, вид. I. Франко, Львів (Збірник Історично-філософичної секції Наукового Товариства ім. Шевченка V)
- Milde 1853: Листъ Пастырскій Его Преосвященства князя Архієпископа Вѣдньского. (последній передъ Его смертію), in: Отечественный сборникъ повѣстокъ, сказокъ, историческихъ воспоминаній, господарскихъ и иныхъ общеполезныхъ вѣстій и пр. и пр., Ч. 11, 41–43
- Moser 1998: M. Moser, Die polnische, ukrainische und weißrussische Interferenzschicht im russischen Satzbau des 16. und 17. Jahrhunderts, Frankfurt am Main u. a. 1998 (Schriften über Sprachen und Texte, Bd. 3)
- Moser 2001: M. Moser, Zwei „ruthenische“ (ukrainische) Erstlesefibeln aus dem österreichischen Galizien und ihre sprachliche Konzeption, in: Wiener Slavistisches Jahrbuch 47, 93–122

- Moser 2002: M. Moser, Ruthenisch oder Russisch? Die Sprache der galizischen Russophilen nach 1848, in: Wiener Slavistisches Jahrbuch 48, 99–115
- Moser 2002a: M. Moser, Что такое „пробста мова“?, in: Studia Slavica Hung. 47/3–4, 221–260
- Moser 2002b: M. Moser, Do historii języka ukraińskiego w Galicji. Katechizm Jana Mogilnickiego (1815 r.), in: Wielojęzyczność i wielokulturowość na pograniczu polsko-wschodniosłowiańskim. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej, Białystok – Supraśl, 27–29 maja 2002, red.: Z. Abramowicz, Białystok (Studia slawistyczne 3), 70–74
- Moser 2002c: M. Moser, Prüfsteine des Austroslavismus: Das "Allgemeine Reichs-Gesetz- und Regierungsblatt für das Kaiserthum Oesterreich" und die "Juridisch-politische Terminologie für die slawischen Sprachen Oesterreichs", in: Crossroads of Cultures: Central Europe, ed.: I. Pospíšil, Brno 2002, 75–129
- Moser 2004: M. Moser, Die sprachliche Erneuerung der galizischen Ukrainer zwischen 1772 und 1848/1849 im mitteleuropäischen Kontext, in: Comparative cultural studies in Central Europe, ed.: I. Pospíšil – M. Moser, Brno, 81–118
- Moser 2004a: M. Moser, Koncepcja językowa lwowskiego elementarza „Руско-славенскій Букварь“ z 1847 r., in: Ukraina – między językiem a kulturą, red.: B. Zinkiewicz-Tomanek – A. Fałowski, Kraków, 65–70
- Moser 2004b: M. Moser, „Jazyčije“ – ein Pseudotermisus der sprachwissenschaftlichen Ukrainistik, in: Studia Slavica Hung. 49/1–2, 121–147 = M. Moser, „Jazyčije“ – psevdotermisus v ukrajins'komu movoznavstvi, in: Zbirnyk Charkivs'koho istoryčno-filolohičnogo tovarystva, Nova serija, t. 10, 207–232
- Moser 2004c: M. Moser, Movnyj svit „Studium ruthenum“, in: Ucrainica I. Současná ukrajnista. Problémy jazyka, literatury a kultury. K 65. narozeninám prof. Josefa Anderše, Olomouc 2004 (Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Facultas Philosophica. Philologica 82), 316–325
- Moser 2005: M. Moser, Важливий крок в історії підручників з української мови: Перші два видання букваря Івана Могильницького (Буда 1816 р., Львів 1819 р.), in: Studia Russica (im Druck)
- Moser 2005a: M. Moser, Some Viennese contributions to the development of Ukrainian terminologies, in: "The re-integration of Ukraine in Europe: a historical, historiographical and political urgent issue", ed. by Giovanna Brogi-Bercoff – Giulia Lami, Roma (im Druck)
- Nimčuk 2001: В. Німчук, Християнство й українська мова, in: Українська мова 1, 11–30
- Nachlik 2000: О. Нахлік, Педагогічна діяльність М. Шашкевича і Я. Головацького, in: Шашкевичіана. Нова серія, вип. 3–4, відп. ред.: М. Ільницький, 108–115
- Narodověščanije 1866: Народовѣщаніе или Слово къ народу католическому чрезъ монаховъ чина св. Васіліа Великаго въ Провѣнціи Полскои Званію Католичѣстическому прилежащихъ въ Повѣтъ Кременецкомъ 1756. года Провѣданое [...] перепечатано въ типографіи Ставропігійского Института (Поправителъ печатнѣ: Стебанъ Гучковскій)
- Obvěščenije 1843: Обвѣщеніе Апостольскаго Посланія Его Святѣйшества Григорія XVI. Папы Римскаго. Въ Перемишли, въ Типографіи [sic!] Епископскои при соборномъ Храмѣ Рождества стаго Іоанна Крестителя
- Ohoновs'kuj 1889: О. Огоновскій, Історія літератури рускон. Період пятій, т. II., Львѣвъ
- Povisty biblijni 1859: Повѣсти біблійні изъ Писъма святого нового и старого завѣта, Въ-день
- Prutcy 1853: Притчи Соломона, in: Отечественный Сборникъ, Нр. 48, S. 192

- Psalom 1852: В. Волян, Псаломъ СIII, in: Руска читанка для нижшої гїмназіи, часть I, сост. Василій Ковальскій, Въ Вѣднї, 359–361
- Psalom 1855: Зъ рукописи „Псалтырь переведеный свящ. Пл. Дн.“ (Псаломъ 40:), in: Зоря Галицка 8/7, S. 97
- Sembratowyc 1874: Архіерейское посланіе о высокомъ достоинствѣ челоуѣка, Львовъ (Изъ типографіи Ставропигійского Института)
- Snihurs'kuj 1844: Іоаннь Снѣгурскі [sic!], Бжїєю милостію Єпіскопъ Перемышльскій, Самбѣрскій, и Саночкій [...], [Hirtenbrief gegen die Trunksucht, Broschüre ohne Titelblat], Въ Перемышли
- Studyns'kuj 1905: К. Студинскій (Hrsg.), Кореспонденція Якова Головацького в лїтахъ 1850–62, Львїв (Збїрникъ фїльологічної секції Наукового товариства імени Шевченка VIII + IX)
- Studyns'kuj 1909: К. Студинскій (Hrsg.), Кореспонденція Якова Головацького в лїтахъ 1835–49, Львїв (Збїрникъ фїльологічної секції Наукового товариства імени Шевченка XI + XII)
- Studyns'kuj 1920: К. Студинскій (Hrsg.), Матеріали до історії культурного житя в Галичинї, Львїв (Українсько-руський архив XIII–XIV)
- Svistun 1896–1897: Ф. И. Свистунъ, Прикарпатская Русь подъ владѣніемъ Австріи, второе дополн. изд., Trumbull, Connecticut 1970 [Faksimile, Erstausgabe Lemberg 1896–1897]
- Teršakovec' 1907: М. Тершаковецъ, Матеріали і замітки до історії національного відродження Галицької Русї в 1830 та 1840 рр., Львїв (Українсько-руський архив III)
- Teršakovec' 1908: М. Тершаковецъ, Галицко-руске літературне відродженє, Львїв
- Torons'kuj 1884: Руководство до науки Малаго Катехисму, опрацьовавъ Алексій Тороньскій, Львовъ
- Try ukrains'ki kacychuzmy 1990: Три українські катихизми з 17. ст., вид. О. Горбач, Рим (Український католицький університет ім. св. Климента Папи – Праці богословського факультету, т. 71)
- Тупошук 2000: Г. Тимошик, Із спостережень над мовними особливостями перекладів св. письма, in: Шашкевичана. Нова серія, вип. 3–4, відп. ред.: М. Ільницький, 100–107
- Voznjak 1915: М. Возняк, Український господарський порадник з 1788 р. (Бібліографічна рідкість), in: Записки наукового товариства імени Шевченка СХХII, 37–78
- Wendland 2001: A. Wendland, Die Russophilen in Galizien. Ukrainische Konservative zwischen Österreich und Rußland 1848–1915, Wien (Studien zur Geschichte der österreichisch-ungarischen Monarchie, Band XXVII)

Soziolinguistische Aspekte der aktuellen Sprachenfrage in den ukrainischen Kirchen des byzantinischen Ritus

1. Problemstellung. Kaum eine andere posttotalitäre Gesellschaft Osteuropas ist in religiöser Hinsicht so gespalten wie die ukrainische. Dabei handelt es sich v. a. um einen christlichen Konflikt zwischen der Ukrainisch-Orthodoxen Kirche, welche kanonisch dem Moskauer Patriarchat untergeordnet ist, der Ukrainisch-Orthodoxen Kirche des Kiewer Patriarchats, der Ukrainischen Autokephalen Kirche sowie der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche. Jede von ihnen nimmt für sich in Anspruch, die „eine“ nationale Kirche zu verkörpern. Tatsächlich werden alle vier Kirchen in der ukrainischen Öffentlichkeit mit nationalen Ideen in Verbindung gebracht. Dennoch ist es weder der Griechisch-Katholischen noch den drei orthodoxen Kirchen des Landes gelungen, sich als ukrainische Nationalkirche zu etablieren. Im Gegenteil: Die ethnischen und sozialen Spannungen beeinträchtigen ihre Koexistenz, sodass wohl noch längere Zeit von keiner „ukrainischen Nationalkirche“ gesprochen werden kann. Mittlerweile hat die Zahl der offenen interkonfessionellen Konflikte abgenommen – Oleh Turij, ein ausgewiesener Kenner der Situation, meint dazu, derzeit habe sich ein Gleichgewicht der Schwäche ausgebildet.¹

Die im Umbruch begriffenen gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen wirken sich in besonderem Maße auf die Sprache aus. Ein Indikator hierfür sind z. B. die von der Sprachwissenschaft intensiv erforschten Neuerungen in der ukrainischen Standardsprache (z. B. die Überwindung der so genannten „*novomova*“, der ukrainischen Variante des sowjetischen Newspeak). Derzeit befindet sich das Ukrainische allem Anschein nach in einer Phase der Konsolidierung, welche in immer stärkerem Ausmaß auch den sensiblen Bereich der Religion erfasst. Die Rezeption dieser Entwicklung bzw. die Klärung der Relevanz für das ukrainische Christentum durch die Sprachwissenschaft, insbesondere durch die Soziolinguistik, weist jedoch bis dato einige zentrale Defizite auf: Auch wenn die Auseinandersetzung mit dem Thema Kirchensprache von den durch die Transformation veränderten Voraussetzungen für die Tätigkeit der

¹ Oleh Turij in einem Referat auf der Konferenz zum Thema „Nationale und Religiöse Identität in Osteuropa – das Beispiel der Ukraine“, die vom 16. bis 18. November 2001 von der Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde in Berlin abgehalten wurde.

Sprachwissenschaftler profitiert hat (besonders, was den Themen- und Methodenpluralismus betrifft), fehlen nach wie vor umfassende Darstellungen der sprachlichen Situation in den Kirchen (institutionelle Rahmenbedingungen etc.). Texte, die dem Thema gewidmet sind, weisen oft einen populärwissenschaftlichen Charakter auf oder tragen eine ideologische Färbung. Der häufig zu beobachtende präskriptive bzw. ethnozentristische Zugang zur Sprache der Kirche führt zwangsläufig zu einer Instrumentalisierung im Dienste der „Nationalen Wiedergeburt“.

Heute wird in den ukrainischen Kirchen das Kirchenslavische aus dem Sprachgebrauch zurückgedrängt. Die Rolle der apostolischen Sprache ist längst auf das Ukrainische bzw. Russische im Fall der Ukrainisch-Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats übergegangen, und auch im Bereich der Liturgie wird die moderne Standardsprache die einst universelle Kultsprache der Slavia Orthodoxa aller Wahrscheinlichkeit nach ablösen. Die Fortführung dieser Entwicklung ist zum Gegenstand einer Debatte über die Kirchensprache geworden. An ihr beteiligen sich v. a. Kleriker der hier behandelten Kirchen, Theologen und Philologen. Die Tatsache, dass sich heftige Diskussionen nicht nur an strukturell-sprachlichen Fragen entzünden, sondern auch an dogmatischen, sowie das Faktum, dass zuweilen in der Frage Primat der Form vs. Primat des Inhalts der zentrale strittige Punkt der Sprachdebatte gesehen wird, hat in der Öffentlichkeit den Eindruck entstehen lassen, in der Frage der Kirchensprache stünden Vertreter „philologischer Standpunkte“ denen völlig gegensätzlicher theologischer Ansichten gegenüber. Dem aktuellen Stand der Diskussion wird eine derartige Verkürzung der Positionen auf eine ausschließlich pro-ukrainische Orientierung „der“ Sprachwissenschaftler und eine pro-kirchenslavische „der“ Theologen allerdings nicht gerecht. Aus philologischer Sicht ist die historische Bedeutung des Kirchenslavischen unbestritten, genauso wie sich auch Theologen nicht grundsätzlich gegen eine Modernisierung der Kirchensprache verwehren. Der vorliegende Artikel ist u. a. der Darstellung dieses Sachverhalts gewidmet, und die im gesamten Text angeführten Auszüge aus Befragungen illustrieren dies deutlich. Er stellt den Versuch eines Überblicks über die sprachliche Situation in den ukrainischen Kirchen aus einer soziolinguistischen Perspektive dar, wobei eine Beschränkung auf die Konfessionen des byzantinischen Ritus erfolgt, welche eine wichtige Rolle bei der Identitätskonstruktion der ukrainischen Gesellschaft spielen. Dabei stellen sich folgende zentrale Fragen:

- Wie relevant sind gesellschaftspolitische Veränderungen für die Entwicklung der Kirchensprache (makrosprachlicher Kontext)?
- Welche Wechselwirkungen können konstatiert werden?

– Über welchen Funktionsradius verfügt das Ukrainische im Vergleich zu konkurrierenden Sprachen (wie etwa dem Russischen oder dem Kirchenslavischen)?

– Agieren die unterschiedlichen Kirchen in der Sprachenfrage oder reagieren sie?

– Welche argumentativen Strukturen weist der Diskurs über die Rolle des Ukrainischen in den modernen Kirchen auf?

– Wie gestaltet sich die Normdebatte im Zusammenhang mit der Entwicklung eines konfessionellen Stils (metasprachlicher Kontext)?

– Hat die Sprachdebatte in der ukrainischen Kirche eine praktische Relevanz im Glaubensleben der Kirchgänger?

Bei der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den Kirchen eröffnet sich dem Forschenden allein im Fall der Ukraine ein unüberblickbares Spektrum von etwa siebzig verschiedenen christlichen Gemeinschaften, deshalb erscheint eine Einschränkung des Forschungsfeldes zweckmäßig. Als Kriterium lässt sich in diesem Zusammenhang das Merkmal Ritus verwenden, welches aus orthodoxer Sicht folgende Elemente umfasst (Ivanczo 1998: 38): die Liturgie in ihrer allgemeinen Bedeutung als Dienst an Gott bzw. enger gefasst als Eucharistie, die Doktrin einer Glaubensgemeinschaft, die Tradition einer bestimmten Gruppe von Christen, die Sprache und Kultur sowie die Nation. Bezieht man das Kriterium Ritus auf die Sprache, so lässt sich für zumindest vier Kirchen feststellen, dass auf Grund gemeinsamer historischer Wurzeln eine einheitliche Kirchensprache (v. a. im engeren Sinne einer vereinheitlichten Terminologie) denkbar ist. Letztere wird sich im Fall der Ukraine auf Realien des Christentums in seiner östlichen Ausprägung beziehen. Deshalb verfügt die Kategorie „byzantinischer Ritus“ über das Potenzial, in sprachlicher Hinsicht folgende ukrainische Kirchen zu einen (Reihenfolge nach der Größe der Glaubensgemeinschaft): die Ukrainisch-Orthodoxe Kirche (des Moskauer Patriarchats, fortan mit „UOK MP“ abgekürzt), die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche (UGKK), die Ukrainisch-Orthodoxe Kirche (des Kiewer Patriarchats, kurz: UOK KP) und die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche (UAOK).

Eine in der ukrainischen Literatur häufig anzutreffende Eingrenzung des Forschungsfeldes nach dem Kriterium „Tradition“ erscheint an dieser Stelle unpräzise, da die Bedeutung des Begriffs „Tradition“ besonders im Hinblick auf den zeitlichen Aspekt noch nicht exakt definiert wurde. Z. B. unterscheidet Kravčuk (Kravčuk 1996: 16) zwischen den traditionellen Glaubensgemeinschaften, historisch verwurzelten (d. h. vor 1985 auf ukrainischem Territorium wirkenden wie die Russisch-Orthodoxe, die Armenische Kirche, die Gemeinschaft

der Baptisten) und neuen, erst in der letzten Zeit registrierten Religionsgemeinschaften. Zweifellos ist in der Geschichte des ukrainischen Christentums die Orthodoxie historisch tiefer verwurzelt als der Protestantismus oder der Katholizismus in seiner römischen Ausprägung. Dennoch wäre es wohl unzulässig, die protestantische oder römisch-katholische Kirche als „nicht traditionell ukrainisch“ zu bezeichnen, auch wenn diese in der ukrainischen Öffentlichkeit häufig nicht als nationale Kirchen des ukrainischen Volks betrachtet werden (Marynovyč 1999: 496). Die im Folgenden untersuchten Kirchen repräsentieren nicht nur das ukrainische Volk im engeren Sinne als ethnisch gedachte Entität bzw. die ukrainophonen Bürger des Landes, sondern die ukrainische Bevölkerung. Die vier Kirchen illustrieren somit den ukrainischen Sonderfall der konfessionellen und territorialen Inkongruenz (Gieszen 1991: 243), und jede nimmt für sich eine besondere Rolle im Hinblick auf die nationale Wiedergeburt („Vidrodžennja“) ein.

2. Methodik und Aufbau. Die soziolinguistische Annäherung an das Forschungsfeld der Kirchensprache gestaltet sich im ukrainischen Kontext als ein langwieriges und kompliziertes Unterfangen. So zeigten sich z. B. im Rahmen der Arbeiten am vorliegenden Beitrag während einer ersten Feldphase die kontaktierten Auskunftspersonen (hauptsächlich Theologen, Philologen und Kulturwissenschaftler im weitesten Sinn) skeptisch und nicht auskunftsfreudig, wenn sie zum Thema Kirchensprache Stellung nehmen sollten. Deshalb wurden schriftliche Expertenbefragungen mittels teilstandardisierter Fragebogen zur Gewinnung von qualitativen Aussagen mit explorativen Interviews verschiedener Repräsentanten der Kirchen sowie umfassender Literaturrecherchen (Printmedien, Online-Medien, wissenschaftliche Publikationen) kombiniert. D. h. der vorliegende Beitrag stellt das Produkt der Anwendung mehrerer Forschungsmethoden dar, er kombiniert das Studium und die (Inhalts)analyse der „Produkte menschlicher Arbeit“ (Primär-, Sekundärtexte) mit der Befragung über „aktuelles menschliches Verhalten“ (mittels qualitativer Fragebogen bzw. in mündlich geführten Gesprächen gewonnenen Information aus dem „natürlichen Umfeld“).

Die prinzipielle Befürchtung der meisten Probanden, sich in der einen oder anderen Form durch einmal getätigte Aussagen zum Thema Kirchensprache gleichzeitig auf ein politisches oder ideologisches Bekenntnis reduzieren und in weiterer Folge angreifen lassen zu müssen, stellt den Forschenden vor ungeahnte Herausforderungen. Daraus sollte jedoch nicht geschlossen werden, dass in der ukrainischen Gesellschaft bzw. in den Kirchen nicht über die Sprache im Allgemeinen und über die Rolle des Ukrainischen im Besonderen reflek-

tiert wird. Im Gegenteil: Mitunter entzünden sich heftige und emotional geführte Debatten an der Frage des Stellenwerts der Staatssprache für die jeweilige Konfession. Neben diesem Metadiskurs über die Kirchensprache wird immer intensiver über den Charakter einer modernen Sakralsprache debattiert. Da starke Interdependenzen zwischen dem sozialen Kontext, dem metasprachlichen Diskurs über die Rolle einer Sprache und der Normdebatte über die ukrainische Sakralsprache gegeben sind, folgt die Arbeit im Wesentlichen auch inhaltlich dieser Struktur, sodass zunächst die sprachliche Situation in den Kirchen skizziert wird (Makroumfeld und Metadiskurs), um im Anschluss daran auf die Normdebatte einzugehen.

3. Muttersprachen, Vaterländer und religiöse Identität. Die Reflexion über den ukrainischen Nationalstaat der Gegenwart zeugt von einer außergewöhnlich engen Verwobenheit der Kategorien Nation, Religion und Sprache.² Trendforscher haben bereits für das letzte Jahrzehnt eine generelle Rückbesinnung auf nationale Traditionen als Gegenbewegung auf die Herausbildung eines „internationalen Lebensstils“ im Sinne globaler Homogenität vorausgesagt. Im Zusammenhang mit diesem „kulturellen Patriotismus“ spricht Naisbitt (1990) beispielsweise von einem „Wiederaufleben der Religionen“. Die Situation in der Ukraine weist jedoch im europäischen Kontext Spezifika auf, die insbesondere bei der Beurteilung der Sprachenfrage zu berücksichtigen sind.

„Die“ ukrainische Identität ist in den letzten Jahren häufig thematisiert worden, das zuvor diffuse Selbstbild wird einer bewussten Reflexion unterzogen.³ Dabei dominieren zwei gegensätzliche „ideologische Illusionen“ (Zakovyč 2000: 310) den aktuellen Diskurs: Einerseits wird die ukrainische Gesellschaft in Folge der sowjetischen Marginalisierung von Religion als Gesellschaft des Massenatheismus begriffen, andererseits die Religiosität als Spezifikum der ukrai-

² Wie eng die Kirchen mit der Sprachenfrage verbunden sind, zeigen Spekulationen darüber, dass sich eine Ukrainisch-Orthodoxe Kirche nicht „abgespalten“ hätte, wenn die Russisch-Orthodoxe Kirche zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht jeglichen Gebrauch des Ukrainischen im Gottesdienst abgelehnt hätte (Hladio 2004: 2). Der Parlamentsabgeordnete Jurij Bojko bemerkte in einem Interview mit der Tageszeitung *Den'* (Hudzyk 2002): „Ohne wahren Glauben kann es keine nationale Wiedergeburt geben“ und betonte im selben Zusammenhang, sein eigenes Nationalbewusstsein sei dadurch geformt worden, dass man ihn in seiner Kindheit zum Ukrainischen geführt habe.

³ „Identität ist eine Sache des Bewusstseins, d. h. des Reflexivwerdens eines unbewussten Selbstbildes. Das gilt im individuellen wie im kollektiven Leben. Person bin ich nur in dem Maße, wie ich mich als Person weiß, und ebenso ist eine Gruppe ‚Stamm‘, ‚Volk‘ oder ‚Nation‘ nur in dem Maße, wie sie sich im Rahmen solcher Begriffe versteht, vorstellt und darstellt“ (Assmann 1999: 130).

nischen Mentalität aufgefasst. Besonders symbolträchtige Mythologeme (Kočan 1999: 478, Plochy – Sysyn 2003) stellen in diesem Zusammenhang das Prinzip der Landeskirche („pomisnist“), das Ideal der Sobornist' (des Konziliarismus, d. h. des demokratischen Zusammenlebens von Laien und Priestern in einer gemeinsamen Kirche) und die liturgische Tradition der Kirchen des byzantinischen Ritus dar. Unter den real vorherrschenden politischen Bedingungen bietet die moderne staatliche Ordnung wenig Stabilität (das zeigen auch aktuelle Umfragen in der Bevölkerung über das Vertrauen der Ukrainer in den Staat, vgl. auch Kuzios Aussagen über die schwache Staatskapazität), das viel zitierte „ideologische Vakuum“ lässt jedoch Raum für Ideen vom Nationalstaat.

Im europäischen Kontext definieren sich moderne Nationalstaaten als Staatsnationen oder Kulturnationen, d. h. ein Volk (Demos) bekennt sich zu einer auf seinem Willen basierenden Einheit oder es begreift sich als Schicksalsgemeinschaft (Ethnos). Im ostslavischen Kontext wird der Begriff „Nation“ häufig im Sinn einer „Gemeinschaft gleicher Abstammung“ gedacht. Darüber hinaus räumen Identitätskonstruktionen im kulturgeschichtlichen Areal der Slavia Orthodoxa der Zugehörigkeit zu einer Religion einen hohen Stellenwert ein.⁴ Dies trifft auch auf die Ukraine zu (Vasyl' Nimčuk beispielsweise beschreibt die Ukraine als Kulturnation, der Sprache misst er Potenzial für die Konsolidierung des modernen ukrainischen Staates bei, siehe Nimčuk 2000a: 315), wo die Staatlichkeit ethnisch mit einer starken Bezugnahme auf die Sprache gedacht wird, ähnlich wie dies aus dem deutschsprachigen Raum im 19. Jahrhundert bekannt ist (Giesen 1991: 58).

Der öffentliche Diskurs über die ukrainische Nation war unmittelbar nach der politischen Unabhängigkeit „ukrainophil“ geprägt und v. a. vom Glauben an einen gemeinsamen Ursprung als homogene Ethnie und der bewussten Abgrenzung gegenüber Russland bestimmt. Insbesondere die Exklusion (Luhmann) erweist sich heute jedoch als höchst problematische Strategie der Identitätskonstruktion, weil damit auch die beträchtliche Zahl der ethnischen Russen bzw. der russophonen Ukrainer im eigenen Land marginalisiert würde. Denn laut aktuellem Zensus (2001) hält der Anteil der russischen Volksgruppe auch nach den Emigrationsbewegungen der letzten Jahre bei etwa 19% (vgl. Bondarenko 2003). Auf Seiten der russischen Minderheit wurde die Frage nach der nationalen Identität zunächst meist heruntergespielt und eine „kosmopolitische“, mitunter „unverbindliche“, auch im Widerspruch zur eigenen, russischen Identität ste-

⁴ Die Orthodoxie war auch ein traditioneller Eckpfeiler des russischen Selbstverständnisses in zaristischer Zeit (vgl. die von Uvarov formulierte Losung „Autokratie, Orthodoxie und Volkstum“).

henden Position im Hinblick auf die ukrainische Nation zur Schau getragen, um sich nicht durch eine als „russophil“ interpretierte Haltung jegliche Legitimation im ukrainischen Staat zu entziehen. So konnte es zum „russischen Paradoxon“ in der ukrainischen Identitätskonstruktion kommen.

Im aktuellen Diskurs über das ukrainische Volk („narod“) bzw. die ukrainische Nation fallen nach wie vor die Begriffe „Nationalgeist“ oder „Nationalvolk“ auf, wie sie bereits Herder verwendet hat. Demnach wird in der Tradition der deutschen Romantik der Nationenbegriff ethnisch-kulturell gefasst und z. B. Sprache nicht als äußerliches Merkmal einer Volksgemeinschaft, sondern als ein sie konstituierender Faktor interpretiert. Diese Konstruktion nationaler über die sprachliche Identität stammt v. a. von Intellektuellen des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, die sich meist aus einem klerikalen Umfeld rekrutierten. Die Gründe für die derzeit besonders intensive Rezeption ihrer Arbeiten sind in der historischen Diskontinuität der Konstruktion nationaler Identität zu suchen. Die Ukraine gilt traditionell als „späte Nation“, die kurze Phase der Eigenstaatlichkeit zu Beginn des letzten Jahrhunderts und die nachfolgenden Jahrzehnte sowjetischer Nationalitätenpolitik ließen der Reflexion über das Ukrainertum kaum Raum. Siebzig Jahre später wurden zunächst die klassischen Theorien über die ukrainische Nation wiederentdeckt. Besonderer Beliebtheit erfreuen sich etwa die Schriften Ivan Ohijenkos, Vasyly Lypkivskyjs und Josyf Slipyjs, jener Kirchenführer, die mittlerweile selbst zum Gegenstand nationaler Mythenbildung geworden sind. Beispielsweise hat der für das Bildungsressort zuständige Minister der ersten Ukrainischen Republik und später als Metropolit Ilarion populäre Sprachwissenschaftler und Theologe Ivan Ohijenko in seinem Werk immer wieder auf die Bedeutung der Trias Kirche-Nation-Sprache hingewiesen und in hohem Maße zum modernen Selbstverständnis vieler nationalbewusster Ukrainer beigetragen. Für die Einstellung speziell zum Ukrainischen bedeutet dies, dass man in der ukrainischen Öffentlichkeit auf eine zwischen Patriotismus und Nationalismus angesiedelte Haltung trifft. Der bisweilen in der internationalen Literatur vorgeworfene generelle Sprachnationalismus konnte jedoch bei den Recherchen zum vorliegenden Artikel nicht bestätigt werden.⁵ Sieht man von einigen zweifelhaften (populär)wissenschaftlichen Veröffentlichungen ab (nachzulesen etwa bei Wilson 2000), dominiert auch in der (Sprach)wissenschaft eine sprachpatriotische Grundhaltung im Sinne eines besonderen Engagements für das Ukrainische, ohne den Stellenwert und die Bedeutung anderer Sprachen her-

⁵ Beispielsweise konstatiert Taras Kuzio (2001: 5) in diesem Zusammenhang: „(...) If an identity is threatened, nationalism is a perfectly normal response.“

abzuwürgigen (Neuhaus 2002: 24ff). In diesem Sinne werden die „klassischen“ Theorien (z. B. über die Kirchensprache) verstärkt rezipiert, gleichzeitig erfolgen eine scharfe Abgrenzung zum sowjetischen Nationenbegriff (mit den zentralen Dogmen des Sozialismus als höchste gesellschaftliche Entwicklungsstufe, der Überwindung des „bourgeois“ Nationalismus und der einer Sprache, des Russischen, als Sprache der internationalen Kommunikation) sowie eine intensivierte Diskussion über Sprache und Ideologie (etwa über die Frage, inwiefern die bewusste Wahl einer Sprache ein politisches Bekenntnis darstellt).

4. Ethnokonfessionelle Spezifika und religiöse Bruchlinien – die Ukraine als Land defensiver Identitäten? Die stereotype Differenzierung zwischen einem „katholischen, nationalistischen Westen“ und einem „russophonen, orthodoxen Osten“ greift für die Ukraine sowohl in politischer als auch in religiöser Hinsicht zu kurz (Kuzio 2001: 12). Tatsache ist, dass die Gesamtbevölkerung des Landes abnimmt und gleichzeitig auf Grund eines noch deutlicheren Rückgangs des Anteils der ethnischen Russen „ukrainischer“ geworden ist. Taras Kuzio (Simon 2002: 101) beschreibt den überwiegend ukrainophonen Westen als nationalbewusst, im speziellen Fall der Westukraine sieht er den Nationalismus (hier bereits im Sinne einer nationalbewussten Gesinnung, entsprechend der Verwendung im anglo-amerikanischen Raum) als eine Reaktion auf die politischen Umstände und nicht als einen wesensimmanenten Charakterzug „des“ Westukrainers. Die klar ausgeprägten Konturen der nationalen Identität im Westen der Ukraine sind aller Wahrscheinlichkeit nach in erster Linie auf eine höhere ethnische Homogenität sowie auch auf eine stark ausgeprägte Zivilgesellschaft zurückzuführen (vgl. auch Rjabčuk 2000: 4). Die v. a. in den Zentren des Ostens bzw. Südostens der Ukraine dominierende russophone Bevölkerung wird hingegen in der Fachliteratur zuweilen als heterogene⁶ und politisch passive Bevölkerungsschicht charakterisiert.

In einer 2003 veröffentlichten Studie konnte das Kiewer Zentrum für Soziologische Studien (KIIS 2003) eine Stabilisierung des Verhältnisses zwischen der ukrainophonen Bevölkerung und der russophonen bzw. der ethnisch-russischen nachweisen. Offensichtlich sehen immer weniger Menschen eine Bedrohung der staatlichen Souveränität durch den russischen Nachbarn. Widersprüchliche Aussagen finden sich in der soziologischen Literatur allerdings darüber, inwiefern ethnische Russen eine bestimmte nationale Orientierung aufweisen. Die

⁶ „Russophon“ ist im Fall der ukrainischen Bevölkerung keineswegs gleichzusetzen mit „ethnisch russisch“, so benützen beispielsweise viele Kiewer in der Alltagskommunikation das Russische, obwohl sie sich bei offiziellen Befragungen pro-ukrainisch äußern.

Einschätzungen reichen von „politisch uninteressiert“, „kosmopolitisch“ bis „national-russisch“. Bemerkenswerter Weise tritt jedoch auch im Osten der Ukraine die Mehrheit der Bevölkerung für die staatliche Unabhängigkeit ein und befürwortet z. B. den Status des Ukrainischen als alleinige Staatssprache.⁷

Im ostslavischen Vergleich gelten Ukrainer als religiöser und besuchen häufiger als Russen oder Weißrussen die Kirche (KIIS 1998). Besonders im Westen ist das Christentum stark in der Zivilgesellschaft verankert, hier geben mehr als 90% der Befragten an, gläubig zu sein und regelmäßig am Gottesdienst teilzunehmen. Aber selbst in der griechisch-katholischen Metropole Lemberg verschwimmen zuweilen die Grenzen zwischen den ethno-konfessionellen Gruppen, sodass beispielsweise Kirchgänger in Abhängigkeit vom situativem Kontext durchaus vom Ukrainischen in das Russische wechseln.

Von den derzeit beinahe 70 verschiedenen Konfessionen, die in der Ukraine aktiv sind (Zakovyč 2000: 311), genießen v. a. die größeren Gemeinschaften das Vertrauen der Bevölkerung und üben theoretisch einen großen ideologischen Einfluss auf die Massen aus (Holovaščenko 1999: 312). Praktisch erweist sich das religiöse Spektrum jedoch als zutiefst zersplittert, die größte Kirche des Landes sieht sich nach eigenen Angaben „ständigen Attacken von Seiten der ‚Raskol’niki‘ (‚Schismatiker‘), der römischen und griechischen Katholiken“ ausgesetzt.⁸ Konflikte im Zusammenhang mit der Rückgabe von zuvor enteignetem bzw. verstaatlichtem Kirchengut oder der Missionstätigkeit internationaler Kirchen sind in den postkommunistischen Ländern Mittelost- bzw. Osteuropas ein bekanntes Phänomen, eine spezifisch „ukrainische Prägung“ erfährt der kirchliche Alltag jedoch durch Konflikte, die aus dem Rechtsstatus der unterschiedlichen Kirchen resultieren. So erschweren bislang die Bruchlinien innerhalb der Orthodoxie in Form der Kontroversen zwischen der dem Moskauer Patriarchat jurisdiktionell unterstellten „kanonischen“ Kirche und den „unkanonischen Kirchen“, d. h. der Autokephalen Orthodoxen sowie der Orthodoxen Kirche des Kiewer Patriarchats, aber auch jene zwischen Katholizismus (in seiner römischen und seiner griechischen Ausprägung) und Orthodoxie die Normalisierung des religiösen Lebens (Holovaščenko 1999: 305). 1996 begegnete man diesem Problem mit der Gründung des Allukrainischen Kirchenrats als Organ des Staatlichen Komitees für religiöse Angelegenheiten, 1997 einigten sich die Repräsentanten der unterschiedlichen Kirchen in einem Memorandum auf die ge-

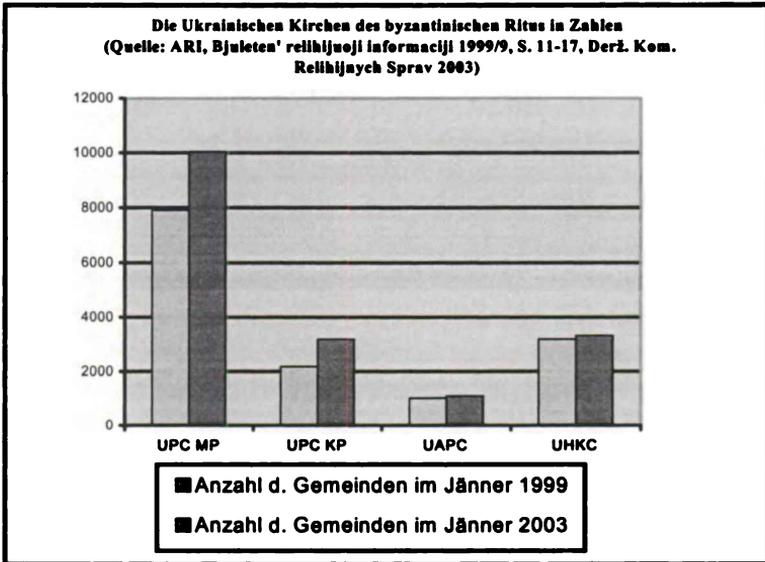
⁷ Vgl. dazu die Homepage des Kiev International Institute of Sociology (KIIS) bzw. die Homepage des Lemberger Instituts „Religious Information Service of Ukraine“ (RISU).

⁸ Siehe Homepage der Ukrainisch-Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats (UOK MP) unter www.orthodox.org.ua.

waltfreie Lösung von Konflikten zwischen den Konfessionen. Die weitere Entwicklung des interkonfessionellen Dialogs bleibt allerdings abzuwarten (Holo-vasčenko 1999: 312ff.).

Unter den beschriebenen Bedingungen bemühen sich vier in der orthodoxen Tradition verwurzelte Kirchen um die Evangelisierung der Gläubigen bzw. der Neophyten. Naturgemäß können sie sich dabei nicht den Erwartungen ihrer Angehörigen entziehen und müssen sowohl der Polykonfessionalität als auch den ethnischen Gegebenheiten Rechnung tragen. Die größte Kirche mit über 10.000 Pfarrgemeinden stellt die Ukrainisch-Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats (UOK MP) dar, sie vereinigt ca. ein Drittel aller ukrainischen Christen auf sich – zwischen ihr und dem vormaligen Präsidenten Kučma kam es in den letzten Jahren seiner Amtszeit zu einer Annäherung, was bei vielen Ukrainern Unmut weckte, da diese Kirche jurisdiktionell trotz des ihr 1992 zugebilligten autonomen Status dem Moskauer Patriarchat unterstellt ist. Häufig wird sie als „Filiale“ der Russisch-Orthodoxen Kirche wahrgenommen und abgelehnt. Das Bestreben, zu dieser Kirche ein Gegengewicht in Form einer eigenen Landeskirche aufzubauen, mündete zu Beginn der 1990-er Jahre in der Gründung der Ukrainisch-Orthodoxen Kirche des Kiewer Patriarchats (UOK KP). Nach Auseinandersetzungen rund um die Person des Patriarchen Filaret Denysenko, dem Korruption und Kollaboration mit dem sowjetischen Geheimdienst vorgeworfen wurde, spaltete sich von dieser Kirche ein Teil des Klerus ab und gründete nach dem historischen Vorbild der Ukrainischen Autokephalen Kirche (UAOK) in der Zwischenkriegszeit eine eigene Kirche. Besonders in den zentral und südöstlich gelegenen Gebieten (immerhin erreicht dort der Anteil der ethnischen Russen bis zu 40%) gelten diese bis heute durch die Moskaner Kirche nicht anerkannten Gemeinschaften als Rückhalt für nationalbewusste Ukrainer. Im Westen hat eine ähnliche Funktion die aus dem Untergrund zurückgekehrte UGKK übernommen, die bei den rund 90% ethnischen Ukrainern dieser Region durchaus den Status einer Nationalkirche hat – sie verfügt über etwa 3000 Pfarrgemeinden. Somit finden wir in der Ukraine eine Situation vor, in der jede der beschriebenen Kirchen sich zu einem anderen Zentrum orientiert, die UOK MP nach Moskau, die UOK KP nach Byzanz – obwohl sie sich in der Gegenwart vergeblich um eine Anerkennung durch Konstantinopel bemüht hat. Die UGKK genießt laut dem im Zuge des II. Vatikanums beschlossenen Ostkirchenkanon einen Sonderstatus innerhalb der Römisch-katholischen Kirche und kann als „*ecclesia sui generis*“ ihren byzantinischen Ritus auch als katholische Kirche beibehalten.

In den letzten Jahren gibt es die unterschiedlichsten Spekulationen über die Vereinigung dieser Kirchen zu einer Nationalkirche. Diese dürfte jedoch noch in weiter Ferne liegen – noch immer kommt es aus verschiedensten Gründen zu Auseinandersetzungen. Strittige Punkte sind v. a. die Rückgabe von Kircheneigentum, aber auch die Sprachenfrage.



Jede der vier behandelten Kirchen wird in Bezug auf die Sprache unterschiedlich wahrgenommen: Die Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats hat sich in besonderer Weise des Kirchenslavischen angenommen. Die ukrainische Sprache spielt hier eine periphere Rolle. Die seltenen Stellungnahmen ihrer Vertreter zur Sprachenfrage zeugen von einer tiefen Skepsis gegenüber der Verwendung des Ukrainischen in den Kirchen. Dies ist aber nicht etwa auf den geringeren Stellenwert des Ukrainischen für die meisten der Angehörigen der Kirche zurückzuführen, sondern auf die unklare Haltung der Moskauer Mutterkirche den Volkssprachen gegenüber. Die Vervollkssprachlichung der Liturgie spaltet die Russisch-Orthodoxe Kirche auch im Inneren, weil sie im größeren Zusammenhang einer Liturgiereform debatiert wird. Die heftigen Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit der russischen Sprachendebatte, etwa die Turbulenzen rund um die Moskauer Priester G. Kočetkov und A. Borisov, die sich für die sprachliche Russifizierung der Liturgie einsetzten, lassen die Brisanz des Themas erahnen. Im Rahmen ihrer Beschäftigung mit der russischen Gottesdienstsprache beschreibt Thaler (1998) die in Gesprächen von Vertretern der

Russisch-Orthodoxen Kirche an den Tag gelegte Vorsicht in Fragen der Sprachwahl, welche angeblich keine Rolle spielte. Diese Darstellung deckt sich mit den Erkenntnissen, die die Verfasserin der vorliegenden Arbeit aus Gesprächen mit Angehörigen der UOK MP gewonnen hat. V. a. das Ignorieren sprachlicher Probleme kann als widersprüchlich betrachtet werden, hält man sich vor Augen, dass die Russisch-Orthodoxen Kirche auf eine Sprachdebatte zu Beginn des 20. Jahrhunderts zurückblickt.⁹

⁹ In bemerkenswerter Weise ist N. Balašov (Sekretär für auswärtige Beziehungen der ROK) auf die Sprachenfrage in der Orthodoxen Kirche Russlands eingegangen: 2001 veröffentlichte er eine Darstellung der Kirchenreformen im Zuge des Konzils von 1917–1918. Parallelen zur sprachlichen Situation der ROK zwischen 1905 und 1917 und der Situation der Kirchen in der heutigen Ukraine finden sich insofern, als auch damals die veränderten politischen Verhältnisse zumindest vorübergehend die Beschäftigung mit sprachlichen Fragen im Rahmen einer Kirchenreform zuließen (vgl. dazu auch Thaler 1998). Eine der zentralen Fragen in der Phase vor dem Konzil war nach Balašov die der Unzugänglichkeit liturgischer Texte für Gläubige (vgl. S. 23). Auch wenn damals die überwiegende Mehrheit der Geistlichen die Ansicht vertrat, es genüge eine Überarbeitung der kirchenslavischen Fassung liturgischer Texte, so zeigt die Debatte doch, dass es ein Problembewusstsein gab. Wir wissen ferner, dass es in der ROK seit Beginn des 20. Jahrhunderts erste Institutionalisierungsansätze der Klärung dieser Probleme gab, und zwar in Form von Kommissionen zur „Korrektur liturgischer Bücher“. Schon damals reichten die Positionen der Bischöfe von einer Befürchtung eines neuen Schismas (S. 43) bis hin zur didaktischen Notwendigkeit von Liturgiereformen. In der Diskussion wurden die beiden Lager „novatory“ und „konservatory“ genannt (S. 47). „Требование родного языка в богослужении особенно остро звучало на Украине – конечно, не без влияния общей политической атмосферы, в которой доминировали национальные мотивы. Украинский епархиальный съезд в апреле заявил, что славянский язык мало понятен украинскому народу, а совершаемые на нем церковные службы „не благоприятствуют подъему религиозного чувства“, в связи с чем постановили: Вести пока проповедование Слова Божия и чтение Евангелия при богослужениях на родном языке, объясняя народу великое значение для народа его материнского языка“ (Balašov 2001:123). Diese Ausführungen zeigen, dass die Sprachenfrage nicht erstmals nach der Unabhängigkeit der Ukraine aufgeworfen wurde, sondern sich die ROK bereits vor etwa 100 Jahren mit ihr konfrontiert sah, was auch die stenographischen Protokolle der Konferenzen aus dem Vorfeld des Konzils belegen (S. 128). 1917 soll der Professor der Kiewer Geistlichen Akademie Petr Pavlovič Kudrjačev die „Anwendung des Russischen und insbesondere des Ukrainischen im Gottesdienst“ etwa für die „Lesung des Wort Gottes, einzelner Gebete und Gesänge“ angedacht haben. Kudrjačev, der in einer speziell für die Vorbereitung einer ukrainischen Übersetzung der Hl. Schrift sowie der liturgischen Bücher eingerichteten Kommission tätig war, hielt auch den Ersatz bzw. die Erläuterung einzelner Sätze durch russische bzw. ukrainische für zulässig. (S. 128). Die Bedeutung des Landeskonzils ist bis heute unbestritten – wenngleich viele Bestimmungen nicht mehr umgesetzt werden konnten, gelten die Reformbeschlüsse bis heute als richtungsweisend (Thaler 1998: 37). Hinsichtlich der Sprachdebatte findet sich erstmals ein mindestens 10 od. 11 Punkte umfassendes Thesenpapier (Balašov erwähnt 11, Thaler 10). 1957 wurde eine Kommission gegründet, die an die Arbeit des Landeskonzils anknüpfte – doch erst die politische Transformation hat auch für die Kirche ein Klima geschaffen, in dem eine Entideologisierung der Sprachenfrage möglich ist.

Eine eigenständige ukrainische Sprachdebatte über die Liturgiesprache setzte offiziell auf dem Ersten Allukrainisch-Orthodoxen Konzil in Lemberg (1921) ein, bei dem auch die Autokephale Kirche (UAOK) ihre Anfänge nahm. Aus den 1999 veröffentlichten Protokollen der Konferenz spricht eine moskaukritische Haltung, der „Moskauer Kirche“ wird die historische Rolle der „Basis für eine beschleunigte Russifizierung weiter Kreise der ukrainischen Bevölkerung zugeschrieben“ (Plochij 1999: 6). In mehreren Protokollen bzw. offiziellen Dokumenten finden sich Aussagen über den Status bzw. die Verwendung des Ukrainischen. Trotz der toleranten Positionierung gegenüber anderen Konfessionen wird kein Zweifel daran gelassen, dass der Anspruch, eine „ukrainische Kirche“ zu sein, zum Gebrauch des Ukrainischen verpflichtete.¹⁰

5. Die sprachliche Praxis in der Kirche. Neben der durch das Moskauer Patriarchat offiziell anerkannten Ukrainisch-Orthodoxen Kirche prägen heute drei weitere Kirchen des byzantinischen Ritus den religiösen Alltag der ukrainischen Christen. Erstmals nach Jahrzehnten der Unterdrückung bietet sich dem Ukrainer die Möglichkeit, seinen Glauben in der Religionsgemeinschaft und der Sprache seiner Wahl auszuüben. Soweit zur Theorie. In der Praxis gestaltet sich der sprachliche Alltag in den Kirchen kompliziert: Einerseits spiegelt sich der russisch-ukrainische Bilinguismus in der Kommunikation der Angehörigen beinahe aller Religionsgemeinschaften in Abhängigkeit zur geographischen Lage wider (Osten vs. Westen). Darüber hinaus hat sich in den Kirchen selbst dort, wo der prinzipielle Gebrauch des Ukrainischen nicht in Frage gestellt ist, noch keine einheitliche Kirchensprache im engeren Sinn (also eine Liturgiesprache) etablieren können.

Bei der Analyse des sprachlichen Status quo in den an dieser Stelle behandelten Kirchen kann kaum auf statistisch verlässliches Material zurückgegriffen werden, einen Anhaltspunkt hinsichtlich der offiziellen Sprachverwendung geben jedoch die jeweiligen Satzungen einer Glaubensgemeinschaft. Beispielsweise sieht das 1990 beschlossene Statut der Ukrainischen Autokephalen Kirche (UAOK) in seiner modifizierten Form von 1997 neben dem Ukrainischen die Verwendung des Kirchenslavischen vor, wenngleich man sich hier bewusst auf

¹⁰ Auch mögliche negative Konsequenzen wurden thematisiert, besonders angesichts der Tatsache, dass aus der Sicht der Moskauer Kirche die Ukrainisierung des Gottesdienstes mit der Frage der Anerkennung einer autokephalen ukrainischen Kirche verbunden war. Diskutiert wurde außerdem der Status des Kirchenslavischen. Ein eigener Kirchenrat sollte sich mit der Übersetzung von Hl. Schrift, liturgischen Büchern und anderen Werken religiösen Inhalts sowie mit deren Approbation befassen (Plochij 1999: 388).

die Tradition beruft, wonach die erste vollständig auf Ukrainisch gefeierte Messe 1919 in einer Kiewer Kirche der UAOK stattgefunden habe. Während der Recherchen zum vorliegenden Artikel konnte dieses von Vasyľ Nimčuk der Autorin gegenüber erwähnte Dokument nicht gefunden werden, allerdings veröffentlichte die UAOK 1999 in Lemberg eine Broschüre mit den Grundprinzipien der UAOK, das eine klare Positionierung bezüglich der Nationalsprache darstellt (Zaliznjak 1999). Die Bestimmungen dieses Dokuments gehen in den Kernaussagen auf das Konzil von 1921 zurück (in einer moderaten, auf den Bischofskonferenzen der letzten Jahre modernisierten Form) und bestätigen eine konsistent positive (sprachpatriotische) Einstellung zu Nation und Sprache. Im Zentrum stehen dabei Autokephalie, Konziliarismus als demokratisches Zusammenleben aller Mitglieder (Laien, Priester) einer Kirche und Nationalität (alle Orthodoxen Kirchen seien als Nationalkirchen verfasst, wobei jede über ihre eigene Gottesdienstsprache verfüge, weiters habe die ukrainische Kirche das ukrainische Volk gelehrt, seine Sprache zu ehren). Die UAOK habe sich mehr als andere Kirchen für das Nationalbewusstsein eingesetzt. Eine einheitliche, leicht verständliche Sprache stehe im Dienst der Unabhängigkeit des ukrainischen Volkes und der Vereinigung der Kirchen.¹¹ Auch in dem im April 2003 verlautbarten Statut der Eparchien Charkiv und Poltava werden diese Grundprinzipien bestätigt, zusätzlich wird hier explizit das Ukrainische als Kirchensprache angesprochen (Statut 2003). „Die UAOK sieht ihre kulturschaffende Mission in der Perspektive der geistigen Gesundung der Nation, der Seelsorge im Umfeld der Intelligencija, der Jugend, der Armeeangehörigen.“ Besondere Aufmerksamkeit werde dabei der „Mission im russifizierten Osten der Ukraine“ zuteil.¹²

Aufgrund der angespannten finanziellen Lage der Autokephalen Ukrainischen Orthodoxen Kirche kann nur in zweiter Linie auf sprachliche Probleme eingegangen werden. So hat sich die UAOK nach der Aussage des Erzbischofs Ihor Isičenko bisher im Wesentlichen auf die Neuauflage ausländischer bzw. alter liturgischer Bücher beschränkt. In den einzelnen Gemeinden werden zuwei-

¹¹ Dies entspricht auch der Äußerung von Isičenko auf der 1998 in Lemberg abgehaltenen Konferenz über die ukrainische Kirchentерminologie. Damals meinte er, dass eine sprachliche Einheit die Vorstufe zur kirchlichen sei (S. 15ff.).

¹² Abschnitt I.5.: „Autokephalie“: Seit den Anfängen sei eine verständliche Sprache ein wichtiger Faktor gewesen. Abschnitt III.46. „Die Muttersprache der Gegenwart ist die grundlegende Ideologie der Ukrainischen Kirche. Sie ist der direkte Weg zu Gott, die Bestätigung der nationalen Eigenständigkeit.“ Das Kirchenslavische in der russischen Orthoepik sei als Mittel zur Denationalisierung des ukrainischen Volkes eingeführt worden und gehöre ins Museum. 47. In allen Sphären des kirchlichen Lebens solle ausschließlich das Ukrainische herrschen (Statut 2003, siehe dazu auch die offizielle Homepage der UAOK 2003).

len individuelle Übersetzungen erstellt. Deren sprachliche Uneinheitlichkeit, welche kirchenintern auf einen unsystematischen Eklektizismus (Isiĉenko 2000: 42) sowie auf einen unmäßigen Sprachpurismus zurückgeführt wird, drängt jedoch die offizielle Amtskirche zur Approbation vereinheitlichter Literatur. In Vorbereitung sind derzeit Neuausgaben der Messbücher, die diesbezüglichen Impulse kommen v. a. aus Charkiv, wo z. B. zu Ende der 90er Jahre an einem neuen Messbuch sowie einem Blumentriodion gearbeitet wurde (Isiĉenko 1998: 31). Während unmittelbar nach der Reetablierung der UAOK im Zuge einer bewusst verfolgten Abnabelung von der Russisch-Orthodoxen Kirche die sprachliche Ukrainisierung forciert wurde, erfolgt inzwischen der Umgang mit dem Kirchenslavischen behutsamer – wie z. B. der Rektor des Seminars der UAOK in Lemberg, Pater Lucyšyn, betonte. In einem Gespräch merkte er an, dass im Priesterseminar der Autokephalen Kirche das Kirchenslavische und das Altgriechische als sprachwissenschaftliche Basis unterrichtet würden. Der kirchenslavischen Tradition wird mittlerweile wieder aktiv Rechnung getragen, so hat etwa Erzbischof Isiĉenko im Mai 2002 mit einem kirchenslavischen Gottesdienst in Kiew aufhorchen lassen.¹³

Für die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche (UGKK) gelten in sprachlichen Fragen als primäre Rechtsquellen die Bestimmungen des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO, Art. 654–657) sowie die Normen des Partikularrechts (Synodalrecht und dergl.). Eine wichtige partikulare Rechtsquelle stellen in diesem Zusammenhang die Bestimmungen der Bischofskonferenzen aus den Jahren 1989 bis 1997 dar, die 1998 in Lemberg herausgegeben wurden (Rišennja 1998). In diesem Dokument stellt die Synode fest, dass das Kirchenslavische die offizielle Liturgiesprache in der Griechisch-Katholischen Kirche sei. Die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil bestehende Tendenz, Gottesdienste in der den Gläubigen verständlicheren ukrainischen Sprache zu halten, heißt die Synode „dort gut, wo es einen Bedarf gibt, und zwar zur besseren Evangelisierung [...] der Gläubigen, besonders der jungen Generation“ (Artikel 1). Des Weiteren ordnet die Synode an, dass man sich in Fällen, in denen als Gottesdienstsprache das Ukrainische oder eine auf ukrainischem Gebiet übliche Volksgruppensprache verwendet wird, im Sinne der Einhaltung der Normen

¹³ Vgl. RISU 2002: „Autocephalous Orthodox Hold Church Slavonic Service: LVIV, UKRAINE, May 28, 02. – Archbishop Ihor Isichenko of Kharkiv and Poltava of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church (UAOC) conducted a service in the Church Slavonic language in St. Dymytrii Chapel in Kyiv on 23 May 2002. This is the first time the classical Slavic language was used in the chapel since it was consecrated in 1998. The liturgy was part of the UAOC's efforts to revive the use of Church Slavonic.“

an den Text des durch die Bischofssynode der Griechisch-Katholischen Kirche 1988 herausgegebenen Liturgikons zu halten habe. Alle Priester und „interessierten Personen“ werden eingeladen, „konstruktive und begründete Anmerkungen zur Sprache [...] schriftlich festzuhalten und an die Liturgiekommission zu senden.“ Der Gebrauch des Kirchenslavischen ist während des griechisch-katholischen Gottesdienstes nach wie vor obligatorisch, während das Ukrainische auf fakultativer Basis zum Einsatz kommt. In der Praxis können je nach Wunsch der Gläubigen auch alternierend ukrainische und kirchenslavische Messen zelebriert werden. In manchen Kirchen, v. a. aber in Klöstern (wie dem der Studitischen Ordensschwwestern in Lemberg), werden die Gottesdienste in unterschiedlichen Sprachen gefeiert. Üblicher Weise liest man an den Wochentagen ukrainischsprachige Messen, an den Feiertagen kirchenslavische (die Studitinnen verrichten auch Morgen- und Abendgebete, ukr. „Utrenja“ und „Večirnja“, in Kirchenslavisch). Allerdings macht sich im kirchlichen Alltag die mangelhafte sprachliche Qualifikation mancher Priester deutlich bemerkbar. Sie lässt sich auf die Rekrutierung über andere Konfessionen oder eine im Ausland erfolgte Ausbildung zurückführen. Insofern befindet sich die Griechisch-Katholische Kirche in einem ähnlichen Transformationsprozess wie die anderen großen Glaubensgemeinschaften der Ukraine.¹⁴

Die UGKK nimmt einen besonderen Platz unter den Kirchen des byzantinischen Ritus ein, was ihren Zugang zur Sprachenfrage betrifft. Einerseits erlebt sie die Vervolkssprachlichung des Gottesdienstes, wie sie seit dem Zweiten Vatikanum für die Katholische Kirche Realität ist, andererseits finden sich unter ihren Vertretern zahlreiche Anhänger der sprachlichen Tradition des Patriarchen J. Slipyj (besonders hinsichtlich liturgischer Bücher). Die Schule nach Slipyj steht jedoch ihrerseits im Widerspruch zu der durch den Basilianerorden vertretenen Auffassung von Sprache. Sie wird von einer „östlichen“ Ausrichtung dominiert, während die Basilianer eine der Warschauer Schule und den Übersetzungen der UAOK aus den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts ähnliche sprachliche Orientierung zeigen (Isičenko 1998: 23).

¹⁴ An der Griechisch-Katholischen Theologischen Akademie Lemberg (LBA) gehörte es früher zum Studienalltag, aus russischsprachigen Lehrwerken zu lernen. Dank internationaler Zusammenarbeit, z. B. mit dem Fonds „Vidrodžennja“, erscheinen heute eigenständige, ukrainischsprachige Schulbücher. An der nunmehr „Katholischen Universität“ genannten Institution fertigen Studenten Übersetzungen an, die in der Reihe „Acta studiosa“ veröffentlicht werden. Auf diese Weise wird ihr aktives Sprachbewusstsein gefördert, wobei das Hauptaugenmerk auf Bibelübersetzungen und patristische Schriften gelegt wird.

In der Praxis erfreut sich derzeit das 1990 in Rom bzw. Toronto herausgegebene Gebetbuch („Molytoslovyk“) breiter Akzeptanz, das über konfessionelle Grenzen hinweg als Ausdruck der maximalen Annäherung an die übersetzerische Praxis des autokephalen Metropoliten V. Lypkivs'kyj und der Warschauer Schule der Zwischenkriegszeit anerkannt ist (Isičenko 1997: 14). Weiters ist die 1996 in der von Slipyj 1968 approbierten Fassung neu aufgelegte Chrysostomos-Liturgie in allgemeiner Verwendung (an dieser Publikation war der Verlag Svičado beteiligt). Bis heute fehlen in der UGKK allerdings wichtige Übersetzungen, sodass auf in der Diaspora herausgegebene Texte oder fremdsprachige Quellen bzw. deren Übersetzungen zurückgegriffen wird. Einen beachtlichen Beitrag zur Überwindung dieser Situation leisten die Mitarbeiter des Verlags „Svičado“¹⁵: Wie auch der auf katechetische, liturgische und kirchengeschichtliche Literatur spezialisierte Verlag „Misioner“ arbeiten sie eng mit anderen wissenschaftlichen Institutionen der Ukraine zusammen. So konnten in den letzten Jahren zahlreiche theologische und sprachwissenschaftliche Werke, Übersetzungen von päpstlichen Enzykliken bzw. Schreiben publiziert werden.¹⁶ Die Hinwendung zum kulturellen Erbe, oftmals auch als „Vidrodžennja“ bezeichnet, hat auch eine Rückbesinnung auf das eigene theologische Erbe erfasst, welches sich in den Jahrzehnten vor dem politischen Umbruch offiziell nur in der Diaspora hatte bewahren können. Theologische Traktate, Schriften über die ukrainische Nationalkirche, v. a. von I. Ohijenko, A. Šeptyc'kyj oder J. Slipyj, erfreuen sich in der Griechisch-Katholischen Kirche besonderer Beliebtheit, ähnlich wie die Werke V. Lypkivs'kyjs in der UAOK. Auf dem Weg zu einer umfassenden Ukrainisierung der Kirchensprache sind aus der Sicht der UGKK noch innerkonfessionelle Fragen zu klären (Petrovyč 1997: 1).

Auch in der Ukrainisch-Orthodoxen Kirche des Kiewer Patriarchats ist de iure noch ein kirchenslavisch-ukrainischer Bilinguismus gegeben. In einem Ge-

¹⁵ „Svičado“ wurde bereits Ende der 80er Jahre von Studenten, die an der Katholischen Universität in Ljublin studiert hatten, gegründet und ist heute über konfessionelle Grenzen hinweg anerkannt (die Autorin wurde z. B. im Lemberger Bischofssitz des Moskauer Patriarchats auf „Svičado“ aufmerksam gemacht). Auch „Svičado“ hat zwischenzeitlich Krisen durchlebt (v. a. zu Beginn der 90er). Seit 1992 fungiert er als Verlagszentrum des Klosters der Studiten. Eine 2001 von „Svičado“ herausgegebene Broschüre zeigt: Bei den Publikationen handelt es sich v. a. um Übersetzungen aus dem Polnischen, Italienischen, Deutschen, um bis dato schwer zugängliche katholische Literatur, aber auch zunehmend um eigenständig ukrainische Literatur, etwa Lehrbücher und Wörterbücher.

¹⁶ Durch die Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche waren katechetische bzw. didaktische Lehrwerke in Verwendung, die aus dem Lateinischen, Deutschen, Italienischen oder Polnischen übersetzt wurden. Der damit verbundene dogmatische Einfluss äußerte sich v. a. in Schwierigkeiten bei der Übersetzung theologischer Termini.

sprach mit der Autorin bestätigte das Oberhaupt der Kirche in Lemberg, Andrij Horak, dass bis dato in der UOK KP keine Normen existierten, welche die ausschließliche Verwendung von durch die Amtskirche zugelassener Literatur vorsehen. Dadurch komme auch die nicht mehr zeitgemäße Sprache der Diaspora zur Anwendung. 1992 erklärte die im Jahr zuvor entstandene UOK KP das Kirchenslavische und das Ukrainische zu den offiziellen Kirchensprachen bei gleichzeitiger verstärkter Einführung des Ukrainischen als Gottesdienstsprache. Eine derartige Zweisprachigkeit wurde auch für die UOK KP 1992 auf einer Synode bestätigt. Seit damals haben sich Vertreter der Orthodoxen Kirche des Kiewer Patriarchats mit der Übersetzung liturgischer Bücher ins Ukrainische intensiv auseinandergesetzt (Kyslyjuk 1998: 116). In kircheninternen Kreisen werden jedoch die frühen diesbezüglichen Bemühungen teilweise als „unsystematisch“ beurteilt.

Einen wichtigen, über die Grenzen der eigenen Konfession hinaus wahrgenommenen Schritt auf dem Weg zur sprachlichen Modernisierung setzte die Orthodoxe Kirche des Kiewer Patriarchats 1995 mit der Herausgabe eines neuen Messbuchs.¹⁷ Daneben gelang mit der Veröffentlichung populärwissenschaftlicher Schriften und Predigten Filarets (Denysenko) und der Publikation zahlreicher Gebetbücher sowie Liturgika die weitere Ukrainisierung der Kirchensprache. Erst kürzlich wurde eine ganze Reihe zentraler liturgischer und religiöser Bücher herausgegeben, die auf eine positive Resonanz in der ukrainischen Öffentlichkeit stieß.¹⁸ Vorbehalte gegenüber dieser jüngsten Initiative der UOK KP kamen lediglich von Seiten der Moskauer unterstellten Schwesterkirche (Pravoslavia v Ukraine 2003). Mehr als 15 Bücher, darunter Stundenbuch, Psalmen und Neues Testament, wurden übersetzt und in ungewöhnlich hohen Auflagen gedruckt (3.000 Stück). Für die nächsten Jahre ist also eine konsequente Fortführung der Ukrainisierung zu erwarten. Auch aus den Bestimmungen, die das Landeskonzil der UOK KP 2000 gefasst hat, geht hervor, dass das Kirchenslavische tatsächlich durch das Ukrainische ersetzt werden soll (Postanovy 2000), vgl. Abschnitt XV. „Kirche und Nationalfrage“:

8. Наша Свята Українська Православна Церква Київського Патріархату, беручи до уваги стан сучасної національної свідомості населення України, багатоговікову церковну українську традицію, потребні впровадження і нормального розвитку української мови, закріплені Конституцією України, заявляє, що й надалі богослужбовою мовою в нашій Церкві буде українська. Але в тих парафіях, де віруючі бажають, богослужіння

¹⁷ Z. B. hat sich Erzbischof Isichenko (UAOK) mehrmals lobend über diese Publikation geäußert.

¹⁸ Vgl. das von Filaret dem Sender 1+1 gegebene Interview vom 15.9.2003.

можуть відправлятися і церковнослов'янською мовою, так буде, щоб запанував мир і спокій між православними. Таке визначення потрібне і для майбутнього об'єднання православних в Україні в єдину Помісну Українську Православну Церкву. (Landeskonzil der UOK KP 2000; Postanovy 2000).

Anders als in der UOK KP gestaltet sich der sprachliche Alltag in der UOK des Moskauer Patriarchats, obwohl auch hier die Verwendung des Ukrainischen fakultativ ist. Auf eine direkte Anfrage beim Informationsdienst der Kiewer Metropole wurde die Auskunft erteilt, dass keine offiziellen Dokumente vorlägen, die den Status des Ukrainischen regelten. Im Wesentlichen sei es laut Aussage des Metropoliten möglich, auch Messen in der ukrainischen Sprache zu halten – dies jedoch in Abhängigkeit vom Wunsch der Gläubigen. Bisher würden in den Pfarrgemeinden der UOK MP in Kiew jedoch keine Gottesdienste auf Ukrainisch gelesen (Informationsstand Dezember 2002).¹⁹ Da die UOK MP der Russisch-Orthodoxen Kirche unterstellt ist, wurde die Kirchenverfassung der Mutterkirche auf Normen zur Sprachenverwendung hin untersucht. Dabei fanden sich weder in den Bestimmungen des Statuts aus dem Jahr 1997 noch in den 2000 im Rahmen der Erzbischöflichen Konferenz der ROK formulierten Grundprinzipien (Principy 2003) des Verhältnisses der Russisch-Orthodoxen Kirche zur nicht-russischen orthodoxen Slavia („inoslavie“) nähere Aussagen zur Sprache oder konkret zur Kirchensprache. Abschnitt I., Art. 3 bezeichnet die Ukraine als Teil des kanonischen Territoriums der ROK. Auch im Dokument aus dem Jahr 2000 findet sich eine starke Akzentuierung auf eine einheitliche Kirche (Abschnitt 1., Art. 1.1.: „Она есть Единая, Святая, Соборная (Кафолическая) и Апостольская Церковь“). Häresie wird als „Folge egoistischer Selbstbehauptung und Abkapselung“ gedeutet (Art. 1.14.), Orthodoxie hingegen sei keine „national-kulturelle Zugehörigkeit zur Ostkirche“. Sehr wohl bekenne sich die ROK zur eigenen Vergangenheit („[...] Man darf nicht der Verlockung verfallen, die Vergangenheit zu idealisieren“ Abschnitt 1., Art. 1.19). Im 4. Abschnitt mit dem Titel „Dialog mit dem Inoslavie“ wird der Dialog aus dem Blickwinkel der Ökumene allgemein behandelt, selbst im Abschnitt 6, der dem Verhältnis der ROK mit dem sog. „Inoslavie“ auf dem eigenen kanonischen Ter-

¹⁹ „Dear Manuela,

As I know, there's no such documents in our Church. Our Metropolitan Volodymyr (Sabodan) had said that it's possible to serve in Ukrainian, not only in Slavonic. He is ready to bless serving in Ukrainian if it is wanted by parish. But there's still no Ukrainian-serving parish in Kiev which belongs to our Church.

Yours in Christ,

priest Andrew Dudchenko (info@kiev-orthodox.com).“

ritorium darstellt, wird die Ukraine nicht namentlich, sondern unter dem Sammelbegriff „GUS-Staaten“ angesprochen. Lediglich in Bezug auf das Verhältnis zur Römisch-Katholischen Kirche werden als „wichtigstes Thema des Dialogs die Union und der Proselytismus“ hervorgehoben (Principy 2003). Ebenso enthält das unter der Bezeichnung „Ustav kanoničeskoj žizni UPC“ 1995 in Kiew herausgegebene Dokument keinerlei Bestimmungen über die Sprache (Ustav 1995). Die Überprüfung der Beschlüsse der Hl. Synode auf der offiziellen Website der ROK bestätigte, dass in den letzten Jahren (untersucht wurden die Jahrgänge 2000 bis 2003) tatsächlich kein einziger Beschluss gefasst wurde, der die Kirchensprache bzw. die sprachliche Situation in der Ukraine zum Gegenstand hätte (ibid.).

In der offiziellen Diktion der UOK MP wird die Tatsache, dass in den Gottesdiensten das Kirchenslavische in der russischen Redaktion zum Einsatz kommt, damit umschrieben, dass das Kirchenslavische „in einer west- und einer ostukrainischen orthoepischen Variante“ verwendet werde (Nimčuk 2000a: 327). Das Ukrainische spielt in der Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats eine untergeordnete Rolle – etwa als Sprache der Alltagskommunikation. Empirischen Beobachtungen zufolge dominiert selbst in den Pfarren Lembergs das Russische die Kommunikation, in den kirchenslavischen Teilen des Gottesdienstes wird die russische Orthoepik verwendet. Auf öffentlich zugänglichen Veranstaltungen spielt das Ukrainische eine marginale Rolle. 2001 wurde beispielsweise vom Moskauer Patriarchat zu einer Konferenz über die Orthodoxie und das Gesellschaftsleben in der Ukraine geladen – Konferenzsprache war das Russische. Im Februar 2003 konstatierte der Bischof von Perejaslavl'-Chmel'nyc'kyj, die Liturgie werde auf Basis der Tradition des Höhlenklosters sowie der Orthodoxen Kirche der Rus' auf Kirchenslavisch zelebriert. „Der Vorschlag, den Gottesdienst zu ukrainisieren, wird von politischen Motiven diktiert, die nichts mit Religion zu tun haben“ (Pravoslavie v Ukraine 2003). Die Übersetzung der liturgischen Texte könne noch nicht verwirklicht werden, da die Frage der einheitlichen Kanonisierung noch nicht geklärt sei. Die UOK sei eine multinationale Kirche, man spreche aktive Christen an.

Immerhin enthält der „Pravoslavnyj molytovnyk“ aus dem Jahr 1990 neben dem kirchenslavischen Text in der russischen Transkription auch eine ukrainische Übersetzung. Kenner werten diese Publikation als vorsichtige Öffnung gegenüber dem Ukrainischen (Nimčuk 2000a: 327).

5.1. Medien als Spiegel des sprachlichen Alltags. Ein plastisches Bild des sprachlichen Alltags in den Kirchen des byzantinischen Ritus stellt die Medienlandschaft dar. Insbesondere der Auftritt der hier behandelten Gemeinschaften im Internet illustriert den intensiven Aufbau der medialen Infrastruktur. Hier nimmt die Zahl der religiösen Sites monatlich zu. Diese Projekte werden jedoch häufig mit finanzieller Hilfe aus dem Ausland realisiert, was zu einer Benachteiligung jener Kirchen führt, welche auf eine Eigenfinanzierung in diesem Bereich angewiesen sind. Daraus erklärt sich auch der bereits seit Jahren professionelle mediale Auftritt der Griechisch-Katholischen oder der Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats (Antoševs'kyj 2002). Aber auch der Kiewer Orthodoxen Kirche und den Autokephalen ist es gelungen, ihre Präsenz im Internet in den letzten beiden Jahren in beeindruckender Weise auszubauen.

Auf den 31 Websites (Informationsstand: August 2003, RISU) der UOK MP dominiert in sprachlicher Hinsicht ein russisch-ukrainischer Bilinguismus mit Abweichungen zu Gunsten russischer Einsprachigkeit in den russophonen Gebieten. Neben der offiziellen Homepage der Kirche waren im Jahr 2003 sechs weitere Eparchien mit eigenen Sites vertreten – sämtliche Ressourcen werden auch bzw. vor allem auf Russisch angeboten. Die Site der Eparchien von Vinnycja bzw. die Internetausgabe der Zeitung „Vira i kul'tura“ stellen die einzigen ausschließlich ukrainischsprachigen Ausnahmen dar. Die offizielle Site der Ukrainisch-Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats ist direkt verlinkt mit der Homepage der Russisch-Orthodoxen Kirche. Die Durchsicht der auf dieser Website der Öffentlichkeit zugänglich gemachten Beschlüsse der Hl. Synode zeigt, dass in den letzten drei Jahren kein einziger auf die Kirchensprache in der ukrainischen Kirche bezogener Beschluss gefasst wurde. Besorgt zeigt man sich allerdings über den allgemeinen Umgang mit der Sprache. Seit 1993 betreibt die UOK MP ein Informations-Verlagszentrum, auf dessen ukrainische Publikationen auf der Homepage hingewiesen wird („Pravoslavna hazeta“, „Pravoslavnyj visnyk“ etc.). Der Großteil der Artikel auf der Homepage ist russischsprachig, daneben finden sich einige ukrainische.

Mit der Präsenz der Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats im Internet kann sich am ehesten die Griechisch-Katholische Kirche messen: Sie ist dort ebenfalls mit ca. 30 Websites vertreten. Durch die starke internationale Orientierung sind zahlreiche Sites in englischer und ukrainischer Sprache abrufbar, manche sogar zusätzlich auf Deutsch bzw. Italienisch. Die Eparchie von Mukačevo bietet ihre Informationen auch auf Russisch, ebenso wie die offizielle Site des Papstbesuches aus dem Jahr 2001. Die offizielle Homepage der UGKK ist in ukrainischer, englischer und teilweise deutscher Sprache gehalten und wurde ge-

meinsam mit dem katholischen Sender „Radio Voskresinnja“ gestaltet. Daneben gehören die der Katholischen Universität sowie die Websites der Verlage „Arka“ und „Svičado“ und die von „Radio Voskresinnja“ selbst etablierte zu den reichweitenstärksten.

In kurzer Zeit bedeutend optimiert hat ihr Internetangebot die Autokephale Kirche: Mittlerweile sind etwa ein halbes Dutzend professionell gestalteter, meist in ukrainischer Sprache gehaltener Websites abrufbar. Die Homepage der Eparchie Poltava wird daneben auch in englischer Sprache angeboten (UAPC v Poltavi 2001ff.). Seit 2003 sind Gebete und liturgische Texte auf der Homepage des Patriarchats der UAOK (UAPC 2003ff.) zugänglich (z. B. die Chrysostomos-Liturgie). Die UAOK nützt das Internet auch für sprachliche Fragen: So fand in Kiew im April 2003 ein Seminar zum Thema „Evangelisierung mittels World Wide Web“ statt, auf dem die Absicht formuliert wurde, auf alle Websites einen Hinweis auf die ukrainische Bibelübersetzung zu stellen und auf der Homepage des Patriarchats eine theologische und liturgische Bibliothek mit ins Ukrainische übersetzten Gebeten zu schaffen.

Der Webauftritt der Kiewer Orthodoxen Kirche (UOK KP) erfolgt hauptsächlich auf Ukrainisch, lediglich in Luc'k werden Bibelseminare zusätzlich auf Englisch und Russisch angeboten, englische und russische Informationen finden sich auch auf der Homepage der theologischen Bildungsanstalt in der Ostukraine (BURSA). Von der 1998 online gestellten offiziellen Site existiert ebenfalls eine englischsprachige Version (Kievpatr). Im Vergleich zum Jahr 2002 (Antoševs'kyj 2002) hat sich die Zahl der Websites von zunächst vier Adressen auf fünfzehn gesteigert.

Ein Großteil der religiösen Presse der Ukraine wird von der Kirche des Moskauer Patriarchats herausgegeben (116 Zeitungen von ca. 200; Antoševs'kyj 2002, Bondarenko 2003), hier erscheinen auch einige der auflagenstärksten Blätter wie die „Pravoslavnaja Gazeta“ oder „Holos Pravoslav'ja“. Gedruckt werden die Printmedien dieser Kirche im Wesentlichen zweisprachig (meist werden Russisch und Ukrainisch in einer Ausgabe parallel verwendet) bzw. ausschließlich in russischer Sprache. Obwohl auch der Printmediensektor der anderen Kirchen Zuwächse verzeichnet, ist die mediale Präsenz nicht mit jener der UOK MP vergleichbar: Auf die UGKK entfallen 26, darunter Nova Zorja und Meta als auflagenstärkste Blätter, auf die UOK KP 25 (z. B. „Chrystyjans'ka Ukrajina“). Die UOK KP verfügt zudem über keinen eigenen Verlag, meist wird in staatlichen oder privaten Blättern gedruckt – z. B. in Zusammenarbeit mit dem Verlag „Vidrodžennja“. Lediglich sechs Zeitungen sind der UAOK zuzuordnen, unter ihnen zählen „Naša Vira“ und „Uspens'ka Veža“ zu den tradi-

tionsreichsten. Mit „Naša Vira“ („Vseukrajins'ka Pravoslavna Hazeta“) wurde erstmals ein ökumenisches, überregionales Blatt initiiert, für das Persönlichkeiten aus Kirche und Politik journalistisch tätig sind (z. B. Jevhen Sverstjuk als Chefredakteur, Erzbischof Isičenko als Redakteur).

Der kirchliche Printmediensektor der Ukraine spiegelt die vielzitierte bzw. -diskutierte russo(phone) Informationsexpansion wider, außerdem überschreiten wenige der in offiziellen Quellen angegebenen ca. 200 registrierten Zeitungen eine Auflagenzahl von 3000 Stück (Antoševs'kyj 2002, Bondarenko 2003). V. a. Dekanats- und Pfarrblätter erscheinen in geringer Auflage. Zu den reichweitenstärksten Blättern zählen „Chrystyjans'ka Ukrajina“ der UOK KP (25.000 Stück), die zweisprachige „Pravoslavna Hazeta“ der UOK MP mit 20.000 Exemplaren, die griechisch-katholische „Nova Zorja“ (Auflagenstärke: 13.200) sowie die der UAOK zuzuordnende „Uspens'ka Veža“ mit 10.500 Stück. Die meisten dieser Blätter wurden Anfang bzw. Mitte der 90-er Jahre erneuert und erscheinen je nach geographischer Herkunft entweder auf Russisch, auf Ukrainisch oder aber zweisprachig (in einer oder zwei separaten Ausgaben). Die Tatsache, dass religiöse Informationen dem Gläubigen sowohl auf Ukrainisch als auch auf Russisch geboten werden, entspricht durchaus den Bedürfnissen einer Vielzahl von Gläubigen im Zentrum des Landes und auch in den östlichen und süd(öst)lichen Regionen. Zuweilen wird jedoch das Ukrainische tendenziell lediglich als „Dekor“ beibehalten. Dzjubyšyna-Mel'nyk (2000: 6) kritisiert in diesem Zusammenhang, dass die Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats noch zu Beginn der so genannten Nationalen Wiedergeburt der 1990-er Jahre deutlich mehr ukrainischsprachiges Material in ihren Zeitungen veröffentlicht hätte, während nunmehr immer häufiger ukrainischsprachigen Überschriften und Inhaltsverzeichnissen auf Russisch verfasste Artikel folgten. In den Zeitungen aller größeren Glaubensgemeinschaften würden häufig Sprachnormen nicht berücksichtigt (z. B. im Bereich der Lexik und der Orthographie).²⁰

Sprachlichen Fragen wird in den Printmedien der Kirchen ein jeweils individueller Stellenwert zuerkannt, in den kirchennahen Zeitungen der UOK MP werden sie im Vergleich zur Berichterstattung der den anderen Kirchen nahestehenden Blätter marginal berücksichtigt. Die zuvor erwähnten Zeitungen dienen auch als Forum für den Diskurs über die Sprache, wobei in den kirchennahen Medien häufig polemisch, zumindest akzentuiert über die Kirchensprache ge-

²⁰ V. a. für griechisch-katholische Zeitungen und solche der Autokephalen Orthodoxen Kirche konstatiert Dzjubyšyna-Mel'nyk (1998: 205ff) unterschiedliche orthographische Orientierungen (sowjetische vs. Charkiver Rechtschreibung) und regionalspezifische lexikalische Reaktivierungen („Galizismen“).

geschrieben wird. Deutlich ist in solchen Texten die Sprache als so genanntes Sekundärsymbol zugrundeliegender politischer und religiöser Konflikte zu erkennen. Dies trifft in besonderem Maße für die auflagenstarke Zeitung „Holos Pravoslav'ja“ zu, ein Printmedium des Kiewer Patriarchats, in welchem häufig Artikel zum Ukrainertum veröffentlicht werden, die in einem nationalistischen, teilweise moskaueindlichen Ton gehalten sind.²¹ Häufig abgedruckt werden in den Medien des Kiewer Patriarchats Beiträge über die Nationalkirche und Nationalsprache. Solche Themen werden auch in den Zeitungen der Griechisch-Katholischen Kirche aufgegriffen, man beschränkt sich jedoch im Allgemeinen auf eine gemäßigte Berichterstattung mit national-patriotischer Orientierung. Gelegentlich finden sich in den Zeitungen der UGKK auch wissenschaftliche Beiträge.²² Einen ähnlichen Eindruck des Metadiskurses über die ukrainische Kirchensprache vermitteln auch manche Websites, auf denen mit der Sprache zusammenhängende Themen mitunter in einem emotionalen, teilweise unsachlichen Ton abgehandelt werden. Allzu aggressive „Agitation“ gegen andere Konfessionen stößt jedoch mittlerweile auf Kritik bei den Gläubigen.

Zusammenfassend lässt sich über die sprachliche Situation festhalten, dass in allen vier Kirchen zumindest eine Situation der Zweisprachigkeit gegeben ist. Diese äußert sich entweder in einem russisch-ukrainischen Bilinguismus der Alltagskommunikation oder in der parallelen Verwendung unterschiedlicher Redaktionen des Kirchenslavischen (hier wieder russische vs. ukrainische). Jede der vier Kirchen steht vor der Notwendigkeit, die Kirchensprache mit der Zielsetzung einer optimalen Verständlichkeit für den Gläubigen zu erneuern. In diesem Zusammenhang stellt die Ukrainisierung der Liturgie den Höhepunkt und gleichzeitigen Abschluss des Übergangs der Kirchen in das Ukrainische dar. Dabei dürfte sich in allen Gemeinschaften die Erkenntnis durchgesetzt haben, dass der Gottesdienst auch in der modernen ukrainischen Standardsprache denkbar

²¹ Seit 1999 zeichnet Patriarch Filaret Denysenko für die „Holos Pravoslav'ja“ (Auflage: 17.000 Exemplare) als Chefredakteur verantwortlich. Damals nannte er als Leitmotiv der Zeitung: „Єднання українського народу навколо національної помісної Української Православної Церкви Київського патріархату“ (Думуд 1999).

²² Beispielsweise findet sich in der „Nova Zorja“ (Nr. 10/2000, S.6) ein Artikel über das Evangelium von Peresopnycja, in dem an das sprachliche Bewusstsein der Ukrainer appelliert wird. Regelmäßig wird auch über Konferenzen und Neuerscheinungen informiert, ebenso finden sich allgemein gehaltene Artikel zur Sprache (Dyčka 2001: 2). Auf ähnlich hohem Niveau wird im Organ der UAOK, „Uspens'ka veža“, über Kultur, Kunst und Sprache geschrieben, im Vergleich zu den griechisch-katholischen Printmedien jedoch weniger differenziert und stellenweise mit intensiver Polemik gegen die Russisch-Orthodoxe Kirche.

ist. Lediglich über die Art bzw. das Ausmaß der Modernisierung konnte noch kein Konsens erzielt werden.

6. Die Diskussion um die Erneuerung der Kirchensprache im Spannungsfeld der ukrainischen Sprachenfrage. Das Ukrainische fließt in die einzelnen Sphären des kirchlichen Sprachgebrauchs unterschiedlich schnell ein: Während seine Eignung als apostolische Sprache de facto nicht mehr in Frage gestellt wird, ist die sprachliche Ukrainisierung von liturgischen Texten noch in Diskussion. So muss bis dato von einer Situation ausgegangen werden, in der das Kirchenslavische als klassische Kirchensprache der *Slavia orthodoxa* mit der modernen ukrainischen Standardsprache in Konkurrenz tritt. Zunehmend warnen allerdings ausgewiesene Experten davor, dass die weitere Beibehaltung des Kirchenslavischen die Entwicklung einer eigenständigen Sakralsprache auf ukrainischer Basis beeinträchtigt, so etwa Vasyl' Nimčuk in einem Gespräch mit der Autorin.

Zahlreiche der in den ukrainischen Kirchen des byzantinischen Ritus verwendeten liturgischen Bücher erweisen sich nach Jahrzehnten der staatlich verordneten Unterdrückung der Religion in sprachlicher Hinsicht als veraltet oder stark von der Diaspora geprägt. Daher sehen sich Priester zuweilen vor die Aufgabe gestellt, liturgische Bücher selbst in eine den Gläubigen verständliche Sprache zu übertragen. Meist sind sie jedoch den Anforderungen einer professionellen Übersetzung kirchenslavischer Texte in ein zeitgemäßes Idiom nicht gewachsen. Zusätzlich werden von den Amtskirchen wegen mangelhaft institutionalisierter Approbationsmechanismen variierende Fassungen von Gebeten akzeptiert, selbst von den zuständigen kirchlichen Kommissionen nicht zugelassene Literatur aus inoffiziellen Quellen wird benützt. Dies führt dazu, dass Texte unterschiedlichen sprachlichen Niveaus im Umlauf sind und sich im einen oder anderen Gebetbuch mehrere Versionen eines bestimmten Gebets parallel finden (Isičenko 1998: 27). Nach kircheninternen Angaben hat sich diese Situation lediglich in der Griechisch-Katholischen Kirche substantiell gebessert, kaum jedoch in den anderen Kirchen.

Der Mangel an Literatur macht sich nicht nur im Gottesdienst bzw. in der kirchlichen Andacht bemerkbar, sondern auch im Bereich der Wissenschaft: Hier wird die sprachwissenschaftliche genauso wie die theologische Reflexion durch Lücken in der Terminologie erschwert. Beispielsweise muss man sich mit russischen Wörterbüchern behelfen, um aus klassischen Sprachen zu übersetzen. In den teilweise bereits vorhandenen religionswissenschaftlichen Nachschlage-

werken werden Teile der Terminologie im Kirchenslavischen beibehalten (Petrovyč 2000: 35).

Das Ideal der einheitlichen ukrainischen Kirchensprache („soborna mova“) als Ausdruck einer bewussten Integration der ukrainischen Sprache in ein stimmiges Gesamterscheinungsbild der Kirche konnte noch nicht realisiert werden. Insgesamt stellt sich die sprachliche Situation für die Angehörigen der Kirchen als so unbefriedigend dar, dass in der ukrainischen Öffentlichkeit ein metasprachlicher Diskurs eingesetzt hat. Die folgenden Passagen einer qualitativen Befragung hauptsächlich von Philologen und Theologen zeigen allerdings deutlich, dass selbst Wissenschaftler die sprachlichen Probleme in den Kirchen diffus wahrnehmen:

Fragestellung „Які заходи щодо кращого розуміння мови Церкви Ви вважаєте найдоцільнішими: 3.11.

- спрощення церковнослов'янської мови (наприклад, заміна малозрозумілих лексем/конструкцій зрозумілими)
- новий переклад богослужбових текстів (з грецької на церковнослов'янську мову, з використанням нових принципів перекладу)
- повний перехід на сучасну українську мову?

„Думаю, що не слід ставити собі за мету, аби кожна людина, як завгодно далеко від Церкви, випадково зайшовши до храму під час богослуження, геть усе в ньому розуміла. Тому ці заходи слід розробляти з великою пастирською нутливістю, дбати насамперед, щоб був забезпечений молитовний дух“ (Laie/UGKK Lemberg).

Obwohl die Mehrheit der befragten Probanden, unter ihnen Angehörige aller untersuchten Kirchen, für einen Wechsel zum Ukrainischen eintritt, wird von einem Angehörigen der Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats und einer studitischen Ordensschwester auch darauf hingewiesen, dass manche Kirchgänger das Kirchenslavische einfach nicht verstehen wollten. Der im Allgemeinen als notwendig erachtete Übergang solle langsam und ohne gänzlichen Ausschluss von Kirchenslavismen vor sich gehen. Auch eine Angehörige der UOK MP aus der Zentralukraine plädiert für einen völligen Wechsel zur modernen ukrainischen Standardsprache. Ein Vertreter derselben Kirche aus Lemberg wiederum spricht sich gegen einen völligen Übergang in das Ukrainische aus – er könne sich sogar eine sprachliche Anpassung des Kirchenslavischen vorstellen. Es wird in diesem Zusammenhang allerdings von einer anderen Auskunftsperson darauf hingewiesen, dass eine Veränderung des Kirchenslavischen die Gefahr der Entstehung einer Mischsprache (in der Art des „Suržyks“ oder des „Jazyčije“) in sich berge. Die Neuübersetzung der liturgischen Texte aus dem

Griechischen in das Kirchenslavische wird von einer Philologin als beinahe unmöglich eingeschätzt. Allgemeiner Grundtenor: Mit dem gänzlichen Wechsel ins Ukrainische ohne Bezugnahme auf das Kirchenslavische gehe ein Teil des reichen sprachlichen Erbes der Kirche verloren. Auch Kleriker der Autokephalen Kirche und der Orthodoxen Kirche des Kiewer Patriarchats treten nicht bedingungslos für eine sprachliche Ukrainisierung ein, solange sich der so genannte konfessionelle Stil im Ukrainischen noch nicht etabliert habe. Das Verständnis des Kirchenslavischen könne darüber hinaus durch die Publikation und Verwendung von Hilfstexten, den aktiven Besuch des Gottesdienstes, die Tätigkeit von Bildungseinrichtungen und die Herausgabe von Lehrbüchern verbessert werden.

Fragestellung 3.6.

A. Studitische Ordensschwester (UGKK Lemberg)

B. Angehöriger der UOK MP Lemberg, Priester

H. Leiter des Theologischen Seminars Lemberg (UAOK)

I. Theologe (UGKK Lemberg)

W. Theologe (UOK KP Lemberg)

CC. Philologin (UGKK Kiew)

DD. Laie (Angehöriger der UOK KP Kiew)

Без сумніву, дедалі більше вірних має проблеми із розумінням церковно-слов'янської мови. Як можна розв'язати цю проблему?

Видання молитовників із паралельними текстами, короткі курси церковно-слов'янської мови (друком), активне відвідування богослужінь.

Церковні школи (недільні), проповіді, бесіди, просвітницька література, відповідна робота.

Бажаючим розуміти церк.-слов. мову можна допомогти.

У більшості українських Церков (поза Церквою Московською) церковнослов'янська мова на сьогодні майже не вживається, тому справа розуміння її є приватним питанням тої чи іншої особи. Але я вважаю, що існує певне коло осіб які хочуть брати участь у богослужіннях ц. с. мовою, тому Церкви повинні надавати таку можливість вірним. А з цим пов'язана необхідність видавання відповідних богослужбових текстів і т. п., що, у свою чергу, сприятиме вивченню мови.

Служити на рідній мові.

Шляхом створення відповідної навчальної (граматики, букварі, читанки) та довідкової (словники, енциклопедії) літератури. А також необхідно створювати курси з вивчення цсл. мови: як факультативні у школах та вищих навчальних закладах при парафіяльних церквах. Однак у цьому випадку виникне проблема з викладачами цсл. мови, яких в Україні обмаль.

Вести для богослужіння українську мову.

EE. Philologin (Angehörige der UGKK Lemberg)

Треба перейти на Богослуження національною мовою. Залишити тільки ті цсл.-ізви, які не затемнюють розуміння богослуження. Інший шлях: запровадити в школах вивчення цсл. мови. Але це нереально і не потрібно. Адже не мова ж носієм віри, це лише форма.

FF. Philologe (klass. Phil.), Übersetzer, Schriftsteller (Angehöriger der UGKK Lemberg)

Дивно, чому „дедалі більше вірних має проблеми з розумінням церковнослов'янської мови“ – саме тепер, коли майже без проблем вивчаємо ту чи іншу іноземну? Втім, чи так уже важко збагнути, що таке „муж“, „жена“, „днесь“, „грядущий“, „плоть“, „ліснь“, „еси“? [...] А коли й незрозуміло, то варто пояснити таке у проповідниці, – з великою користю для віруючих.

Die bisher angeführten Textpassagen aus einer qualitativen Befragung lassen entgegen in der Ukraine weit verbreiteten Ansichten keine pauschale Kategorisierung auf Grund der Zugehörigkeit eines Probanden zu einer bestimmten Konfession zu. Z. B. beziehen Angehörige der Autokephalen Kirche, welche die sprachliche Ukrainisierung traditionell rigoros verfolgt hat, nicht zwangsläufig eine dem Kirchenslavischen gegenüber ablehnende Position. Für die Befragten ist sogar eine Beibehaltung des Kirchenslavischen in Abhängigkeit von der Institution denkbar (öffentlich zugängliche Gottesdienste: Ukrainisch; Kathedralen, Klöster und Seminare: regelmäßig alternierende Gottesdienste auf Ukrainisch und Kirchenslavisch), in Abhängigkeit vom Anlass (kirchenslavische Gottesdienste an hohen Feiertagen des Jahreskreises wie zur Fastenzeit, am Feiertag der Slavenapostel) sowie vom Wunsch der Gläubigen (dies wird allerdings von einem Probanden aus Lemberg als unrealistisch eingeschätzt). Das Kirchenslavische könne im Gottesdienst auch dann verwendet werden, wenn Gläubige aus unterschiedlichen sprachlichen Umfeldern teilnehmen, als universelles Kommunikationsmittel.

Mit der Frage „Eignet sich das Kirchenslavische besser für den Gottesdienst?“ konfrontiert, weisen die Interviewpartner darauf hin, dass das Kirchenslavische als speziell für den Gebrauch in den Kirchen geformte Sprache naturgemäß die Aufgaben einer Kirchensprache ideal erfülle. Die Religionsausübung setze nicht nur „die Vermittlung von Information“ voraus, sondern auch eine adäquate Ausdrucksform. Im Prinzip eigne sich jedoch jede normierte Standardsprache zur Kirchensprache, besonders in Zeiten, in denen Verständlichkeit gefragt sei. Einige Philologen sehen die Entwicklung des Ukrainischen auf dem richtigen Weg – man müsse der Sprache allerdings Zeit zur Entwicklung lassen. Die Sprachwahl richte sich wesentlich nach dem Genre: Predigten und Lesungen sollten jedenfalls in einer verständlichen Sprache erfolgen.

Fragestellung 3.5.

A. Studitische Ordensschwester (UGKK)

B. Angehöriger der UOK MP Lemberg, Priester

H. Leiter des Theologischen Seminars Lemberg (UAOK)

S. Laie (UGKK Lemberg)

V. Kirchenhistoriker (UGKK Lemberg)

W. Theologe (UOK KP Lemberg)

BB. Philologin (UOK KP Zentralukraine)

CC. Philologin (praktizierende Angehörige der UGKK Kiev)

DD. Laie (Angehöriger der UOK KP Kiev)

EE. Philologin (Angehörige der UGKK Lemberg)

FF. Philologe (klass. Phil.), Übersetzer, Schriftsteller (Angehöriger der UGKK Lemberg)

Чи церковнослов'янська мова є більш придатною для богослуження? Якщо так, то чому?

Церковнослов'янська мова є більш придатною для богослуження, бо це сакральна мова.

Так. Див. 3.1. і 3.2.

На теперішній час церк.-слов. мова краще виражає богословські істини заключені у богословських текстах. Але повторюю: „на теперішній час“.

Ні.

Церковнослов'янська мова більш придатна для богослуження лише в тому значенні, що має більш довготривалу традицію практичного використання та відповідні тексти.

А народні мови, за умови їх відповідного „озвучення“ літургійними книгами й богословськими та мовознавчими коректорами, є такими ж придатними для богослуження як і церковнослов'янська, латинська, грецька і т. д.

Ні.

Ні, це не так. Вона відмерла і мало кому зрозуміла. Для її опанування потрібна спеціальна освіта, якої більшість українців не мають.

Цсл. мова, що функціонувала в Церкві протягом багатьох століть, є, безперечно, найбільш виробленою у семантичному та стилістичному аспектах для передачі релігійних змістів. І українській мові поки що важко конкурувати зі цсл. Потрібна тривала традиція, праця багатьох поколінь учених і перекладачів. Отже, питання виробленості української мови – це лише справа часу й праці. На жаль, цсл. мова незрозуміла для вірних.

І церковнослов'янська і українська придатні до богослуження, але українська більш зрозуміла.

На теперішньому етапі цсл. мова якраз непридатна для богослуження: молитви перетворюються в заклинання – у повторювання не зрозумілих слів якусь кількість разів. Це дуже далеко відбігає від розмови з богом, чим є, по суті, християнство.

Церковнослов'янська мова української редакції (про це вже йшлося) відповідає передусім високому стилеві (у Церкві – церковне, високе) [...]; вона слугує духовним зв'язком між поколіннями людей; вилучення церковнослов'янської мови з церковного вжитку певною мірою відчужує нас від пам'ятю нашої давньої літератури, навіть – від окремих, рясно всіхних церковнослов'янізмами, Шевченкових творів.

Die Hypothese, dass im theologisch-sprachwissenschaftlichen Diskurs eine Orientierung an ähnlichen Sprachdebatten in der Russisch-Orthodoxen Kirche erfolge, konnte nicht bestätigt werden. Bei den Antworten auf die Frage: „Weist ihrer Ansicht nach die derzeitige Sprachdebatte Parallelen zu der russischen des frühen 20. Jahrhunderts auf?“ zeigt sich, dass einem Teil der Probanden (beinahe der Hälfte), darunter auch Philologen, Kenntnisse über die Vorgänge in der Russisch-Orthodoxen Kirche zu Beginn des 20. Jahrhunderts fehlen. Mit dem Problemfeld der religiösen Sprache und der Diskussion um die Sprache des russisch-orthodoxen Gottesdienstes vertraute Personen weisen im Allgemeinen auf die zusätzliche politisch-ideologische Dimension der Sprachenfrage in den ukrainischen Kirchen hin. Ein Anknüpfen an die Erkenntnisse der Auseinandersetzung mit der Kirchensprache in Russland setzt also voraus, dass eingehend über sie informiert wird.

Fragestellung 3.4.

У Росії дискусія про мову богослуження відбувалася наприкінці XIX-на початку XX століття. Чи не вважаєте Ви, що теперішня дискусія в Україні порушує ті самі або схожі проблеми? Якщо так, які течії у зв'язку з цим Ви помітили?²³

B. Angehöriger der
UOK MP Lemberg,
Priester

Згода.

Сучасні діячі „автокефального“ напрямку нагадують російських „обновленців“. Кожна дискусія свідчить про наявність проблеми.

Інше питання – хто чого прагне? Наші українські реформатори на відміну від російських, часто називають церковнослов'янську мову „чужою“ і керуються, головню, не благим наміром, а прагнуть використати як засіб у досягненні національних устремлінь.

C. Theologe, Historiker
(UGKK Lemberg)

Так, вважаю. Існує кілька течій [...]:

1. тенденція „чистої українізації“,
2. консервативна течія (малочисельно),
3. тенденція спрощення і пристосування богослужбової мови до свідомості пересічного мирянина (очищення від незрозумілих понять) → така собі „тенденція профанації“,
4. спроба сучасного перекладу літургічних текстів на українську мову із збереженням церковнослов'янських термінів,
5. намагання піднести рівень релігійної освіти до розуміння богослужбових текстів (без суттєвих змін у самих текстах).

²³ Redaktionelle Eingriffe in den Text dieses Artikels haben sich großteils auf Formales beschränkt. Die ursprünglich abgegebene Form der Antworten aus den Fragebögen musste jedoch teilweise massiv abgeändert werden, um die Lesbarkeit zu gewährleisten. Einzelne falsche Interpretationen bei diesem Bemühen um die Herstellung des eigentlich geschriebenen Texts sind nicht ausgeschlossen (Michael Moser).

K. Philologe (UGKK Lemberg)

На жаль, не маю докладної інформації про дискусію, яка відбувалася в Росії, а щодо теперішньої дискусії у нас, то можна виділити приблизно такі течії:

1) „щирі українці“. Переважно це люди, які повернулися недавно, їх не хвилює духовність як така, а цікавить політична сторона справи – щоб жодного „москальства“, яка ховається під лисиною „церковнослов'янщини“, у нашій рідній українській Церкві не було – перекласти наново, перекласти все, написане у нас за тисячоліття християнства, тільки б воно за мою не вийшло за межі СУМ та стандартів Інституту мовознавства;

2) „консерватори“. Церковнослов'янська мова була, є і залишиться мовою Церкви. Зізнатись, спершу я теж поділяла ці погляди. Але у них є одне дуже слабе місце: в наш час мало людей добре розуміє чисту церковнослов'янську мову. Отже, потрібно шукати якусь „золоту середину“, тому третю тенденцію можна викреслити як

3) „пошук золотієї середини“. А саме: церковнослов'янська мова у своєму чистому вигляді, в українській редакції могла б зберігатися в найбільш узвичаєних молитвах, церковних співах і т. д. „Христос воскрес“ – це не те, що „воскрес“. У першому випадку маємо завершену дію з наслідком, що триває дотепер“, а в укр. минулому часі – це просто дія, що завершилась у минулому, без наслідків. Здавалось би, граматична дрібниця? Але навіть мелодія потребує оцього кінцевого „є“.

З іншого боку, церковнослов'янська лексика може і повинна стати основою релігійного стилю сучасної української мови. А може, навіть і не тільки лексика, а й певні граматичні моменти, адже вони не суперечать принципово нашому правопису. До речі, діалогом може стати офіційно-діловий стиль, у якому безліч конструкцій та застарілих то скальованих з російської канцелярщини. Але ці конструкції прижилися і вважаються нормативними, хоч у своїй суті, дослівно не завжди зрозумілі сучасним мовцям. Напр., що таке, чи хто такий „відом(а)“ у звороті „взяти до відома“? То чому не має на існування „сушим во гробіх“, де всі слова взагалі-то зрозумілі?

Які тези включала дана дискусія, я не знаю, тому судити не буду, Якщо відносно течій, то на мою думку є 3 течії, 1 – які підтримують українську мову, 2 – церковнослов'янську, 3 – російську.

За своєю формою так, однак за суттю і спонуками – ні. В Україні ці дискусії зумовлені не стільки суто еклезіологічними, але національними й політичними чинниками. Поза цією дискусією перебуває УГКЦ, для якої укр. мова та традиція її використання в богослуженнях вже є частиною її передавання. Натомість Православні Церкви в Україні використовують мовне питання як аргумент в протиставленні [sic!]

R. Theologiestudent
(UGKK Lemberg)

V. Kirchenhistoriker
(UGKK Lemberg)

між собою, „хто є краший“, відстоюючи ту чи іншу мову як виразник їхньої еклезіальної ідентичності, що досить часто трансформується у виразник національної ідентичності чи етнокультурної орієнтації їхніх вірних.

6.1. Zur Wahl des Ausgangstextes, der Zielsprache und des idealen Übersetzers für die Neufassung liturgischer Bücher. „[...] Появилось багато перекладів українських богослужбових книг, які з однієї сторони дали можливість людям брати більш активну участь в богослуженнях, з другої ж впровадили певний хаос. Бо були вони досить часто роблені в приватний спосіб, непрофесійно, на ‚швидку руку‘. Однак, це був перший досвід, який завжди є не до кінця певний“ (P. Theologe UGKK/Lemberg).

Ukrainische Texte des konfessionellen Stils sind meist Übersetzungen. Daher lässt sich der Gegenstand der Sprachendebatte auch als Frage formulieren: „Wer soll welche Texte aus welcher Ausgangssprache in welche Zielsprache übersetzen?“ Bereits die frühen Übersetzungen zentraler Texte des Christentums in die ukrainische Sprache erfolgten auf Basis unterschiedlichster Primärtexte. Durch die interdisziplinäre Auseinandersetzung mit den vorhandenen Bibelübersetzungen sowie anhand sprachlicher Analysen konnte beispielsweise in den letzten Jahren geklärt werden, dass P. Kuliš, I. Puljij und I. S. Levyc'kyj das Alte Testament zumindest teilweise aus protestantischen Quellen übersetzten. In der aktuellen Debatte über Bibelübersetzungen der Vergangenheit wird jedoch v. a. Kuliš ob seiner Orientierung an europäischen Gegenwartssprachen jener Zeit bei der Arbeit am Pentateuch und wegen einer „Hyperukrainisierung“ früher Übersetzungen kritisiert (Fedoruk 1998: 64). Auch sonst wird auf eine zunehmende Orientierung an griechischen, hebräischen (bzw. aramäischen) Originalen hingewiesen.²⁴

Während eine einheitliche, konfessionelle Grenzen überwindende Bibelübersetzung ins Ukrainische bereits konkrete Formen annimmt (vgl. die Aktivitäten der Ukrainischen Bibelgesellschaft, in die sich Angehörige unterschiedlicher Konfessionen und auch wissenschaftlicher Disziplinen einbringen)²⁵, gestaltet sich die Herausgabe neuer liturgischer Bücher mit den feststehenden und

²⁴ Zu den biblischen Sprachen zählen das Althebräische und Aramäische im Alten Testament (AT) sowie eine hebraisierte Form der griechischen Koine im Neuen Testament (NT). Als wichtigste griechische Übersetzung des AT gilt die Septuaginta (Ägypten, Alexandrinischer Kanon), in der katholischen Kirche ist seit dem Konzil von Trient 1546 die Vulgata kanonisiert (Holovaščenko 1999: 100).

²⁵ Bereits vollständig liegt das Neue Testament in einer Übersetzung von R. Turkonjak vor. Diese Übersetzung wird aber verschiedentlich wegen ihres volkssprachlichen Charakters kritisiert (Zadorožnyj 1998: 140).

auch variablen Teilen der Liturgie (Hieratikon, Blumentriodion und dergl.) als schwieriges Unterfangen. Diese Texte wurzeln stärker in der spezifischen Tradition der jeweiligen Kirche und sind folglich in unterschiedlichen Redaktionen überliefert. D. h.: Es stellt sich bei der Arbeit mit kirchenslavischen Quellen zusätzlich die Frage, ob auf Texte zurückgegriffen wird, die in der „*redactio ruthena*“ (der offiziellen römisch-katholischen Ausgabe kirchenslavischer Texte (Šman’ko 2002) vorliegen, oder auf kirchenslavische Texte der Kiewer Tradition. Auch der Rückgriff auf das kirchenslavische Erbe selbst erfolgt in unterschiedlicher Weise: Vertreter einer sprachpuristischen Strömung, die eine Übertragung der Texte in eine von Kirchenslavismen „bereinigte“ Sprache bevorzugen, stehen häufig in der Tradition der Schule um A. Kryms’kyj oder auch I. Nečuj-Levyc’kyj und sind stark auf die Volkssprache („*narodna mova*“) konzentriert. Allerdings wird ihnen mitunter eine Banalisierung von liturgischen Texten und das Ableiten in eine Alltagssprache vorgeworfen (Isičenko 1998: 24). Die Umstrittenheit des puristischen Zuganges gründet sich dabei v. a. auf stilistische Fragen. In der an I. Ohijenkos Methodik anknüpfenden Warschauer Schule wird philologisch exakt nach dem Muster griechischer Liturgietexte direkt aus dem Griechischen übersetzt. Allerdings werden solche Texte meist als schwer verständlich und als kaum für den liturgischen Gesang geeignet beschrieben. Außerdem gelten derartige Neuübersetzungen aus dem Griechischen selbst bei Philologen als unrealisierbar. Verstärkt bemerkbar ist hingegen eine Archaisierung von ukrainischen Texten in Anlehnung an die Übersetzungen in der Redaktion des Patriarchen J. Slipyj (v. a. in der Griechisch-Katholischen Kirche). Diese Tendenz ist nach Aussage des Oberhauptes der Autokephalen Ukrainischen Kirche (!) nicht nur in der Griechisch-Katholischen Kirche bemerkbar (etwa in den Gottesdiensten der Studiten in Lemberg), sondern auch in der Ukrainisch-Orthodoxen Kirche des Kiewer Patriarchats und in manchen Kirchen des Moskauer Patriarchats.²⁶

Die generell intensive Rezeption historischer Werke zur Übersetzungsproblematik (wie z. B. der zwischen 1933 und 1939 in Warschau publizierten Artikel I. Ohijenkos) und die teilweise widersprüchlichen Erwartungen an Übersetzungen (auch innerhalb einer Konfession) lassen die hohen Anforderungen bereits erahnen, welche an den idealen Übersetzer liturgischer Texte gestellt werden: In der aktuellen Debatte hat sich die Sichtweise durchgesetzt, dass dieser beste theologische Kenntnisse mit sprachlicher Perfektion zu verbinden wis-

²⁶ Vgl. dazu die Aussagen Isičenkos zur sprachlichen Spezifik des griechisch-katholischen Gottesdienstes im Basilianerorden, dem er eine sprachliche Orientierung in der Tradition des autokephalen Metropoliten Lypkivs’kyj zuschreibt (Isičenko 1997: 14).

sen müsse. Das lässt sich anschaulich am Exempel des Vaterunser, des wohl wichtigsten christlichen Gebets, illustrieren, welches nach wie vor in unterschiedlichen Varianten in Verwendung ist. „Unser *tägliches* Brot gib uns heute“ findet im „Отче наш“ der ukrainischen Kirchen mehrere Entsprechungen, wobei v. a. „хліб наш насущний“ und „хліб наш щоденний“ dominieren.²⁷ In der Diskussion „насущний“ vs. „щоденний“ wird von den einen der Akzent auf ‘täglich’ im Sinn von regelmäßiger Notwendigkeit gelegt, andere wiederum erachten im übertragenen Sinn das existentielle Moment als vorrangig (die traditionelle kirchenslavische Lehnübertragung von griechisch *ἐπι ἕσπερον* lautet im Ukrainischen „насущний“ (Petrovyč 1998: 48). Bereits Zadorožnyj 1998 hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass derartige Differenzen auf die gleichzeitige Existenz „katholischer“ Varianten neben solchen zurückzuführen seien, die in der byzantinischen Tradition wurzeln. D. h. auch er als Kenner der Situation geht keineswegs davon aus, dass „eine“ theologische Betrachtungsweise im Widerspruch zu „der“ philologischen stünde.

Veränderungen im offiziellen Sprachgebrauch einer Kirche sind häufig im Zusammenhang mit einer generellen Modernisierung und damit einhergehenden Liturgiereformen beobachtbar. Folglich rühren Übersetzungsprobleme auch immer an solche der Statuten einer bestimmten Kirche bzw. deren Stabilität im Inneren.²⁸ Analysiert man die Aussagen der in die Sprachendebatte involvierten Experten, so ist die sprachliche Ukrainisierung unter Rückgriff auf das „Kiewer Erbe“ (als Ausgangsbasis für gemeinsame Übersetzungen) vorstellbar. Ein interkonfessioneller Ansatz, der alle Positionen auf einer gemeinsamen Ebene berücksichtigt, hat sich jedoch noch nicht durchsetzen können. Konflikte zwischen den Konfessionen erschweren die praktische Umsetzung bereits artikulierter Vorhaben.

Fragestellung 1.10.

Чи відмінності у ставленні до мови ускладнюють досягнення однозгідності у перекладах літургійних текстів? Якщо так, то яким чином?

B. Angehöriger der UOK MP Lemberg,

Ускладнюють. В гонитві за інформативною якістю, маючи за мету буквальный переклад, перекладачі руйнують та багато-

²⁷ Es gibt noch eine seltener gebräuchliche Variante: „хліб наш на сущний день дай нам“ (Ščurat-Hlucha 1999: 48).

²⁸ In dieser Hinsicht blickt man in der Russisch-Orthodoxen Kirche auf eine bewegte Vergangenheit zurück, in der sprachliche Fragen des Öfteren im Zusammenhang mit dogmatischen diskutiert wurden (vgl. das durch die von Nikon implementierten Reformen ausgelöste Schisma oder auch die Erfahrungen der kirchlichen Erneuerung zu Beginn des 20. Jahrhunderts). Vor diesem Hintergrund ist wohl auch der Vorschlag, kirchenslavische Texte in ihrer bisherigen Form zu belassen und ihnen Hilfstexte zur Seite zu stellen, zu sehen.

- Priester** мірність, найперше, містичність, духовність, літургійних текстів церковнослов'янською мовою, „вбивають“ їх поетичність і красу.
- C. Theologe, Historiker (UGKK Lemberg)** Думаю, що так. Одні намагаються все українізувати, відкидають будь-які архаїзми чи „підозрілі“ терміни („заражені“ русизмом чи церковнослов'янщиною), інші, навпаки, тримаються старовини і взагалі бояться щось змінювати в текстах, навіть якщо це виразна помилка; ще інші шукають компромісу між цими двома крайнощами, але їм не завжди вдається зберегти „золоту середину“. Тому шлях до однозначності в перекладах буде дуже важким і тривалим.
- D. Laie (UGKK Lemberg)** Здається, що про однозначність у перекладах літургійн. текстів до недавнього часу взагалі мало хто дбав. Кожен перекладав, як йому подобалося, як Бог на душу поклав. Досягнення однозначності ускладнюються не так відмінностями у ставленні до мови, як відмінностями в духовному досвіді перекладачів різними підходами до літургійних текстів.
- G. Philologe (UGKK Lemberg)** Ускладнюють однозначність у перекладах літургійних текстів, наприклад, дві течії серед тих, хто хотів би української мови в літургії. Одні вважають, що всю літургію слід проводити сучасною українською літературною мовою. Інші хотіли залишити в ній достатню кількість церковнослов'янізмів, щоб підкреслити специфіку цієї все ж таки особливої мови, її високий стиль.
- J. Laie (UGKK Lemberg)** УПЦ КП доволі послідовно (зі збереженням повноти логіки мови та прагненням досягнути кінцевої точності) здійснює переклад на українську мову (напр. слова Отцеві і Синеві і Св. Духові). УГКЦ, прагнучи до тягlosti традиції, часто вживає еkleктичні методи („Отцю і Сину і Св. Духові“).
- K. Philologe (UGKK Lemberg)** Так, звичайно. І неузгодженість тут проявляється перш за все у самому сприйнятті літургійного тексту. Ті, хто прагне бездоганної точності перекладу, часто не можуть віднайти цю точність через незнання або нерозуміння сакральної сутності самого тексту. Друга неузгодженість виявляється в тому, що не всі сприймають мову Церкви як особливий стиль. Так, цей стиль живе за законами української мови у правописі та синтаксисі. Але в цьому є величезний пласт церковнослов'янської лексики, яка, власне, й визначає його самобутність. Повне відкидання церковнослов'янізмів теж ніколи не помирить перекладачів.
- M. Journalist, Seminarist (UOK KP Kiew)** Так. Приміром, журналісти, перекладачі чи навіть редактори видань, які з благоговінням (не ревно чи з запалом, а „со смиренномудрієм“ чит. прп. Іоанна Ліствичника † 649) ставляться до древніх мов, точніше передають зміст і чуйніше дбають за однозначність.
- N. Philologe (UGKK Lemberg)** Ускладнюють. Адже багатьом відомо, що Російська Церква дозволяє собі самовладно змінювати навіть текст Св. Письма в своїх перекладах. У Старому Заповіті в Книзі Естер (Ссфір)

1.22. Оригінал і переклад цілого світу дають: „Щоб кожен чоловік був паном у домі своєму й говорив мовою свого народу“. Цю важливу для поневолених народів Росії настанову російський св. Синод перекладає на свій лад „Да будет страх им в жилищах их.“

W. Theologe (UOK KP Lemberg)

DD. Laie (Angehöriger der UOK KP Kiew)

FF. Philologe (klass. Phil.), Übersetzer, Schriftsteller (Angehöriger der UGKK Lemberg)

В наш час мовної проблеми для досягнення однозгідності у перекладах літургійних текстів не існує.

Так. Кожен по своєму робить переклад.

Відмінності у ставленні до мови, звісно ж, не можуть дати „однозгідності“ у перекладах літургійних текстів. Йдеться, до речі, не так про переклад, як про зміну мовних „регістрів“: з високого стилю переходять тепер на буденний – „загальнозрозумілий“. Отже, основою для порозуміння – однозгідності – мав би стати спільний погляд на мову Церква – мову високого стилю: у високому (Церква) – високе Слово.

6.2. Zum Anteil des Kirchenslavischen an der modernen ukrainischen Kirchensprache. Von Sprachwissenschaftlern wird die Entwicklung der ukrainischen Standardsprache während des letzten Jahrzehnts trotz Ausbleibens wesentlicher Verbesserungen der sprachpolitischen Rahmenbedingungen als dynamisch beschrieben (Jermolenko 2001: 6).²⁹ In Diskussion befindet derzeit noch die Orthographiereform, von der eine „Entrussifizierung“ bzw. Entsowjetisierung der Standardsprache erwartet wird. Noch stehen nämlich die 1928 in Charkiv erarbeiteten Normen im Widerspruch zur Orthographie aus dem Jahr 1933, welcher eine Tendenz zur Anpassung an das Russische nachgesagt wird.

Ein wesentlicher Schritt auf dem Weg zu einer sämtlichen Funktionalstile umfassenden ukrainischen Standardsprache wäre allerdings die bewusste Enttaubisierung bzw. -ideologisierung der Sprachen, insbesondere des Kirchenslavischen, in der öffentlichen Wahrnehmung. Denn zumindest unter Philologen herrscht Einigkeit darüber, dass eine pauschale Ablehnung des Kirchenslavischen weder dem universellem Charakter als Kultsprache der Slavia Orthodoxa noch dessen Anteil bei der Entwicklung der modernen ukrainischen Standardsprache gerecht würde. Obwohl das Kirchenslavische bei der Entwicklung der ukrainischen Standardsprache keine seinem Anteil an der russischen Sprache vergleichbare Rolle gespielt hat, kommt ihm bei der Formierung des konfessionellen bzw. religiösen Funktionalstils des Ukrainischen eine besondere Bedeu-

²⁹ Beispielsweise erfahren zahlreiche zuvor als „Archaismen“ bezeichnete Lexeme eine Reaktivierung bzw. semantische Umdeutung, es verschwinden zur Sowjetzeit gebräuchliche Lexeme zur Bezeichnung religiöser Phänomene aus dem aktiven Sprachgebrauch, wie z. B. *церковщина* als abwertender Begriff für „religiös-mystische Anschauungen, den Glauben und Verbote“ (Struhanec' 2000: 429) etc.

tung zu, weil es in sich das Erbe der altgriechischen abstrakt-philosophischen und theologischen Sprache bewahrt hat.

Auf die Fragestellung „Ist für Sie das Kirchenslavische ein Stein im Fundament der lebendigen Kirche?“ reagieren die befragten Wissenschaftler und Kleriker unterschiedlich, sodass die Aussagen keine Verallgemeinerung hinsichtlich wissenschaftlicher Orientierungen oder Konfessionen zulassen – auch Angehörige derselben Gemeinschaft (etwa der UOK KP) widersprechen einander mitunter. So räumen beispielsweise eine studitische Ordensschwester der UGKK und ein Proband der UOK MP dem Kirchenslavischen einen besonders hohen Stellenwert ein. Die übrigen Auskunftspersonen betonen die Priorität der Evangelisierung und der Verständlichkeit der Sprache.

Fragestellung 3.1.

Чи є для Вас церковнослов'янська мова „камнем у фундаменті живої будівлі Церкви“, як висловився В. Певняцький у своїй статті (Шевкунов, Т.: Богослужбний язык русской Церкви, ст. 89: „О церковно-богослужбном языке“), тобто безумовним елементом православ'я? Якщо так, аргументуйте.

C. Theologe, Historiker
(UGKK Lemberg)

Церковнослов'янська мова не є безумовним елементом православ'я, хоча, безумовно, її слід вважати важливим каменем літургійного життя деяких Церков візантійської традиції.

F. Studitische Ordensschwester (ehem. UGKK Lemberg, nunmehr Angehörige der UOK MP)
H. Leiter des Theologischen Seminars Lemberg (UAOK)
K. Philologe (UGKK Lemberg)

Так.

1) Традиція цієї мови.

2) Краса її

3) Влучність передання сакрального змісту Слова Церкви.

Я не вважаю, що церк.-слов'янська мова є безумовним елементом православ'я.

T. Philologe (UGKK Kiew)

Так. Наша східна церковна традиція вся побудовалася на цій мові, закріплена в ній, і відрубують церковнослов'янську гілку нашої культури тільки тому, що вона, мовляв, застаріла, дуже нерозуміла. Разом з молитвою церковнослов'янська лексика закорінюється у підсвідомості і вже і вже передається генетично. „Отче наш“ навіть за умови найдословнішого перекладу не перетвориться в „Тату наш“, тому такий текст не сприйметься як молитва. Якщо позбутися взагалі церковнослов'янської мови, тоді довелось б „перейменувати“ усі найважливіші поняття християнства (почавши, напр., від слів „храм“ чи „Причастя“).

Так, але таким самим каменем є жива сучасна мова. Ці два камені можуть цілком співіснувати у будові Церкви. (див. 1.8, 1.9, 2.4 та ін.).

W. Theologe (UOK KP Lemberg)

Ні.

BB. Philologin (UOK KP Zentralukraine)

CC. Philologin (praktizierende Angehörige der UGKK Kiew)

EE. Philologin (Angehörige der UGKK Lemberg)

Ні, я так не вважаю. Це мертва мова, яка часом заважає зрозуміти Літургію.

Цсл. мова є неозціненним скарбом усіх Церков та культур, що прийняли її свого часу як богослужбову. Категорично відмовлятися від її використання було помилково. Однак відхід від цсл. мови – це, на мій погляд, неунікнена перспектива. Цього вимагає завдання євангелізації людства – найвище завдання Церкви, бо останнє можливе лише за умови зрозумілості богослужіння. Колись це дуже добре усвідомили брати Кирило й Мефодій і почали роботу над перекладами. Почнімо ж і ми!

Так. Але цей мертвий камінь все далі заростає зеленою травою національних мов. Це неминуче. Проте його цілком викидати не можна. Це історично сформований фундамент, він ще довго служитиме.

Das Wissen über den Charakter des Kirchenslavischen steht jedoch im Widerspruch zur öffentlichen Wahrnehmung: Nicht selten wird das Kirchenslavische mit der seit Katharina II. praktizierten ukrainophoben Sprachpolitik assoziiert, von der auch die Kirche betroffen war (etwa durch die Verdrängung der ukrainischen Redaktion des Kirchenslavischen durch die russische). Spätestens mit dem Verschwinden der offiziellen Griechisch-Katholischen Kirche im Jahr 1946 setzte diese Entwicklung auch in der Westukraine ein. Dass heute lediglich in der UGKK die Berührungssängste mit dem Kirchenslavischen traditionell geringer seien (sieht man von der UOK MP ab), wird bisweilen darauf zurückgeführt, dass im griechisch-katholisch geprägten Galizien die eigene ukrainisch-kirchenslavische Tradition der russischen bzw. der sowjetischen „Denationalisierung“ länger standgehalten und sich auch im Untergrund bzw. der Diaspora erhalten habe (Galadza 1998: 49).

In den ukrainischen Kirchen des byzantinischen Ritus muss heute von einer Koexistenz der russischen Redaktion des Kirchenslavischen neben der ukrainischen ausgegangen werden. Als Indiz hierfür kann die von Nimčuk (z. B. 2000a: 10) u. a. wiederholt kritisierte Differenzierung zwischen einer „west“- und „ostukrainischen“ orthoepischen Variante durch die Synode der Ukrainisch-Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats gewertet werden. Das Ausmaß der Problematik wird unterschiedlich beurteilt, worauf auch die Reaktionen der befragten Probanden auf die Frage nach dem Zusammenhang der Verwendung des Russisch-Kirchenslavischen bzw. der russischen Sprache (während der Predigt) mit einer bestimmten nationalen Zugehörigkeit hinweisen.

Fragestellung 4.10.

Чи вживання російської редакції церковнослов'янської мови або російської мови у проповіді є критеріями для визначення національної приналежності? Поясніть Вашу відповідь!

A. Studitische Ordensschwester (UGKK)

Так. Українці вживають українську редакцію церковнослов'янської мови, українські священники говорять проповіді, по-українськи, і росіяни – аналогічно. Хоча про УПЦ на східній Україні цього не скажеш: українці, а моляться церковнослов'янською мовою в рос. редакції.

B. Angehöriger der UOK MP Lemberg, Priester

Якщо накласти мовну карту України на політичну, бачимо інші чинники цього явища.

C. Theologe, Historiker (UGKK Lemberg)

Думаю, що ні. Сьогодні більшість вірних УПЦ МП вживають рос. редакцію церковнослов'янської мови, але не можемо сказати, що всі вони росіяни, чи що всі вони – українці. Просто для них це є звичка традиційна, і багато хто навіть не задумується над таким питанням. Що ж до проповідей рос. мовою, то не володію достатньою інформацією, щоб дати відповідь на це питання.

D. Laie (UGKK Lemberg)

Це може бути критерієм, а може й не бути – залежно від регіону України, від місцевості (сільська, міська). У кожному разі коли священник вживає рос. мову, то це свідчить про його москвоцентричну позицію. Але це може і не бути критерієм нац. приналежності народів – вони мають певні проблеми з національною самоідентифікацією: нац. індивідуальність, комплекс меншовартості (щодо укр. мови і укр. культури). Словом, навряд чи вжив. рос. ред. ц.-с. мови та рос. мови у проповіді людина вважає критеріями націон. приналежності.

E. Theologiestudent (UGKK Lemberg)

Якщо священник вживає рос. редакцію церковно-сл. мови в Літургії – це можна пояснити його незнанням укр. варіанту прочитання; якщо проповідь по-російськи – це означає, що він росіянин або „російськомовний українець“.

G. Philologe (UGKK Lemberg)

Є. Відправи Української Правословної Церкви (Московський патріархат) відвідують переважно росіяни в Україні, або ті українці, які звикли за радянські часи розмовляти російською, а українську мову вважати маргінальною, сільською (одне слово, ті українці, яким байдуже, що вони – українці, і які не проти того, щоб вважати себе росіянами).

H. Leiter des Theologischen Seminars Lemberg (UAOK)

Ні. Наскільки мені відомо, на східних теренах України парафіяни у побуті розмовляють українською а в храмі моляться церк. слов. в російській редакції.

I. Theologe (UGKK Lemberg)

Певною мірою так. Хоч щодо зросійщеної ц. с. мови треба пам'ятати, що на сході України священники не навчені української вимови ц. с. мови, і тому, якщо б у якійсь парафії УПЦ КП чи УАПЦ богослуження відбувалося на ц. с. мові, то напевно ця мова була б у зросійщеному виконанні.

J. Laie (UGKK
Lemberg)

Ні, радше суть проповіді, чи церковних зборів. Я не бачу загрози російської редакції церковнослов'янської, хіба що вона не вписується в мелодику українців, відтак автоматично відпаде, колиш у майбутньому. Але якщо це є всупереч природного мовного оточення, як усвідомлена і постійна акція, то без сумніву є „визначенням національної приналежності“.

M. Journalist, Seminarist (UOK KP Kiev)
O. Priester (UGKK
Lemberg)

Ні. Як краще зрозуміє парафія – так священник і буде глаголати – чи він русин, чи москаль – байдуже.

Вживання російської редакції ЦСМ не являється критерієм національної приналежності. Існує міф про „правильну вимову“ і тому думаю, що багато вірних УПЦ МП не уявляють, що може бути інакше. Інша ситуація з мовою в проповіді. Знаю парафії Православної Церкви, де мова проповідей змінюється почергово кожної неділі. Знаю також і такі, де з огляду на відсутність компетентних священослужителів, якась мова переважає. Але на загал національно свідомі вірні просять священослужителів про проповіді у власній мові. в Україні справа ускладнюється, бо часто мовна та нац. ідентичність не тотожні або нечітні.

P. Theologe (UGKK
Lemberg)

Не завжди. Це залежить від інтенції душпастиря. Однак в більшості випадків це є правдою.

R. Student (UGKK
Lemberg)

Безперечно є критерієм. Я вище зазначав, що церква повинна бути національною, а мовний фактор є основним критерієм. Це свідчить, що особа, яка вживає рос. редакцію церковнослов'янської мови або виголошує проповідь російською мовою, є представником цієї культури і/або церковної традиції.

T. Philologe (UGKK
Kiev)

Не обов'язково, однак у випадку України росіяни – вірні, ті, хто себе з ними ототожнює, свідомо обирають цей критерій для визначення своєї національної приналежності. Вживання російської мови є свідомою політикою єпархії, з одного боку, та побажаннями вірних і клиру (їх більшості), – з другого.

V. Kirchenhistoriker
(UGKK Lemberg)

Так. Треба говорити і служити рідною українською мовою.

W. Theologe (UOK KP
Lemberg)

Так, але не завжди. Бо є в Україні громадяни російського походження, які шанобливо ставляться до української мови і розуміють, що державна мова повинна функціонувати в усіх сферах суспільства. Позицію владних структур – невтручання у справи Церкви – вважаю хибною: держава має скрізь захищати національні інтереси своїх громадян від українофобських елементів, і в церковній сфері – теж.

Z. Philologe (UGKK
Lemberg)

AA. Philologin (UGKK
Lemberg)

Так. Проповідь священника скерована на аудиторію. Якщо російськомовна проповідь – то відповідний слухач. Знову ж таки, Блаженніший Гузар ладен проповідувати рос. мовою, аби це у сх. Україні служило на справу УГКЦ. Отже, поняття не тотожні.

BB. Philologin (UOK
KP Zentralukraine)

На Сході України це не так; там живуть здебільшого російськомовні українці. Так склалося історично та політично.

EE. Philologin (UGKK Lemberg) Традиційно – так. Пояснення настільки мудре, настільки примітивне: поляки розмовляють польською, чехи – чеською, росіяни – російською. Винятки існують, але вони тільки підтверджують правило. Через те Українська Православна Церква Московського патріархату з богослужбово церковнослов'янською (рос. редакції) та російською у проповідях – це протиприродне явище, це виняток. Можливо, звідси її агресивність і нетерпимість, бо все-таки її кінець неминучий – має перемогти природне явище.

Das Kirchenslavische und seine Rolle bei der Entwicklung der ukrainischen Standardsprache der Gegenwart werden unterschiedlich beurteilt. Der Diskurs darüber steht nach wie vor unter dem Eindruck der sowjetischen Tabuisierung von Religion und damit der religiösen Sprache. Evident wird diese Tatsache beispielsweise dann, wenn Vertreter der UOK MP in der Verwendung der ukrainischen Standardsprache während der Liturgie einen Ausdruck „westeuropäisch-humanistischer Geisteshaltung“ erkennen (Markeyvyč 2000: 18). Allzu oft münden jedoch Diskussionen über die Rolle des Kirchenslavischen bei der Entwicklung der ukrainischen Standardsprache auf der Seite der Befürworter einer ukrainischen Kirchensprache in emotional geführte Debatten über die historische Unterdrückung der ukrainischen Sprache. Bereits 1950 wies Shevelov darauf hin, dass die kluge Nutzung von Kirchenslavismen einer Entwicklungsstufe des nationalen Bewusstseins entspreche, in der man es sich erlauben könne, ethnographisch gedachte Grenzen zu überwinden und sich Elemente einer universellen Kultur anzueignen (Šerech 1998).

6.3. Der religiöse Stil als neues Funktionalsystem der ukrainischen Standardsprache. Der österreichische Theologe E. Ch. Suttner vertrat in einem 1999 publizierten Sammelband die Ansicht, die Orthodoxe Kirche werde nur dann ihrer wahren kirchlichen Bestimmung gerecht, wenn sie von einer veralteten Liturgiesprache in eine zeitgemäße übergehe. Aussagen wie diese rufen unter ukrainischen Philologen bzw. Kulturwissenschaftlern im Allgemeinen, aber auch unter Angehörigen der Kirchen unterschiedlichste Reaktionen hervor, welche sich keineswegs zu einer „theologischen Sichtweise“ im Gegensatz zu „der theologischen“ zusammenfassen lassen.

Ваша думка щодо такого твердження Е. Х. Зутнера (Шевкунов, Т.: Богослужбный язык русской Церкви, ст. 211): „Православная Церковь лишь тогда будет действительно верна своему Церковному Преданию, когда она станет там, где этого еще не сделано, переходить в богослужении от устаревшего языка к современному“ (Ševkunov 1999: 211).

Nicht alle Teilnehmer der vorliegenden Umfrage stimmen der Aussage Suttners (Fragestellung 2.9.) vorbehaltlos zu, tendenziell jedoch am ehesten Angehörige der UOK KP sowie der UAOK. Andere Auskunftspersonen modifizieren ihre Aussage: Es handle sich um eine global formulierte Feststellung, die Modernisierung dürfe nicht zu abrupt erfolgen, auch eine alte Sprache könne verständlich sein (B. Angehöriger der UOK MP Lemberg, Priester). Es handle sich um ein Grundprinzip der Orthodoxen Kirche, dass der Gottesdienst für alle verständlich sei. Ein griechisch-katholischer Theologe aus Lemberg (V. Kirchenhistoriker und Angehöriger der UGKK Lemberg) bezeichnet Suttners Sicht des Problems als eine vom Geist des II. Vatikanischen Konzils „provozierte“ – ihrer Bestimmung werde die Orthodoxe Kirche gerecht, wenn sie bei Bewahrung des Kirchenslavischen ins Ukrainische wechsle. Einige Probanden kritisieren außerdem den offensichtlich als zu rational empfundenen Zugang Suttners zum Problem – es fehle ihm an praktischer Erfahrung der orthodoxen Liturgie. Wesentlich sei nicht nur die Verständlichkeit des Kirchenslavischen, sondern die Katechisierung, die Hinführung der Menschen zur Kirche, die Pflege des liturgischen Lebens und v. a. die Wahrung der Ästhetik bei der Erarbeitung der Kirchentherminologie und dergleichen.

Fragestellung 2.9.

Ваша думка щодо такого твердження Е. Х. Зутнера (Шевкунов, Т.: Богослужбний язык русской Церкви, ст. 211): „Православная Церковь лишь тогда будет действительно верна своему Церковному Преданию, когда она станет там, где этого еще не сделано, переходить в богослужении от устаревшего языка к современному“.

D. Laie (UGKK Lemberg)

До певної міри погоджуюся, але маю застереження. Дійсно, вірність церковному Переданню полягає не в дотриманні букви богослужбових текстів, а в дотриманні їх духа. Це передбачає певну їх „модернізацію“, наближення до сучасної людини, але це не може бути різкий, раптовий „переход от устаревшего к современному“. Не можу погодитись з тим, щоб церк.-слов. мову окреслювати як щось „устаревшее“ для церковної людини – для східнохрист. Церков вона має бути завжди жива і актуальна – як така, через яку до нас прийшло християнство, якою молилися наші предки у вірі. Тому її не можна просто викинути, викреслити з життя і замінити „свременным языком“.

F. Studitische Ordensschwester (ehem.UGKK Lemberg, nunmehr Angehörige der UOK MP)

Я з цим не згідна. Церковно-словянська мова не є „устаревшим языком“ а є мовою Церкви (в слов'янському оточенні), мовою без буденщини. – Що маєтсья на увазі: „будет верна своему Церковному Преданию“?

K. Philologe (UGKK
Lemberg)

Загалом погоджуюсь із цим твердженням, але при такому переході важливо „з водою не вихлопнути дитину“. Також важливо знати, що мається на увазі під словами „сучасна мова“? Тут знову ж таки слід враховувати, що мова існує тільки у розмаїтті стилів, а не у стерильному правописному варіанті. Твердження правильне.

H. Leiter des Theologischen Seminars Lemberg (UAOK)

M. Journalist, Seminarist (UOK KP Kiew)

Гностичні запаморочення, на жаль, характерні для багатьох професорів та наших академіків. Ці лінгвореволюціонери не враховують багатьох сотеріологічних та соціокультурних чинників.

EE. Philologin (UGKK
Lemberg)

Додам від апостола Павла: „Коли я молюся чужою мовою, то уста мої моляться, а серце мовчить.“ Підтримую думку С.Х. Зутнера цілком.

Die politische Transformation hat die neuerliche Debatte über die Kirchensprache ermöglicht. Im Zuge der Nationalen Wiedergeburt wurde diese allerdings auch zum Gegenstand eines zuweilen unsachlich geführten Metadiskurses. Der in dem Zusammenhang am konsequentesten in der UOAK und in der UOK KP praktizierte Sprachpurismus erwies sich jedoch nicht als produktiver Ansatz für die Erneuerung der religiösen Sprache, insbesondere des religiös-konfessionellen Stils. Denn die verstärkte Auseinandersetzung mit den Werken Vasyľ Lypkiv'skyjs, Ivan Ohjenkos oder Josyf Slipyjs, die Rezeption internationaler theologischer Fachliteratur (hier v. a. aus dem deutsch-, englisch- und polnischsprachigem Raum), aber auch das Entstehen von originär ukrainischen liturgischen bzw. theologischen Texten oder der Sprachgebrauch in den zahlreichen kirchennahen Printmedien warfen terminologische Fragen auf, deren Klärung eine differenzierte Auseinandersetzung mit dem konfessionellen Stil erforderten. Offen war z. B. das Verhältnis einer neuen ukrainischen Kirchensprache zum Kirchenslavischen, der Umgang mit aus dogmatischen und kulturgeschichtlichen Gründen unterschiedlichen terminologischen Varianten (z. B. auf Grund der Übernahme von Fremdwörtern aus unterschiedlichen Spendersprachen, vgl. *катедральний* vs. *кафедральний*) oder die prinzipielle Verwendung von Fremdwörtern und Lehnübersetzungen. So wurde der reiche Bestand von Synonymen und Dubletten³⁰ zum Gegenstand einer historisch-vergleichenden (vgl.

³⁰ Džybyšyna-Mel'nyk (2000: 6) sieht beispielsweise Paronyme durch die zufällige lautliche Übereinstimmung (*сратизм* – *еретизм*) verursacht, durch verschiedene Wege der Aufnahme von Fremdwörtern in das Ukrainische und deren Adaption (*катедра* – *кафедра*), semantische Transformation von Bedeutungen von morphologischen Synonymen durch den Gebrauch im Alltag (*євангелський* – *євангелічний*, *літургійний* – *літургічний*), durch die Notwendigkeit der Begriffsabgrenzung von Termini verschiedener Kategorien (*Богослужба*

Bibla 1997) bzw. nach Konfessionen differenzierenden Erforschung, und orthographischen Fragen wurde verstärkte Aufmerksamkeit zuteil (v. a. der Groß- und Kleinschreibung).³¹ Schließlich setzte mit dem Ziel der sprachlichen Vereinheitlichung der *Sacra scriptura* und wissenschaftlicher Genres eine Normdebatte über den „religiösen“ bzw. „konfessionellen“ Stil als Teilsystem der ukrainischen Standardsprache ein.

Für die Entwicklung und Normierung einer einheitlichen Kirchensprache konnte auf keine exakte Definition des betreffenden Funktionalstils zurückgegriffen werden. Weder waren einheitliche Bezeichnungen in Verwendung noch die von ihm erfassten Bereiche des lexikalischen Systems genau beschrieben. Bereits die Gegenstandsbenennung löste Kontroversen aus.

Aktuell haben sich je nach Sichtweise folgende Termini durchgesetzt: Setzt man z. B. „die“ religiöse Sprache in Opposition zur weltlichen, wird häufig vom so genannten „geistlichen Stil“ oder „*duhovnyj styl*“ im Gegensatz zum weltlichen („*svits'kyj styl*“) gesprochen (Majdanovyč 2000: 335, 341). Für die Darstellung der religiösen Sprache als Subsystem bzw. Funktionalstil der modernen Standardsprache wird der in den letzten Jahrzehnten gängige Begriff „konfessioneller Stil“ durch die Bezeichnung „religiöser Stil“ („*relihijnyj styl*“) abgelöst, da er als historisch belastet gilt. Nimčuk verwendet daneben auch die Bezeichnung „konfessionell-sakraler Stil“, Babyč 2000 führt zusätzlich den Terminus „*bohoslovs'kyj styl*“ ein, welcher auch der Differenzierung durch Purjajeva (2000: 101) entspricht. Demnach umfasst der religiöse Stil einen „theologischen“ und einen „liturgischen“.

Bei der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem religiösen Stil wird heute der Schwerpunkt auf terminologische Fragen gelegt. Aus den bekannten Gründen war das Ukrainische nach der vorangegangenen Tabuisierung im religiösen Bereich auf eine allgemeine, populär-religiöse Lexik beschränkt (Petrovyč 1998: 9), und somit wurde die theologische Terminologie als komplexer Teilbereich des lexikalisch-semantischen Systems der ukrainischen Sprache nie näher erforscht (Skab 1998: 179). Z. B. stellt das noch zu Sowjetzeiten herausgegebene 11-bändige Wörterbuch der ukrainischen Gegenwartssprache die

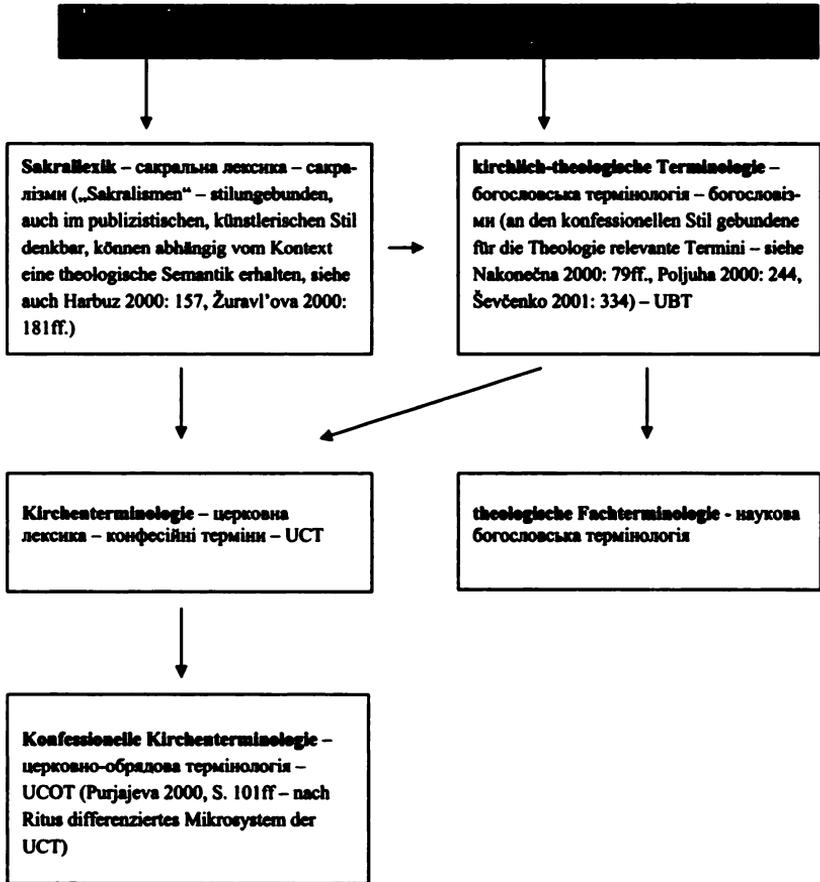
– *богослужіння, процес – процесія*) sowie durch die Bildung von auf verschiedene Termini zurückgehenden Begriffen mittels verschiedener Affixe (allerdings von Lexemen mit gemeinsamen Wurzeln): *уніатський – уніат, унійний – унія*) und die stilistische Differenzierung der Wortbildung (*отецький – отчий, таємниця – тайна*).

³¹ Die Existenz von Varianten (Dubletten, Homonymen, Paronymen und dergl.) ist als Nebenprodukt des in der Normierung befindlichen terminologischen Systems zu werten. Sie wird unterschiedlich kritisch beurteilt (siehe dazu Dzijubyščyna-Mel'nyk 2000).

religiöse Terminologie zwar als Teilsystem der modernen ukrainischen Sprache dar, allerdings lückenhaft. Auch V. Nimčuk hat öfter darauf hingewiesen, dass in lexikographischen Werken Teile des religiös-kirchlichen Wortschatzes fehlen. Auf diesen Umstand reagiert man z. B. an der Nationalen Akademie in Kiew mit der Arbeit an einer Neuauflage des Wörterbuchs. Dies setzt eine eingehende Analyse unterschiedlichster Lexemgruppen voraus, wobei kaum auf terminologische Arbeiten zurückgegriffen werden kann. Falls vorhanden, beschränkten sich diese vor dem politischen Umbruch im Wesentlichen auf einen 1988 von O. Horbatsch verfassten Artikel (Poljuha 2000: 244).³² Obwohl bereits von Horbatsch eine methodisch exakte Differenzierung zwischen „neutraler“ religiöser Lexik und wissenschaftlicher theologischer Terminologie vorgenommen wurde, werden mitunter beide Bereiche vermischt und Bezeichnungen wie „religiöse Terminologie“ verwendet (Nakonečna 2000: 80). Der derzeitige Entwicklungsstand der terminographischen Arbeiten lässt sich auf folgende Weise darstellen: Die moderne ukrainische Standardsprache umfasst im weitesten Sinn die so genannte Sakrallexik („sakral’na leksyka“), deren Elemente nicht a priori eine theologische Semantik aufweisen, sondern sie kontextuell bedingt erhalten können. An den konfessionellen Stil gebunden sind hingegen so genannte kirchlich-theologische Termini (d. h. als „bohoslovs’ki terminy“ bzw. „bohoslovizmy“ bezeichnete Begriffe), sie werden unter dem Begriff „bohoslovs’ka terminolohija“ zusammengefasst und bezeichnen entweder als konfessionelle Termini („konfesijni terminy“) kirchliche Realien oder sind der Untergruppe der theologischen Fachtermini zuzurechnen. Die Kirchenterminologie weist im Vergleich zur theologischen Fachterminologie bereits einen hohen Differenzierungsgrad auf. Dies belegen die ihr gewidmeten sprachwissenschaftlichen Arbeiten der letzten Jahre (vgl. Purjajeva 2000: 102) über das Mikrosystem der konfessionellen Kirchenterminologie) ebenso wie die aus der intensiven Erforschung resultierenden Kurzbezeichnungen, die sich als Bezeichnung für die Realien des religiösen Lebens durchgesetzt haben (UBT als Abkürzung für „Ukrajins’ka bohoslovs’ka terminolohija“, UCT für „Ukrajins’ka cerkovna terminolohija“ und UCOT für „Ukrajins’ka cerkovno-obrjadova terminolohija“).

³² Bemerkenswerter Weise erfolgt bei der Klärung von terminologischen Problemen mitunter noch immer eine Orientierung am Modell des Russischen.

Abb. X: Hierarchische Darstellung der theologischen Terminologie



In den letzten Jahren hat sich Natalja Purjajeva auf die so genannte „cerkovno-obrjadova terminolohija“ als Mikrosystem der ukrainischen Kirchenterminologie (UCT) spezialisiert³³ und konkrete Methoden für die Integration von

³³ Nach Purjajeva (2000: 102) weist die UCOT Varianten auf allen strukturellen Ebenen auf: a) phonetisch: *весенічна – всеночна – всенощна – всеношна, Євангеліє – Євангеліє, кафедра – катедра* etc., b) morphologisch: *висвятити – посвятити, Ірмологіон – Ірмологій – Ірмолой, обіт – обітниця*, c) lexikalisch-semantic: *висвячувати – хиротонізувати, ставити – рукопокладити, жертвник – проскомидійник – трапеза – предлошення, потир – чаша, хор – лик – партес* etc., d) syntaktisch: *Воскресіння Господнє – Воскресіння Христове – Воскресіння Господа Бога нашого Ісуса Христа – Воскресіння*.

Termini in Lexika vorgeschlagen. Sie hat auch auf den wesentlichen Aspekt aufmerksam gemacht, dass sich die ukrainische Kirchenterminologie hauptsächlich auf Realia der ukrainischen Kirchen des byzantinischen Ritus beziehe. Durch die enge Abgrenzung der UCOT werden also Unterschiede berücksichtigt, die sich aus der Konfession einerseits und andererseits aus dem Ritus ergeben.³⁴ Dies steht auch im Einklang mit der generellen Entwicklung des religiösen Stils, der die Spezifika der mit der Religion verbundenen Sprache beschreibt. Denn angesichts des besonderen Stellenwerts der ukrainischen Kirchen des byzantinischen Ritus in der Identitätskonstruktion der Gesellschaft wird sich der religiöse Stil v. a. auf theologische Inhalte und Realien des Christentums in seiner byzantinischen Ausprägung beziehen.

6.4. Die Normdebatte im Kontext der Erneuerung der ukrainischen Kirchensprache. Im Zuge der religiösen Erneuerung ist der uneinheitliche Sprach(en)gebrauch in den christlichen Kirchen der Ukraine erstmals offen zu Tage getreten. Da sich der Status quo für die Angehörigen der unterschiedlichsten Konfessionen als unbefriedigend erwiesen hat, zeichnet sich in den letzten Jahren eine verstärkte Tendenz ab, die ukrainische Sprachenfrage auf einer gemeinsamen, interkonfessionellen bzw. -disziplinären Ebene einer Klärung zuzuführen. Allerdings divergieren selbst bei allgemeinen Fragen die Positionen:

Fragestellung 1.9.

Яка мова найбільш придатна для богослужінь у ситуації двомовності?

О українська О російська О церковнослов'янська
 [...] Церковнослов'янська мова є зрозумілою для всіх слів'ян (східних/південних).
 Церковнослов'янська.

A. Studitische Ordensschwester (UGKK)

B. Angehöriger der UOK MP Lemberg, Priester

C. Historiker, Theologe (UGKK Lemberg)

У ситуації двомовності, якщо мови є споріднені, чи виходять з одного кореня, найкраще вживати мову, яку розуміє більшість віруючих. Із наведених мов усі три добре надаються для Богослужінь. Можна також чергувати вживання мов (тиждень – українська, тиждень – російська, ще тиждень – церковнослов'янська). Все залежить від второпності пароха.

D. Laie (UGKK Lemberg)

[...] Мова богослужінь має органічно визначатися історичною, богословською, духовною самосвідомістю Ц. а не політ. кон'юктурою, Констатувати в Україні ситуацію двомовності (укр.-рос.) як таку, що не підлягає змінам, – означає відмовитися від будування незалежної укр. держави. Мовою богослуж. в укр.

³⁴ Ein Spezifikum der griechisch-katholischen Kirchenterminologie im Vergleich zu jener der orthodoxen ist der lateinische Einfluss, dem sie trotz ihres Sonderstatus innerhalb der katholischen Kirche unterliegt.

- Церквах має бути укр. і ц-с (задля істор. і духовн. зв'язку з Традицією). Російська – у церквах МП в місцях сукупного проживання рос. емігрантів, але таких, здається, нема.
- E. Theologiestudent (UGKK Lemberg) Українська.
- F. Studitische Ordensschwester (ehem. UGKK Lemberg, nunmehr Angehörige der UOK MP) Церковнослов'янська.
- G. Philologe (UGKK Lemberg) Українська. – Ні, не церковнослов'янська, а таки українська, бо це є наша державна і національна мова. А величезна російська меншина мусить її вивчити. Хоча розмовляти з Богом вона може по-російському у філіалі РПЦ – УПЦ.
- H. Leiter des Theologischen Seminars Lemberg (UAOK) [...] Про двомовність у державі Україна не може бути речі. Тільки українська мова!!!
- I. Theologe (UGKK Lemberg) У ситуації двомовності не можна дати універсального рецепту хоча б тому, що „найбільшу придатність“ можна розуміти по-різному. Наприклад це може бути: позитивна реакція вірних, наявність текстів у тій чи іншій мові, знання мови священнослужителями і ін. У цьому випадку актуальною залишаються слова ап. Павла про те, щоб у Церкві говорити зрозумілою мовою.
- J. Laie (UGKK Lemberg) Надто провокативне питання, ситуація ускладнена розвитком чіткої мовної ідентифікації для існуючих з 1992 р. Церков. – Церковнослов'янська.
- K. Philologe (UGKK Lemberg) Якої двомовності? У нас ніхто двома мовами в побуті не користується. Щодо УПЦ Московського патріархату, то використання української мови як богослужбової не змінить антидержавної суті цієї конфесії.
- L. Philologe (UGKK Lemberg) Українська.
- M. Journalist, Seminarist (UOK KP Kiev) Церковнослов'янська.
- N. Philologe (UGKK Lemberg) Українська.
- O. Theologe (UGKK Lemberg) Якщо мати на увазі Україну, то звичайно – українська.
- P. Theologe (UGKK Lemberg) В залежності як розуміти двомовність, якщо це моноетнічна двомовність, тоді слід служити на мові титульного етносу. Якщо двомовність обумовлена різним етнічним складом вірних – можна служити по-церковнослов'янськи.
- Q. Philologe (UGKK Lemberg) Українська, російська, церковнослов'янська. Однак, для цього потрібно великої второпності. Щоби вживання мови не стало причиною політичних конфліктів.
- R. Student (UGKK Lemberg) [...] Рідна мова, у моєму випадку – українська.
- S. Laie (UGKK Lemberg) [...] Адже юридично всі громадяни України називаються українцями, а не українцями і росіянами, тому мова в Українській церкві повинна бути тільки українською.
- T. Philologe (UGKK Kiev) У західній Україні питання двомовності не стоїть.
- Українська, церковнослов'янська. Церковнослов'янська – це на-

- ша спадщина, отож варто, аби вона зберігалася в окремих богослуженнях чи храмах. Хоча національна сучасна мова для розвитку Церкви безумовно необхідна.
- Українська.
- U. Student (UGKK Lemberg)
- V. Kirchenhistoriker (UGKK Lemberg)
- W. Theologe (UOK KP Lemberg)
- X. Theologe (UGKK Lemberg)
- Y. Philologe (UGKK Lemberg)
- Z. Philologe (UGKK Lemberg)
- AA. Philologe (UGKK Lemberg)
- BB. Philologe (UOK KP Zentralukraine)
- CC. Philologin (praktizierende Angehörige der UGKK Kiew)
- DD. Laie (Angehöriger der UOK KP Kiew)
- EE. Philologin (Angehörige der UGKK Lemberg)
- FF. Philologe (klass. Phil.), Übersetzer, Schriftsteller (Angehöriger der UGKK Lemberg)
- Для України – українська, оскільки, за умов продуманих заходів, може стати об'єднуючим фактором поєднання Церков і уніфікації літургійної традиції та обрядів різних Церков Київського християнства.
- [...] Українське і церковнослов'янське. В УПЦ КП мають значення дві мови українська, так як національна мова, та церковнослов'янська, так як перша мова, на якій велося Богослужіння у слов'янських народів.
- Церковнослов'янська.
- Українська. – Очевидно, що українська як мова державна, державотворча, як мова корінної нації в Україні, як мова, виплекана Богом і людьми саме під українським небом.
- Українська. В Україні немає офіційно затверженої двомовності. Масмо одну державну мову – українську, яка найбільш придатна для богослужінь. Ні російська, ні церковнослов'янська не може претендувати на ту роль, яку виконує державна мова в усіх суспільних сферах, і в діяльності Церкви – теж. Якщо названий термін розуміти як володіння двома мовами, то він також некоректний: чому обмежувати громадян лише двома мовами? У цьому розумінні слова наші громадяни не двомовні, а багатомовні, бо крім державної, яка для більшості є рідною, володіють ще кількома чужими мовами – англійською, білоруською, німецькою, польською, російською чи угорською, французькою, – хто як.
- Українська. Хоча Блаженніший Гузар зауважив, що до вірних на Сході України він звертався б їхньою – російською мовою, щоб служило справі.
- Українська. Це врятує українців від утрати свого національного „Я“.
- Українська.
- Для українців – українська і церковнослов'янська. Для росіян – церковнослов'янська і російська.
- У ситуації двомовності найкраще було б по чергово відправляти: українською і російською. За умови, що двомовність реальна, а не політично пов'язана.
- Церковнослов'янська української редакції [...]

Das breite Meinungsspektrum in grundsätzlichen Fragen lässt sich auch anhand von Ergebnissen der Expertenbefragung veranschaulichen, in deren Rahmen die Probanden mit folgender Frage konfrontiert wurden:

Fragestellung 2.3.

A. Studitische Ordensschwester (UGKK Lemberg)

C. Theologe (UGKK Lemberg)

H. Leiter des Theologischen Seminars Lemberg (UAOK)

I. Theologe (UGKK Lemberg)

J. Laie (UGKK Lemberg)

M. Journalist, Seminarist (UOK KP Kiew)

T. Philologe (UGKK Kiew)

W. Theologe (UOK KP Kiew)

BB. Philologe (UOK KP Zentralukraine)

CC. Philologin (praktizierende Angehörige der UGKK Kiew)

DD. Laie (UOK KP Kiew)

FF. Philologe (klass. Phil.), Übersetzer, Schriftsteller (UGKK Lemberg)

Чи сучасна українська літературна мова придатна до використання у літургії? Поясніть Вашу відповідь

Ні. Дехто відкидає церковнослов'янізми з української мови. Але ж ми не відкидаємо латинські терміни з нашої мови?!!

Цілком, як і будь-яка інша літературна мова, звичайно якщо не робити її „стерильною“ від церковнослов'янізмів, архаїзмів чи специфічних понять та термінів іншомовного походження.

Думаю, що не зовсім. Сучасну українську мову треба одухотворити, „воцерковити“ (слов'янізм).

Так придатна. Проблема не в придатності мови, а в якості перекладів.

Можливо й така, але надто частими є виявлення штучності при цьому. Багато речей містагогічного характеру, а також богословських визначень і фактів як би ігноруються заради перебування в одному мовному середовищі, спрощення термінології.

Якщо архаїчна (староукраїнська), то вповні придатна. Досвід багатьох галицьких, закарпатських та небагатьох волинських парафій доказує це.

Так, цілком. Українська мова має для цього всі засоби.

Придатна.

Так, придатна із кількох причин: 1) Вона така ж рівноцінна за лексичними засобами як і церковнослов'янська; 2) Головне те, що вона зрозуміла для більшості українців.

Сучасна українська мова є придатною для використання в літургії. Інша річ, що її впровадження в богослужіння – це процес, а не одномоментна дія. Для того, щоб українська мова корелювала із системою релігійних понять, необхідна тривала праця перекладачів, богословів-інтерпретаторів, лінгвістів. Мова здатна розвивати свій семантичний та стилістичний потенціал, але це можливо лише за умови її повноцінного функціонування у відповідній сфері.

Так. Пояснюю – вона зрозуміла кожному віруючому.

Можна б і так запитати: „Чи сучасний одяг (а не облачення священника) і сучасні будівлі (а не церкви) – придатні для того дійства, яке називаємо Святою Літургією?“ – Якщо ні,

то не зрозуміло, чому придатною для цього вважають побутову, позбавлену і високості, й урочистості, й пісенності – „сучасну“ мову? Чим оправданий такий дисонанс між тим, що у Храмі Божому бачить око, й тим – що вухо чує?... Взагалі ж акцентування „сучасного“, коли йдеться про духовний простір, – не вельми похвальна річ: „єдиними устами“ – це коли дослухаємося до голосу наших предків, їхньому слухові довіряємо: ми, поза сумнівом, утратили чуття до Слова в його стилістичному розмаїтті.

Im Kontext dieses kontroversiellen Metadiskurses ist die Normdebatte über die Erneuerung der ukrainischen Standardsprache für den religiös-konfessionellen Bereich zu sehen. An ihr beteiligen sich sowohl Philologen als auch Theologen, nachdem sich zunächst lediglich ein kleiner Kreis von Vertretern der Theologie meist isoliert von der Sprachwissenschaft mit den sprachlichen Problemen der Kirchen auseinandergesetzt hat. Aus der anfänglich schwachen Interaktion zwischen den zwei wissenschaftlichen Disziplinen wird jedoch zuweilen ein Gegensatz zwischen einem „theologischen“ und einem „sprachwissenschaftlichen“ Zugang konstruiert. Naturgemäß stehen unterschiedliche Beweggründe hinter dem Engagement für eine einheitliche Kirchensprache: Aus einer theologischen Perspektive dient ihre Vereinheitlichung und Standardisierung einer wissenschaftlichen Konsolidierung der Theologie (Petrovyč 1997: 3), im Vordergrund der sprachwissenschaftlichen Betrachtung steht der Ausbau einer funktionstüchtigen Standardsprache. Gemeinsam ist jedoch das Bedürfnis, eine den Erfordernissen der Kirche gerecht werdende Sprache zu schaffen. Dies steht anscheinend im Einklang mit dem zunehmenden Bewusstsein des engen Zusammenhangs zwischen der Entwicklung der ukrainischen Standardsprache und der Kirche.³⁵ Darüber hinaus illustrieren Beispiele wie das des höchsten Repräsentanten der UAOK, Erzbischof I. Isičenko, und der an der sprach(wissenschaftlichen) Debatte über die Liturgiesprache interessierten Ordensschwester Venedykta (einer zur UOK MP konvertierten Angehörigen der UGKK) eindrucksvoll, dass keineswegs von „einem“ theologischen Ansatz ausgegangen werden kann. Von beiden liegen Beiträge zum Thema auf hohem wissenschaftlichem Niveau vor (vgl. Ščurat-Hlucha 1998, 1999; Isičenko 1997, 1998).

Die Implementierung einer standardsprachlichen Norm hängt sowohl von einer internen Einigung in den jeweiligen Kirchen als auch vom interdisziplinären bzw. interkonfessionellen Dialog ab. Deshalb zeichnet sich in den letzten

³⁵ Bereits im 18. und 19. Jahrhundert rekrutierten sich in den damals österreichischen Gebieten der heutigen Westukraine die Hauptakteure im Bereich der sprachlichen Bildung aus klerikalen Kreisen (vgl. den Beitrag von Michael Moser in diesem Band).

Jahren eine Institutionalisierung der Normdebatte ab: Beispielsweise werden Runde Tische und Konferenzen organisiert, um Experten der unterschiedlichsten Disziplinen in die Erarbeitung der Normen einzubinden.

Die aktive Auseinandersetzung mit Sprachenfragen wird in besonderer Weise von Institutionen gefördert, die der UGKK nahestehen. Sie pflegen die interdisziplinäre Zusammenarbeit mit hochrangigen Vertretern aus anderen Kirchen und Mitgliedern der Akademie der Wissenschaften in Kiew (NAN).³⁶ Seit 1997 widmet sich ein speziell an der Katholischen Universität Lemberg (früher LBA, „L'vivs'ka Bohoslovs'ka Akademija“) etabliertes Institut der ukrainischen Kirchenterminologie (IBTP) und veröffentlicht in einer eigenen Publikation („Jedynomy ustamy“) wissenschaftliche Beiträge. Mychajlo Petrovyč, der Direktor dieser Einrichtung, sieht die Hauptaufgaben in der Koordination der Arbeit an der Terminologie (Forscher aus der ganzen Ukraine stehen in ständigem Kontakt zum Institut) als Voraussetzung für die Bestimmung einheitlicher Normen und in der Implementierung der Norm durch die Bearbeitung liturgischer Texte.³⁷

Erste Höhepunkte und zugleich Institutionalisierungsansätze der interdisziplinären Forschungstätigkeiten stellen zwei von der Katholischen Universität (UKU), damals noch LBA, organisierte Konferenzen dar, die ausgewiesenen Fachleuten die Möglichkeit zu einer Diskussion der Sprachenfrage in den ukrainischen Kirchen boten. V. a. die erste der beiden Konferenzen wird auch aus heutiger Sicht weithin noch als der erste seriöse Versuch angesehen, terminologische Fragen jenseits konfessioneller Barrieren anzusprechen (siehe dazu auch Obižnyk 1998/2). Aus den damaligen Beiträgen zu Fragen der Kirchenterminologie, der Übersetzung liturgischer Bücher, zu orthographischen Aspekten des religiösen Stils und stilistischen Spezifika von Gebetstexten wird deutlich, dass die Debatte zu diesem Zeitpunkt im Wesentlichen bereits eigenständig geführt wurde, d. h. mit geringer Beteiligung von Angehörigen der ukrainischen Diaspora, und dass das Engagement für die Erneuerung der Norm oft einer tiefen Gläu-

³⁶ In diese Zusammenarbeit sind v. a. Mitglieder des „Instytut ukrajins'koji movy“ sowie des vor wenigen Jahren geschaffenen Instituts für Soziolinguistik eingebunden.

³⁷ Hervorzuheben ist auch das Engagement der Mitarbeiter des griechisch-katholischen Verlags Svičado in Lemberg, die in ihrem unmittelbaren Tätigkeitsbereich die Mängel einer schwach ausgeprägten religiösen Sprache erleben. Bei Veröffentlichungen bemühte man sich laut der Aussage eines Mitarbeiters (Šman'ko 2002) um eine einheitliche Rechtschreibung sowie Bildung von Eigennamen und Ortsbezeichnungen, Zitate aus der Hl. Schrift würden in der Tradition Chomenkos wiedergegeben, liturgische Texte aus dem 1991 in Rom publizierten Gebetbuch „Pryjdite poklonimsja“ zitiert. Außerdem arbeite man eng mit Spezialisten anderer Disziplinen zusammen.

bigkeit entsprang. Der in diesem Zusammenhang bemerkbare emotionale Ton ist jedoch auf den Symbolcharakter der Sprachenfrage für die meist auch gläubigen Diskutanten zurückzuführen und entsprechend einer zunehmend bewussten ethnospfachlichen Identitätskonstruktion zu bewerten.³⁸ Bereits auf der Nachfolgekonzferenz 2000 wurde von den Initiatoren, den Mitgliedern des Instituts für Kirchentermiologie in Lemberg sowie der NAN in Kiew, der Versuch unternommen, die Kirchensprache auf einer interdisziplinären und überregionalen Ebene zu thematisieren, erstmals waren auch Vertreter der Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats in die Foren involviert.

In den auf die beiden Konferenzen folgenden Jahren konnte ein Konsens über die Gründung einer überkonfessionellen liturgischen Kommission und einer auf die ukrainische Sakralsprache spezialisierten Fachkommission an der NAN (als Teilorganisation des wissenschaftlichen Koordinationsrats „Ukrajins'ka mova“) erzielt werden (Obiznyk 2001/8: 6). Weiters wurden die Grundlagen für die Publikation terminologischer Nachschlagewerke geschaffen und übersetzungswissenschaftlichen Fragen gewidmete Konferenzen organisiert.

Trotz einer Stagnation bei der Umsetzung der formulierten Ziele³⁹ v. a. in den letzten beiden Jahren ergibt sich insgesamt das Bild einer dynamisch geführten Normdebatte, die die Voraussetzungen für die überregionale, überkonfessionelle und interdisziplinäre Entwicklung der Sprache tatsächlich geschaffen hat. Der derzeitige Stand der Debatte legt den Schluss nahe, dass v. a. hinsichtlich des Verhältnisses der Kirchensprache zu ihrem kirchenslavischen Erbe bzw. dem Kirchenslavischen im Allgemeinen eine moderate Konzeption der sprachlichen Ukrainisierung dominiert. Als Bedingung für die Entwicklung und Normierung eines konfessionellen Stils werden daher bei der Übernahme von fremdsprachlichen Elementen die Spezifika der ukrainischen Sprache berücksichtigt. Es sind auch erste Ansätze dieser inkulturativ-synthetischen Konzeption vorgestellt und teilweise in Publikationen umgesetzt worden. Purjajeva (2000: 102) schlägt beispielsweise als Kriterien für die Inkulturation von Termini die semantische Adäquatheit, die Verwendungsfrequenz, die Aktivität, stilistische Merkmale (umgangssprachlich vs. dialektal etc.) und die Verteilung in terminologischen Wörterbüchern vor. Im Zusammenhang mit der sprachlichen Ukrainisierung der Kirchentermiologie plädiert sie für den Weg der Übersetzung (*утреня – ранишня – рання – ранкова, час – година*), der Adaption von

³⁸ Vgl. dazu auch die Beiträge der 1999 in Kiew abgehaltenen Konferenz unter dem Titel „Ukrajins'ka mova – identyčnist' ta duch ukrajins'koho narodu“.

³⁹ Z. B. einigten sich die Teilnehmer der Konferenz 1998 auf eine Resolution mit genauen Bestimmungen bezüglich der Etablierung einer genormten Kirchensprache.

Entlehnungen auf phonetischem, morphologischem oder syntaktischem Niveau (*вечерня – вечірня, Вознесення – Вознесіння, глас – голос, Тройця – Трійця, Царські врата – Царські ворота, воцерковлення – уцерковлення* etc.) sowie der Aktivierung noch unnormierter terminologischer Lexik aus fachsprachlichen Bereichen oder denen des Slangs bzw. des Dialekts (*ампулка – карафка – чашечка, Антипасха – Біла неділя – Нова неділя – Провідна неділя – Неділя в білих, стручок – мирувальник – помазок – щіточка – гілочка – патичок* etc.).

Während noch vor wenigen Jahren auf die raren sprachwissenschaftlichen Arbeiten zur religiösen Sprache aus dem Ausland (Horbatsch, Shevelov) und auf theologische Werke der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bzw. auf russische Literatur zurückgegriffen werden musste, stehen dem Interessierten mittlerweile solide zeitgenössische Quellen aus der Ukraine zur Verfügung. Wenngleich noch immer versucht wird, den konfessionellen bzw. religiösen Stil im ukrainischen Nationaltum zu „verankern“ und in der Geschichte eine Legitimationsbasis für die Gegenwart gesucht wird, zeichnet sich doch eine Überwindung der ideologisierten Norm- und Sprachendebatte ab. In den Kirchen gibt es nach Jahrzehnten des Schweigens das Bedürfnis sich zu artikulieren, und vieles deutet darauf hin, dass das Ukrainische unter Zuhilfenahme kirchenslavischer Elemente diesen sprachlichen Anforderungen in vollem Ausmaß gerecht wird.

7. Die Sprachenfrage im Glaubensalltag ukrainischer Christen. Die wissenschaftlichen Beiträge der jüngeren Vergangenheit⁴⁰, die rege Publikationstätigkeit kirchennaher Verlagshäuser (z. B. wurde heuer im Verlag des Kiewer Patriarchats ein neues liturgisches Buch herausgegeben) sowie die zahlreichen interkonfessionellen bzw. interdisziplinären Konferenzen⁴¹ zeugen vom Fortschritt in der theoretischen Diskussion über die Zukunft der ukrainischen Sprache innerhalb der Kirchen des byzantinischen Ritus. Für den Gläubigen wird diese Entwicklung im Alltag oft erst dort sichtbar, wo sie sich in konkreten Neuauflagen kirchlicher Literatur manifestiert. So liegt zum derzeitigen Zeitpunkt (Stand: Frühjahr 2003) eine von der Ukrainischen Bibelgesellschaft publizierte (umstrit-

⁴⁰ Hier hat sich Charkiv neben Lemberg als Zentrum der sprachlichen Ukrainisierung re-etablieren können. In dieser ostukrainischen Kirchenmetropole werden zahlreiche Schriften Lypkivs'kyjs und Ohijenko neu aufgelegt, und hier hat in Erzbischof Isičenko, dem administrativen Oberhaupt der UAOK, einer der aktivsten Teilnehmer der wissenschaftlichen Normdebatte seinen Amtssitz.

⁴¹ Z. B. fand im Juni 2001 am Institut für Philosophie der UNAN eine Konferenz zum Thema „Die Bibel auf ukrainischen Territorium“ (Relihijna Panorama 2001/1) statt.

tene) Übersetzung des Neuen Testaments des griechisch-katholischen Geistlichen Rafajil Turkonjak (2000) vor, das Alte Testament soll demnächst folgen. Im Hinblick auf das ehrgeizige Ziel einer überkonfessionellen Neufassung liturgischer Bücher wurde von Vertretern unterschiedlichster Kirchen die Bereitschaft zur Zusammenarbeit in einer interkonfessionellen Kommission signalisiert (u. a. auch vom Vertreter der Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats in Lemberg, Erzbischof Avhustyn) – diese lässt jedoch noch auf sich warten (vgl. den Beitrag V. Nimčuks in diesem Band).

Für den von vielen gehegten Wunsch nach der Etablierung einer ukrainischen Nationalkirche erweist sich eine einheitliche Kirchensprache als wichtiger Identifikations- und Integrationsfaktor. Aus dieser Perspektive ist die Sprachenfrage auch im Alltag der Kirchgänger von großer Bedeutung, was auch zahlreiche der befragten Probanden auf die Frage nach der Relevanz sprachlicher Fragen im Glaubensleben der Kirchgänger betonen.

Fragestellung 1.5.

- | | |
|--|---|
| <p>A. Studitische Ordensschwester (UGKK)</p> <p>B. Angehöriger der UOK MP Lemberg, Priester</p>
<p>C. Historiker (UGKK Lemberg)</p>
<p>D. Laie (UGKK Lemberg)</p>
<p>E. Theologiestudent (UGKK Lemberg)</p> | <p>Чи думаете Ви, що мовні питання важливі у релігійному житті віруючих? Поясніть причини.</p> <p>Безперечно. Адже слово не є просто словом, через слова до нас промовляє Бог.</p> <p>Святитель Афанасій Великий говорить, що ми повинні не тільки берегти спадщину отців, але навіть букви і слова якими ця спадщина була висловлена. Мова нероздільна зі способом мислення. Спосіб мислення формує і догматичну свідомість і молитовне життя. Торкаючись мовних питань, ми торкаємося цих важливих тем.</p> <p>Думаю, що важливі, бо людина повинна розуміти мову (чи принаймні зміст) своїх молитов. Мова також має сприяти піднесенню духа людини до Бога, надихати на молитву, бути засобом вираження духовного досвіду. Також проповідь і наука мають бути зрозумілими [...].</p> <p>Є різні категорії віруючих і відповідно різний рівень важливості мовних питань у релігійному житті. Для одних – надмірно важливі (неофітів-інтелектуалістів), для других – не мають значення (обрядовців, які й не дуже прагнуть щось зрозуміти у богослуженнях) і різні проміжні стани. Але об'єктивно думаю, що оскільки мова є одним із найважливіших засобів усвідомлення віри, молитви і взагалі всього богоспількування (хоча й не єдиним), то мовне питання має дуже важливе значення для повноцінного духовного життя.</p> <p>Так, досить важливі. Проповідь, молитва, Євангеліє знайдуть відгук у серці людини, коли вона чує їх рідною мовою.</p> |
|--|---|

H. Leiter des Theologischen Seminars Lemberg (UAOK)
I. Theologe (UGKK Lemberg)

K. Philologe (UGKK Lemberg)

L. Philologe (UGKK Lemberg)

M. Journalist, Seminarist (UOK KP Kiev)

N. Philologe (UGKK Lemberg)

O. Theologe (UGKK Lemberg)

Мовні питання дуже важливі у житті віруючих. Тільки на рідній мові людина може виразити в повноті свої релігійні почуття.

Це питання можна розглядати з двох боків: 1) для Церкви важливо звертатися до вірних зрозумілою мовою; 2) для вірних важливо розуміти те, що каже Церква і, відповідно, молитися зрозумілою їм мовою. Також для вірних (нормальних!) важливим є те, що Церква поважає їх рідну мову, що вона не є Церквою чужинців. Отож мова може бути консолідуючим елементом для церковної спільноти.

Важливі з двох причин: 1. Богослужіння і молитва, і Євангеліє, і проповідь повинні бути зрозумілими за мовою, людина не повинна „спотикатися“ об незрозумілі слова. 2. У цій „зрозумілості“ важливо не опуститися до примітивізму побутового мовлення. Церковний стиль повинен бути високим, піднесеним, впливати на людину самотійно. Кожен віруючий розуміє, що Церква – це особливий місце, і мова в ній теж особлива.

Важливі. Мова – дух – Церква.

Мова – своєрідний індикатор. Хто не приділяє уваги взагалі – занедбає свою культуру, пізнання коріння, психологію соборної молитви взагалі. Хто надає завеликої честі мові (вимовам, культурі спілкування), затуляючи істинну суть Богоспілкування (чит. Свт. Григорія Паламу „На захист священномовчальників“) та нівелюючи антропоцентричність (читай Христоцентричність) будь-якої комунікації, той теж впадає у моральний блуд (а звідти – в ересі та розколи), гублячись, де Боже, а де – людське.

Слово в релігії є тією силою, що множить світло у душі, дає радість, утверджує віру і творить любов, але за умови, що воно вдало підібране і влучно сказане. А це під силу лиш тому священнику, який в українському мовному просторі відчувається розкуто і природньо. Після Служби Божої парафіяни дуже часто обмінюються враження, від проповіді Отця, що є свідченням чутливості людини до слова, його сили і значення в житті віруючих.

Думаю, що важливість мовного питання, буде пропорційна до важливості і глибини молитовного життя. Якщо я прагну добре молитися, автоматично постає питання – як? Якою мовою? Якась одна відповідь не мусить означати категоричного заперечення альтернативних можливостей, але це вже залежить від індивідуальної ширини поглядів. Мовне питання може відігравати в житті Церкви й політичне значення (наприклад: Наша Церква проти Москви), але це вже явище другорядне, бо не пов'язане з суттю Церкви, лише є проявом її інструменталізації.

- R. Student (UGKK Lemberg) Ще від впровадження християнства на українських територіях, церква була культурним і духовним джерелом народу, і так було до 1917 р. Тому незаперечною функцією церкви є дбати про мовну ситуацію її мирян.
- S. Laie (UGKK Lemberg) Дуже важливі. 1. Церква – осередок культури. 2. Найбільша довіра до Церкви.
- T. Philologe (UGKK Kiev)
U. Student (UGKK Lemberg) Безумовно, важливі. Їх розв'язання є неодмінним чинником розвитку Церкви, а відтак і віруючих. Очевидно, що мовні питання є важливими у релігійному житті віруючих, навіть з тієї причини, що зріст, у духовному житті є майже неможливим без розуміння молитов, проповідей, та богословської літератури.
- V. Kirchenhistoriker (UGKK Lemberg) Безсумнівно. Мова і спосіб думання є засобом комунікації в Церкві, спілкування і молитовного сопричастя з Господом нашим, Ісусом Христовим, способом релігійного самовираження вірного і видимим знаком приналежності до певної християнської спільноти.
- W. Theologe (UOK KP Lemberg) Важливі, тому що завдання кожної віруючої людини стати на той духовний розвиток мовної свідомості, що б його духовний наставник.
- X. Theologe (UGKK Lemberg) Вони не є основні, але відображають загальний рівень духовної культури людини. За допомогою мови людина висловлює свої потреби, спілкується з Богом, між іншим у літургійному житті.
- Y. Philologe (UGKK Lemberg) Так, бо саме через мову йде спілкування з Богом, формується віра, засвоюється духовність, мораль і культура, котрі є стрижнем релігії.
- Z. Philologe (UGKK Lemberg) Так, бо віра у Всевишнього, поєднана з іншими моральними засадами – загальнолюдською культурою, національною свідомістю, розвиненою мовою – складає гармонійну особленість. Нехтування мовними питаннями несумісне з поняттям повноцінного громадянина будь-якої держави.
- BB. Philologe (UOK KP Zentralukraine) Безумовно важливі. У будь-якій галузі культурн і життя мовне питання – це завжди політичне питання, тому яка мова у пресі, інформації, освіті, і, нарешті, церкві – така і політика; мова – це зброя політичного впливу. У приватному житті віруючі не надто вдаються у мовні проблеми Церкви, здебільшого зберігається традиція – як віруючий молився змалку, так він буде молитися усе життя, більшість людей консервативні у вживанні мови, тим більше сакральної своєї мови.
- CC. Philologin (UGKK Kiev)
DD. Laie (UOK KP Kiev)
EE. Philologe (UGKK Lemberg) Проблема мовної ідентифікації в умовах багатомовності та багатоконфесійності України є дуже актуальною. Важливі. Мова має велике значення у вихованні майбутнього покоління. Мовні питання важливі в житті вірних: Причини: 1. Відправа рідною мовою дає відчуття близькості того, про що говориться. 2. Думка, висловлена рідною мовою, стає також

рідною, Релігія стає рідною. Чужою мовою дещо може бути просто незрозумілим, особливо в проповіді. Це послаблює віру і довіру, а також відчуття спільноти.

FF. Philologe (klass. Phil.), Übersetzer, Schriftsteller (UGKK Lemberg)

Слово – дар Божий. Саме ті, що „много важать“, сповнені вікової енергії слова – „східні“, якими ступає людська душа у своєму вдосконаленні, у своєму покликанні наближатися до того, що було спочатку, величного – творчого Слова. То чи може сфера Слова бути неважливою передусім у релігійному житті?

Die metasprachliche Reflexion wird heute längst nicht mehr ausschließlich den Experten überlassen, sie hat die ukrainische Gesellschaft sowohl in den westlichen Landesteilen der Ukraine als auch in den östlicheren Kirchenmetropolen erfasst (hier im Kontext der sozialen Spannungen freilich in schwächerer Form).⁴² Allerdings ist ein ausgeprägtes Sprachbewusstsein nicht per se gleichzusetzen mit dem expliziten Wissen um die Sprache bzw. mit konkreten Sprachkenntnissen. Auf diesen Umstand weisen sowohl Philologen als auch Theologen unabhängig von ihrem konfessionellen Kontext hin.

In den angeführten Expertenbefragungen wird die Sprachkompetenz der Kirchgänger meist als mangelhaft beschrieben. Dies führen die Auskunftspersonen v. a. auf die regional zwar unterschiedlich ausgeprägte, jedoch überall vorhandene Konkurrenz mehrerer Nationalsprachen zurück, auf die Verwendung des Kirchenslavischen als mittlerweile schwer verständliches Idiom, die fehlende sprachliche Qualifikation sowohl der Gläubigen als auch der Priester hinsichtlich der ukrainischen Standardsprache und auf die unzureichende Normierung des Ukrainischen, speziell im religiösen Bereich. Zuweilen wird die sprachliche Bildung der Laien sogar mit dem Attribut „chaotisch“ beschrieben, die Mehrheit der Gläubigen sei in sprachlichen Fragen „orientierungslos“, obwohl in der öffentlichen Wahrnehmung Kategorien wie „Nation“, „Nationalbewusstsein“, „christliche Ethik“ eine große Rolle spielen. Die sprachliche Kompetenz der Gläubigen spiegle die sprachliche Bildung der ukrainischen Allgemeinheit wider.

Fragestellung 1.4.

O. Theologe (UGKK Lemberg)

Як Ви оцінюєте мовну освіту (виховання) та мовну свідомість віруючих?

Мовна освіта віруючих віддзеркалює мовну освіту та свідомість загалу українців. Вона є різна. До УГКЦ та УАПЦ належать переважно національно свідомі та україномовні вірні. До УПЦ КП – в залежності від регіону, але переважно

⁴² Als deutlicher Ausdruck dieser öffentlichen Reflexion können die zahlreichen Leserbriefe zu sprachlichen Themen in den Kirchenzeitungen gewertet werden.

це також люди національного свідомі. До УПЦ МП – національно свідомі росіяни та російськомовні українці. В кожній з Церков можуть бути винятки.

Ein westukrainischer Student attestiert „den“ Gläubigen der Griechisch-Katholischen Kirche ein ausgeprägtes Nationalbewusstsein, seinen Ausführungen nach würden sich „Angehörige der Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats sprachlichen Fragen gegenüber neutral verhalten“. Eine Philologin aus der Zentralukraine äußert sich im Vergleich dazu folgendermaßen: „In der Ostukraine ist die sprachliche Bildung mittelmäßig, das religiöse Bewusstsein niedrig, in der Westukraine ist das religiöse Bewusstsein im Gegensatz dazu hoch.“ Die Stellungnahmen zur Frage nach der sprachlichen Bildung und dem Spachbewusstsein der Laien zeigen die unterschiedliche Akzentuierung auf sprachliche Themen.

Fragestellung 1.4.

Як Ви оцінюєте мовну освіту (виховання) та мовну свідомість віруючих?

B. Angehöriger der UOK MP Lemberg, Priester

Головне в свідомості – прагнути до духовності, духовної досконалості, до спасіння, до наслідування Царства Небесного. Тут важливі інші чинники.

C. Historiker (UGKK Lemberg)

Внаслідок тривалого періоду атеїстичного виховання, вірні майже не мали доступу до релігійної освіти і виховання. Тому і свідомість їх низька, а мовна освіта має прогалину у сфері релігії, її понять і термінів.

D. Laie (UGKK Lemberg)

До „стану“ віруючих зачисляють себе особи з найрізноманітніших соціальних прошарків сусп-ва. Їх мовна освіта і свідомість визначаються радше цим фактором – приналежністю до тої чи іншої суспільної групи та загальним рівнем освіти, аніж фактором віри. Отже, однозначно відповісти на це питання неможливо.

G. Philologe (UGKK Lemberg)

Важко сказати, бо вони неоднорідні. Але загалом – не дуже високо, бо де воно візьметься, за відсутності нормальної роботи Церкви? Хоча, здається, неписьменних в Україні мало. Уроки християнської етики в школах (там, де це введено) допоможуть виправити становище.

H. Leiter des Theologischen Seminars Lemberg (UAOK)

Виховання любові до рідної мови має абсолютно позитивне значення для віруючої людини.

I. Theologe (UGKK – Lemberg)

Якщо брати Україну в цілості, то вкрай негативно. У наслідок московського геноциду сталися непоправні зміни в усвідомленні себе українців як нації. Це проявляється і у мові. Велика частина сьогодишніх вірних, це неофіти, вони у своїй більшості втратили зв'язок (або ніколи його не мали) із традиційною мовою Церкви.

N. Philologe (UGKK

Вважаю, що мовна освіта віруючих відповідає тому, що

- Lemberg) маємо в сучасному укр. суспільстві загалом. У минулому русифікація, а сьогодні економічні й політичні труднощі відволікають людей від мовної проблеми, яка у Львові (на щастя) полягає не у виборі мови – рос. чи укр., а в дещо низькому рівні культури мовлення серед українців.
- P. Theologe (UGKK Lemberg) На мою думку, у мовній освіті панує на даний час певний хаос. Щодо віруючих, то їх можна поділити на кілька груп: молодь і старий, або практикуючі і непрактикуючі. Це все впливає на їх мовне виховання.
- U. Student (UGKK Lemberg) На мою думку, ми є лише на шляху до становлення (чи то навіть відновлення) справжньої української мови, тому вважаю, що вести мову про мовну освіту та свідомість є не зовсім вчасно, але думаю, що більшість усвідомлюють потребу абсолютного ажитку та володіння досконального рідною мовою.
- Z. Philologe (UGKK Lemberg) Як недостатню, правда, не скрізь.
- AA. Philologe (UGKK Lemberg) Дуже позитивно. Старше покоління вільно може передавати мовний досвід, а молодше – може переймати і водночас легально здобувати освіту в Україні.
- BB. Philologe (UOK KP Zentralukraine) У Східному регіоні України мовна освіта середня, а от релігійна свідомість ще низька. На Заході України – релігійна свідомість навпаки – висока.
- CC. Philologin (praktizierende Angehörige der UGKK Kiew) Українська мовно-культурна ситуація є такою, що людей, які б досконало володіли літературною мовою – мало, мабуть, і через невиробненість норми сучасної укр. літ. мови. Мовна освіта вірних залежить від соціального статусу особи та від регіону, в якому особа проживає. Помітно, що серед інтелігенції, студентів вона вища, це ж саме можна сказати про жителів міст на відміну від жителів села.

Die sprachliche Bildung der Kirchgänger und die Beurteilung der Relevanz sprachlicher Fragen für den Gläubigen stehen in engem Zusammenhang mit den sozialen Verhältnissen und der Herkunftsregion (ruraler Raum vs. urbaner, Westen vs. Osten bzw. Südosten).

Der Einzug der ukrainischen Sprache in die Kirchen einer postsowjetischen Gesellschaft erweist sich als große Herausforderung. Die bereits erzielten Fortschritte bei der Erarbeitung der Kirchenterminologie, die aktive übersetzerische Tätigkeit und die positive Einstellung der Mehrheit der gläubigen Bevölkerung dem Ukrainischen gegenüber, aber auch die Abkehr von einem allzu rigorosen Sprachpurismus sind deutlicher Ausdruck eines kontinuierlichen Übergangs in die moderne Standardsprache. Aus heutiger Sicht werden sich alle hier besprochenen Kirchen dieser Herausforderung stellen.

Literatur

- Antoševs'kyj 2002: T. Antoševs'kyj, Relihijni mas-media v Ukraini, L'viv (<http://www.risu.org.ua>)
- Assmann 1999: J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München
- Atteslander 1995: P. Atteslander, Methoden der empirischen Sozialforschung, Berlin
- Babyč 2000: N. Babyč, „Miscevi“ movy u sučasnomu relihijnomyi styli, in: Nimčuk 2000, 20–27
- Balašov 2001: N. Balašov, Na puti k liturgičeskomu vozroždeniju, Moskva
- Bibla 1997: S. V. Bibla, Sklad, džerela i šljachy formuvannja ukrajins'koji cerkovnoji terminologiji, Kyjiv
- Bojko 2003, N. Bojko, Eglises orthodoxes et identité nationale en Ukraine post-soviétique, Paris
- Bondarenko 2003: V. Bondarenko, Cerkvy i relihijni orhanizaciji Ukrainy u 2002 roci 2003, Deržavnyj Komitet Relihijnych Sprav, Kyjiv
- Bjuletyn 2000 ff.1: Bjuletyn relihijnoji informaciji, Vydavnytvo Kyjivs'koho Koledžu Katolyc'koji Teologiji sv. Tomu Akvins'koho, Kyjiv
- Bursa: Sajt Archimandrita Gavriila, Vostočno-Ukrainskoe duchovnoe učilišče (<http://www.bursa.is.com.ua/>)
- Denysenko 2002: F. Denysenko, Otkrytoe pis'mo: Holos Pravoslav'ja 2002/11, 6
- Dyčka 2001: H. Dyčka, Mova – dar božyj: Nova Zorja 2001/9, 2
- Dymyd 1999: M. Dymyd, Ari, Ščotyžnevyy Informacijnyj Bjuletyn' Ahencija Relihijnoji Informaciji ARI, 1999/3
- Dzjubyšyna-Mel'nyk 1998: N. Dzjubyšyna-Mel'nyk, Mova relihijnoji presy z pohljadu zahal'noliteraturnych norm, in: Petrovyč 1998, 202–215
- Dzjubyšyna-Mel'nyk 2000: Styl'ovo-stylistični orijentaciji sučasnoho konfesijnoho stylju, in: Jedynymy Ustamy 2000/6–15
- Fedoruk 1998: O. Fedoruk, Dejaki pryncypy perekladu Svjatoho Pys'ma – druha polovyna 60-ch počatok 70-ch rr. XIX st., in: Petrovyč 1998, 57–72
- Galadza 1998: P. Galadza, Porivnjal'nyj bohoslavs'kyj analiz perekladiv Liturhiji sv. Ivana Zolotoustoho UGKK 1968 i 1988 rokiv, in: Petrovyč 1998, 33–50
- Gerosa 2000: L. Gerosa, Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen, Paderborn 2000
- Haluščyns'kyj 1929: O. T. Haluščyns'kyj, Dumka i nauka Cerkvy v pytannjach liturhičnoji movy, L'viv
- Hladio 2004: B. Hladio, The Question of Liturgical Language (<http://www.uocc.ca/language>)
- Holovaščenko 1999: S. Holovaščenko, Istorija Chrystijanstva, Kyjiv
- Hudzyk 2002: K. Hudzyk, Duchovnyj pastyr i deputat, in: Den' 2002/125 (<http://www.day.kiev.ua/2002/125/podrob/pod1>)
- Isičenko 1997: I. Isičenko, Do problemy pidhotovky unifikovanoho ukrajins'koho perekladu bohosluzbovych knyh vizantijs'ko-ukrajins'koho obrjadu, in: Jedynymy Ustamy 1997/1, 14–17
- Isičenko 1998: I. Isičenko, Mova bohosluzin': čynnyk intehraciji čy dezintehraciji Cerkvy?, in: Petrovyč 1998, 20–33
- Jermolenko 2001: S. Jermolenko, Izmenenija v sisteme funkcional'nych stilej sovremennogo ukrainskogo jazyka: Slavic Languages Today, International Conference, Vienna 4.–7. 10. 2001, T. Reuther, Vienna

- KIIS 2003: Kiev International Institute of Sociology (<http://www.kiis.com.ua>)
- Kievpatr: Ukrajins'ka Pravoslavna Cerkva Kyjivs'koho Patriarchatu (<http://www.kievpatr.org.ua>)
- Kočan 1999: N. Kočan, Čy možlyvyj pravoslavno-katolyc'kyj dialoh v Ukraini v realijax 90-x rr.?, in: Z. Antonjuk – M. Marynovyč, Znaky času: Do problemy porozuminnja miž cerkvamy, Kyjiv, 478–485
- Kuzio 2001: T. Kuzio, Nationalism in Ukraine: Towards a New Theoretical and Comparative Framework, New York
- Kysljuk 1998: O. Kysljuk, Z dosvidu perekladu bohoslužbovych knih ukrajins'koju movoju, in: Petrovyč 1998, 116–123
- Lesjuk 2000: M. Lesjuk, Rol' hreko-katolyc'koho duchovenstva u rozvytku ukrajins'koji literaturnoji movy v Halyčyni, in: Nimčuk 2000, 58–69
- Majdanovyč 2000: Sobor ukrajins'koji movy (formuvannja duchovnoho stylu), in: Nimčuk 2000, 335–342
- Markevych 2000: A. Markevyč, Cerkvoslov'jans'ka mova jak mova bohoslužinnja, in: Nimčuk 2000, 13–20
- Marynovyč 1999: M. Marynovyč, Rozdumy odnoho myrjanyna nad problemoju ekumenizmu, in: Z. Antonjuk – M. Marynovyč (red.), Znaky času: Do problemy porozuminnja miž cerkvamy, Kyjiv, 486–501
- Nakonečna 2000: H. Nakonečna, Ukrajins'ka bohoslovs'ka terminolohija: charakterystyka systemy, in: Nimčuk 2000, 79–92
- Neuhaus 2002: S. Neuhaus, Literatur und nationale Einheit in Deutschland, Basel
- Nimčuk 2000: V. V. Nimčuk (red.), Chrystijanstvo j ukrajins'ka mova, L'viv
- Nimčuk 2000a: V. Nimčuk, Ukrajins'ka mova v chrystijans'kych chramach, in: Deržavnist' ukrajins'koji movy i movnyj dosvid svitu, Materialy Mižnarodnoji konferenciji, Kyjiv, 315–350 (vgl. auch <http://www.slovyk.org.ua>)
- Petrovyč 1997: M. Petrovyč, Kryza slova v ukrajins'komu bohoslov'ji i novi pošuky, in: Jedyndymy Ustamy 1997/1, 1–4.
- Petrovyč 1998: M. Petrovyč (red.), Sučasna ukrajins'ka bohoslovs'ka terminolohija, vid istoryčnych tradicij do novych koncepcij, Materialy konferenciji, L'viv
- Petrovyč 2000: M. Petrovyč, Liturhijni terminy u „Relihijeznavčomu Slovnyku“ (bohoslovs'ko-terminolohičnyj komentar), in: Nimčuk 2000, 35–50
- Plochij 1999: S. Plochij, Peršyj Vseukrajins'kyj Pravoslavnyj Cerkovnyj Sobor UAPC 1921, Kyjiv
- Plochy – Sysyn 2003: S. Plochy – F. Sysyn, Religion and Nation in Modern Ukraine, Toronto 2003
- Poljuha 2000: L. Poljuha, Do pyttannja pro ukrajins'ku bohoslovs'ku terminohrafiju: Visnyk L'vivs'koho Universytetu 29, 243–246
- Postanovy 2000: Postanovy juvilejnogo Pomisnoho Soboru Ukrajins'koji Pravoslavnoji Cerkvy Kyjivs'koho Patriarchatu (<http://www.kievpatr.org.ua>)
- Pravoslavie v Ukraine 2003: Oficial'nyj server UPC „Pravoslavie v Ukraine“, (<http://www.uaorthodox.org>)
- Principy 2003: Osnovnye principy otnošenija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi k inoslaviju, (<http://www.mospat.ru/chapters/principles>)
- Purjajeva 2000: N. Purjajeva, Variantnist' u sučasnij ukrajins'kij cerkovno-obrjadovij terminolohiji: problema terminohrafičnogo vidobražennja, in: Nimčuk 2000, 101–110
- Relihijna panorama 2001: Biblija na ukrajins'kych terenach: Relihijna Panorama 2001/1, 32–33, 65–67

- Risu 2002: *Autocephalous Orthodox Hold Church Slavonic Service: Religious Information Service Ukraine 2002/28*, L'viv (<http://www.risu.org.ua>)
- Rišennja 1998: Rišennja i postanovy Ukrajins'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkvy, schvaleni Synodom Jepyskopiv Ukrajins'koji Hreko-Katolyc'koji Cerkvy 1989–1997, L'viv
- Rjabčuk 2000: M. Rjabčuk, *Ukrainian Media and Society: Still „Not so free“*, Oxford (<http://www.ualberta.ca/~cius/stasiuk/st-articles/an-media.html>)
- Simon 2002: G. Simon (Hrsg.), *Die neue Ukraine – Gesellschaft – Wirtschaft – Politik* (1991 – 2001), Wien
- Statut 2003: Statut Charkivs'ko-Poltavs'koji jeparchiji Ukrajins'koji Avtokefal'noji Pravo-slavnoj Cerkvy, Schvalenyj Jeparchijal'nym Soborom Charkivs'ko-Poltavs'koji jeparchiji Ukrajins'koji Avtokefal'noji Pravoslavnoj Cerkvy, Charkiv 2003 (<http://www.UAOK.org.ua/hpe>)
- Struhanec' 2000: L. Struhanec', Vidobražennja sakral'noji leksyky sučasnoj ukrajins'koji literaturnoj movy u kodyfikacijnych pracjach XX. st., in: Nimčuk 2000, 428–435
- Ščurat-Hlucha 1998: V. Ščurat-Hlucha, Molytva „Otče naš“ ridnoju movoju, in: Petrovyč 1998, 88–97
- Ščurat-Hlucha 1999: V. Ščurat-Hlucha, Molytva „Otče naš“ ridnoju movoju, in: Lavra 4, 47–49
- Šerech 1998: Ju. Šerech [= George Shevelov], Neviddil'na spadščyna, in: *Jedynymy Ustamy 1998/2*, 1–5
- Ševčenko 2001: L. Ševčenko, Systemnyj analiz bohoslavs'koji terminolohiji ta jiji vidobražennja v orfohravičnomu slovnyku ukrajins'koji movy, in: L. Symonenko (red.), *Ukrajins'ka terminolohija i sučasnist'*, Kyjiv
- Ševkunov 1999: T. Ševkunov, *Bogoslužebnyj jazyk ruskoj Cerkvi*, Moskva
- Šman'ko 2002: T. Šman'ko, *Schema orhanizaciji vydan' bohosluzbovych knih*, L'viv
- Thaler 1998: G. Thaler 1998, *Problemfeld religiöse Sprache – Zur Diskussion um die Sprache des russisch-orthodoxen Gottesdienstes*, Innsbruck
- Turkonjak 2000: R. Turkonjak, *Novyj Zavit Hospoda našoho Isusa Chrysta, Ukrajins'ke Biblijne Tovarystvo*, Kyjiv
- UAPC 2003ff.: *Oficijnyj sajt Ukrajins'koji Avtokefal'noji Pravoslavnoj Sobornoji Cerkvy 2002–2003* (http://www.soborna.org/gzc_01.html, http://www.soborna.org/gzc_02.html)
- UAPC v Poltavi 2001ff.: *Ukrajins'ka Avtokefal'na Pravoslavna Cerkva v Poltavi* (<http://www.church.poltava.ua>)
- USTAV 1995: *Ustav kanoničeskoj žizni Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi*, Kiev
- Wilson 2000: A. Wilson, *The Ukrainians – Unexpected Nation*, London
- Zadorožnyj 1998: V. Zadorožnyj, Do problemy rozvytku konfesijnogo stylju sučasnoj ukrajins'koji literaturnoj movy, in: Petrovyč 1998, 137–146
- Zakovyč 2000: M. M. Zakovyč, *Relihijeznavstvo*, Kyjiv
- Zaliznjak 1999: M. Zaliznjak, *Holovni zasady Ukrajins'koji Avtokefal'noji Pravoslavnoj Cerkvy*, L'viv
- Žuravl'ova 2000: N. Žuravl'ova, Slova ta vyrazy, pov'jazani z relihijeju, u movi ukrajins'koji narodnoj poeziji, in: Nimčuk 2000, 181–189

Історичні варіантні форми термінування осіб-членів чернечої спільноти

Inhaltsangabe. Gegenstand des Beitrags sind die Bezeichnungen für Angehörige von Klostersgemeinschaften im historischen Wandel. Analysiert werden kollektive und singuläre Termini für die Angehörigen von Klostersgemeinschaften im Allgemeinen sowie für Vertreter der klösterlichen Verwaltung im Besonderen. Dargestellt wird die Entwicklung der terminologischen Reihen und ihrer wechselseitigen Beziehungen. Die Studie versteht sich als ein Beitrag zur „Wortbiographie“. Die Benennung von Realien aus dem klösterlichen Bereich zeigt im Laufe der ukrainischen Sprachgeschichte eine auffällig ausgeprägte Varianz, charakteristisch ist das Auftreten zahlreicher Synonyme und Synonymtypen. Schon während der ersten Entwicklungsphase der ukrainischen Kirchenterminologie vom 10. bis zum 13. nachchristlichen Jahrhundert führen die Übernahme von Wörtern aus unterschiedlichen Quellsprachen – zunächst sind dies vor allem das Griechische und das Altkirchenslavische – sowie unterschiedliche Terminologisierungsverfahren (Transposition, „Mentalisierung“, Entlehnung, Calquierung sowie Metaphorisierung nach dem Prinzip der funktionalen Ähnlichkeit) zu einer ausgeprägten Synonymik. In späteren Entwicklungsphasen setzt sich dieser Prozess fort, wobei nun – in der Regel über tschechische und polnische Vermittlung – vor allem aus dem Lateinischen entlehnt wurde. Eine Analyse der griechischen, kirchenslavischen und lateinischen Entlehnungen im Bereich der ukrainischen Kirchenterminologie führt vor Augen, dass die meisten von ihnen auf eine Weise adaptiert wurden, die weitere phonetisch-orthographische, derivative und morphologische Varianten nach sich zog. Eine wesentliche Rolle spielen dabei nicht zuletzt solche Phänomene wie die Volksetymologie oder die Reinterpretation.

* * *

1. Постановка проблеми. Пошук онтології термінологічної варіантності, встановлення типології функціонування варіантів термінів в одній із реактивованих щойно галузевих терміносистем, а також конкретні спостереження над фіксацією та кодифікацією церковних варіантів стали нині актуальними, особливо у плані розв'язання проблеми мови нашої Церкви – церковнослов'янської української редакції чи української літературної мови. Не вдаємося тут до подробиць дискусії навколо останньої названої проблеми, перші за останні десятиліття спроби аналізування якої було здійснено В. В. Німчуком у серії статей „Українська мова – священна мова“ (Німчук 1993), „Християнство та українська мова“ (Німчук 2001), та богословами і філологами учасниками Всеукраїнської наукової конференції „Сучасна українська богословська термінологія: від історичних традицій до нових концепцій“ (Львів, 1998), перебіг якої виявив мовно-терміно-

логічне протистояння, говорячи термінологією XIX ст., „східняків“ та „західняків“, або „церковнослов'янців“ та „українців“. Ця найважливіша для сучасної Церкви проблема і до сьогодні є головною причиною не тільки повільного уцерковнення української мови, але й конкретних філологічних проблем, у тому числі й проблеми варіантності церковних термінів.

Варіантність української церковної термінології (далі УЦТ) – глибоко історичне явище. Різноманітна (лексична, акцентна, фонематична, правописна, морфологічна, словотвірна, комбінована) варіантність церковних термінів є саме тим історично детермінованим мовним наслідком, що продукується більшою мірою протистоянням запозиченого та автохтонного, запозиченого з різних мов, традиції та новації (Бібла 1998).

Наявність великої кількості термінологічних варіантів є закономірною в українській церковній термінології, особливо початкового періоду її розвитку XI–XIII ст.: „Першою і найхарактернішою рисою термінологічних систем, що формуються, є те, що наукове поняття представлено у них, як правило, серією термінів, термінологічним рядом, пучком позначень – аналогів“ (Кутіна 1970). Російська дослідниця М. Чернишова вказує і на одну із причин цього: „Приём ‚двуязычные дублеты‘ является одним из выражений вариантности в ранних славянских переводах с греческого языка“ (Чернышѣва 1994). Причому найбільш поширеною у цей період є лексико-семантична варіантність, представлена від двох до п'яти варіантом у варіантному ряді інколи навіть в одному манускрипті: *вратъникъ – остиарии; пареклисиархъ – свѣщеносецъ; архиерей – старѣишина свѣтительска – старѣишина жѣръска – свѣтитель*. Причини такої варіантності здебільшого уже встановлені: співіснування різних перекладацьких стилів, а відтак і вживання давніми книжниками різних способів термінотворення – транспозиції, менталізації, запозичення, калькування; вплив грецьких протографів різних редакцій та „народної“ грецької мови; вплив книжної та розмовної староукраїнської мови; пізніші редагування канонічних текстів; помилки й описки переписувачів через нерозуміння семантики чужомовних етимонів; позалінгвальні фактори (Бібла 1998; Насенко 1998; Захарків 1998). Але чи не найбільше різноманітних варіантів УЦТ продукується функціонуванням церковних термінів у сфері усного та писемного вжитку і фіксації XI–XX ст. Тому вважаємо пріоритетним у дослідженні проблеми варіантності церковної термінології діахронічно-функціональний фактор, що виявляється у співвіднесеності церковного денотата та сигніфіката на різних етапах їх функціонування. Цей фактор також дозволяє виявити спрощення або ускладнення семантичного обсягу автохтонних і запозиче-

них варіантів церковних термінів, перебудову гіперонімічної структури, зміни статусу (детермінологізації) церковних термінів. На сьогодні тільки діахронічні дослідження над церковними мікротерміногрупами і навіть окремими термінами дадуть можливість відтворити особливості формування варіантних рядів термінів та процес співіснування чи конкуренції їх за основну назву(-ви) тієї чи іншої церковної реалії, що в свою чергу створить передумови для виявлення обсягу сучасної лексико-термінологічної норми українського конфесійного стилю.

У нашому дослідженні, витриманому у жанрі „біографії“ слова, уже традиційного для вітчизняного семасіологічного напрямку лексикології (Бабаєва 1998), мова йтиме про співвідношення спадкоємних церковних термінів, що збереглися із часів старослов'янських і на великій часовій відстані ще більше сакралізувались, та пізніших за часом входження в УЦТ різнорівневих варіантів церковних термінів. Аналізу підлягали дві гетерогенні термінологічні групи УЦТ, об'єднані спільністю значення ‘загальні назви чернецтва’, та ‘чернечі адміністративні посади’.

2. Історичні варіанти термінів на позначення загальних назв чернецтва. Церковні терміни на позначення загальних назв чернецтва, зафіксовані у пам'ятках писемності, є генетично різнорідними спеціальними номінаціями, які умовно можна згрупувати у дві підгрупи за спільними семасіологічними ознаками. Тому виділяємо у цій групі ще дрібніші структурні одиниці (функціональні підгрупи) на позначення збірних назв осіб чорного духовенства та одиничних назв членів чернечої спільноти.

Підгрупа збірних назв чернецтва представлена у пам'ятках писемності XI–XX ст. значною кількістю термінологічних варіантів, до яких відносимо: *братство/братія, чернецтво, іноцество, монашество*, що об'єднані в одну підгрупу виразною збіркою семантикою й структурою: усі вони деривати із суфіксом *-ство* або *-ія*. Наведені церковні номінації дають нам підстави визначити їх як варіанти, і конкретизувати терміном абсолютні (дублетні) синоніми, оскільки вони не відрізняються між собою ні семантичними відтінками, ні сферою стилістичного уживання. Розглянемо конкретні біографії представлених слів.

Братство – церковний термін на позначення священної спільноти людей, котрі об'єднуються між собою наслідуючи слова, Божі „всі браття є“ (Біблія 1992: 35), без розрізнення зовнішніх переваг, що вони мали у світському житті. Між собою члени братства іменуються, відповідно, „братами і сестрами“. Етимологічно – це похідне суфіксальне утворення від

слова *братъ* (пор.: стсл. *bratъrь*, *bratъ* < псл. **bratrъ* (ЕСУМ 1982: I, 246)). Із погляду термінотворення маємо тут явище термінологічної транспозиції, оскільки це автохтонний церковний термін, еквівалентний грецькому *φιλadelphia*, що виник на східнослов'янському ґрунті внаслідок вторинної номінації (метафоризації за функціональною подібністю). У слов'ян терміном *братство* позначалось, насамперед, природне братство за народженням (Історія 1983: 21), звідки розвинулось похідне значення – ‘чернеча спільнота’. Таким чином у системі української церковної термінології цей термін є транспонованим із фонду загальноживаної мови. Крім цих двох типів братства, у давньорусько-український період розвитку мови відомі ще „Христово братство“ та „кнажи братства“, які в помонгольські часи втратили суспільно-політичне значення і вийшли із активного вживання (Словарь 1975: I, 325; Срезневский 1958: I, 14). У найдавніших слов'янських текстах церковний термін *братство* засвідчений небагатьма прикладами, з яких перша фіксація припадає на XII ст.: „Ни приемлю что ѿт братства ни вдаю“ (Никон. Панд. сл. 4. XII; Срезневский 1958: I, 174); „Старѣшина братствоу всемоу“ (Ефр. Спр. XIII, там само). „Старославянский словарь по рукописям X–XI в.“ та „Словарь русского языка XI–XVII вв.“ подають ще кілька прикладів уживання слова *братство*, але із світським значенням ‘братства за народженням’: „ѣко [...] съблости братство не завистно ꙗ(оспод)ю по(молимъ са)“ (Євхол. 96. XI, СС 1994: 101); „И чѣстию мѣри више обдержим есмь с Вами братствомъ, отѣне к вам имам чѣть и любовь“ (Александрия (Вяз.), 218 об. XVII в. ~ XII; Словарь 1975: I, 325). У пам'ятках пізніших століть церковний термін *братство* у різних правописних варіантах також зафіксований спорадично:

о братствѣхъ мѣстскихъ и о товариѣхъ ихъ, што староста имасть уставить (АК. Зр. I, 41. 1420р.; ІСУЯ 1930: I, 137); не дооумѣвають о братствѣ, ѿткудѣ братство і кто оузакони сіе братство (Книжица 1598: 105); Храниши ли послоушаніе даже до сѣрти къ игоуменоу, и къ всемоу еже о хѣ братствоу (Требник 1604: 217); Кгда пришла недѣля иноци всѣ, такъ же братство зешло ся до братства (Гол. П. М. II, 90. 1634; ІСУЯ 1930: I, 137).

Подальша доля цього церковного терміна – детермінологізація, оскільки із сфери церковно-монастирського функціонування спеціальний номінант переходить у культурологічну сферу і починає позначати спочатку релігійні, а потім філантропічні об'єднання при церквах православних християн. В історії української культури найбільш відомі, наприклад, Львівське, Острозьке та Київське церковні братства (Білодід 1979). Такою

зміною семантичного обсягу терміна *братство* і пояснюється той факт, що словники XIX ст. дефініціюють слово *братство* зовсім інакше, аніж пам'ятки XI–XVII ст.: „Братство – церковное братство“ (Яворницький 1919: 50); „Братщина, община = громада, церковная община = братство“ (Гурт 1896: I, 223). У сучасних церковних джерелах і лінгвістичних словниках церковний термін *братство* не зафіксований зовсім, оскільки із відмиранням самої системи братського руху в Україні спочатку церковний, а потім, унаслідок детермінологізації, й історично-культурологічний термін *братство* архаїзується.

Словотвірний варіант *братія* – в одному із значень – ‘ченці однієї спільноти або монастиря’ (СУМ 1970: I, 231). Церковний термін *братія*, як дериват від слова *брат*, на позначення збірної назви чернецтва відомий ще у перших старослов'янських пам'ятках у формах *братия*, *братрия* (СС 1994: 42). Хоча в період XI–XIII ст. це слово більше вживалося як термін суспільно-побутової сфери (назва спорідненості і свояцтва, що позначало ‘братів за народженням’ і відповідало гр. *ἀδελφοί*). Лише декілька прикладів уживання слова *братия* у пам'ятках цього періоду репрезентують його як церковний термін на позначення загальної назви монашої спільноти: „въ братіѣж“ (Ас XI; СС 1994: 100); „посѣти братіѣѣ нашеѣ милостиѣѣ и щедротами“ (Євх XI; СС 1994: 100); „Онѣде манастирь створилъ и братію собьраль“ (Ж. Сав. осв., 171. XIII в.; Словарь 1975: I, 323). У пам'ятках української писемності XIV–XVIII ст. термін *братія* теж зафіксований переважно як багатозначний, хоча контекстуальний аналіз текстів засвідчує факт уживання цього терміна і як церковного: „помани гѣ ѡца нашего игумена імк и всю еже о хѣ братію нашѣ“ (Служебник XVI: 102); „и изшедь творить метаніе ігоуменѣ и братіи“ (Требник 1604: 216); „Помани вѣлко раба Бжїа ѡца ншго Архимандрита, или Игумена імк, и Братію и Сослужебники наша“ (Літургіаріон 1629: 46). У сучасній українській мові слово *братія* є полісемічним і в одному зі значень входить в УЦТ як термін на позначення збірної назви монахів.

На позначення аналізованої церковної реалії в УЦТ здавна існують також терміни-варіанти *чернѣцтво* та *чорнорізство*. За походженням обидва терміни є старослов'янськими, утвореними суфіксальним способом від праслов'янських етимонів: *чернѣцтво* ← стукр. *чернець* < (стсл. *чръньць*) ← *псл. *сѣръ* (Білоусенко 1993: 36), *чорнорізство* ← стукр. *чорноризець* < (стсл. *чръноризьць*) ← *псл. *сѣръ* і *псл. *riza* (← *rēzati*). Термінологічно – це старослов'янські терміни-варіанти, що закріпилися в УЦТ

як еквіваленти грецьких церковних етимонів *μοναχικόν, ἀθλητικῆ* ‘монашество’ (СС 1994: 783).

У пам’ятках української писемності засвідчені обидва слова, однак існують деякі особливості їх уживання: у рукописних джерелах XI–XII ст. на позначення збірної назви членів монашої спільноти знаходимо термін *чрьноризьство*: „еже оубо который есть родивын добыаго сего и въскръмивын прѣжде чрьноризьства“ (Супр 272 XI; СС 1994: 783). Із цього періоду термін *чрьнечество* „Старословянский словарь“ та словник Срезневського, наприклад, не подають зовсім. Із пам’яток наступних століть обидва терміни засвідчені, наприклад, у тексті „Киево-Печерського Патерика“, де у вживанні превалює термін *чернечество* (контекстуально-кількісний аналіз доводить цей факт). У пам’ятках з XV і подальших століть термін *чорноризство* не зафіксований зовсім. Наприклад, у „Матеріалах до словника писемної та книжної української мови XV–XVIII ст.“ Є. Тимченка знаходимо тільки вокабули *чернечество* та *чернецтво*, що є словотвірними варіантами у пам’ятках означених у словнику століть: „Чернечество. Монашество. Гды хочъ, въ чернечество постригайся“ (Клим. 188; Матеріали 2003: II, 479); „Чернецтво. Монашество“ (Мл. Сл. 98; там само). У сучасних церковних джерелах і лінгвістичних словниках варіант *чорноризство* не засвідчений зовсім, тим часом наявний варіант *чернецтво*: „монастир – основна форма організації християнського чернецтва“ (Релігієзнавство 1994: 156); „до всечесного чернецтва (із звернення“ (Г-5 (3) 1995: 1); в середовищі українського чернецтва незмінними є закони, встановлені самим Господом (власні записи). Отже, із двох давніх старослов’янських синонімів на позначення збірної назви ченців – *чорноризство* і *чернецтво*, історично домінантним виявився останній термін, тоді як церковний термін *чорноризство* втратив свою актуальність і перейшов до пасивного фонду УЦТ.

У церковних і світських пам’ятках XI–XX ст. на позначення збірної назви монашої спільноти вживається термін *монашество* (*мънишество*). Етимологічно – це запозичене в XI ст. книжно-перекладним шляхом грецьке слово: *монашество*, стукр. *мънишьство* < стсл. *мънишьство* < гр. *μοναχικόν* ‘монахи, монашество’ (Фасмер 1964–1973: II, 208). У старослов’янських та киеворуських пам’ятках XI–XIII ст. старослов’янський термін *мънишьство* представлений одиничними прикладами:

Примьль яси въ мънишьство (μοναχικόν) (Пат. Син. XI; Срезневский 1958: II, 160); По въспріятіи же огвскаго священаго сана горе съгрышающоу, реку же по мъ-

ништьствѣ и по іерействѣ, въ самомъ епискупствѣ не боящимся Бога (Кир. Тур. XII; Срезневский 1958: II, 60).

Прикладів функціонування цього старослов'янізму в обстежених староукраїнських пам'ятках XIV–XV ст. не засвідчено. Тим часом вокабулу *мнишество* наводить „Словарь русского языка XI–XVII вв.“: „Преставися князь Костянтин Андрѣевичъ ростовский, во мнишествѣ“ (Касиян. Арханг. лет. 216; Словарь 1982: IX, 192). Цей же історичний словник подає численні приклади інших похідних із старослов'янським коренем *мънихъ-* (*мнишествовати*, *мънишица*, *мнишеский*, *мниховати*, *мнихожитель*, *мнихолоубець*, *мнихоцарица*; Словарь 1982: IX, 192), що свідчить про формування словотвірної парадигми із старослов'янізмом у вершині в системі російської церковної термінології. Окремі вітчизняні лексикографічні джерела кінця XIX ст. навіть тлумачать повноголосну форму *монашество* як російський термін і українською мовою перекладають як „чернецтво“: „монашество = чернецтво“ (Гурт 1896: II, 110); „чернецтво – монашество“ (Піскунов 1873: 19).

Таку ж тенденцію спостерігаємо у вживанні старослов'янізму *іночество* (вперше засвідчений в XI ст. у „Супрасльському рукописі“ у формі *иночьство*). Словники кінця XIX ст. фіксують церковнослов'янський термін *іночество* як російський термін, відповідний до українського *чернецтво*: „іночество = чернецтво“ (Гурт 1896: I, 306); „Иночество – чернецтво, законництво; Иночествовать – ченцовать“ (Тимченко 1897: 156). Намічене у словниках кінця XIX ст. розчленування церковнослов'янських термінів-варіантів *чернецтво*, *монашество*, *іночество* на українські і російські церковні терміни до кінця не відбулося із позалінгвістичних причин. Тому в сучасних українських виданнях (здебільшого періодичних) терміни *монашество* та *іночество* на позначення збірної назви монашої спільноти вживаються паралельно: „Святійше *іночество* монастиря Свято-Троїцького“ (Ознаки 1993: 8); „Таких переслідувань зазнало й українське *монашество*“ (Добра 1995: 19). „Українське монашество“ (Огієнко 2002: 1). Можна прогнозувати, що унаслідок подальшого вцерковлення української мови, варіант *іночество*, як похідний від тепер архаїчного церковного терміна, також відійде до пасивного термінологічного фонду.

Термінологічні варіанти на позначення збірної назви монашої спільноти *братство*, *братія*, *чернецтво*, *монашество*, *іночество* історично найдавніші церковні терміни, зафіксовані ще у перших церковнослов'янських

пам'яток, утворюють в УЦТ синонімічний ряд, складові якого засвідчені і в сучасній церковній терміносистемі.

Підгрупа одиничних назв чернецтва у пам'ятках писемності XI–XX ст. представлена варіантами *монах/монахиня, чернець/черниця, інок, калугер*. Ці терміни є кодифікованими загальними найменуваннями духовних осіб, належних до священної монашої спільноти. Конкретна спеціалізація цих слів відображена і сферою їх функціонування – переважно церковно-конфесійні твори монастирського походження або вживання.

Монах – церковний термін на позначення особи, належної до спільноти людей, що відмовилися від світського життя, дали обітницю чистоти, послуху та убогства і мають благословення на ці подвиги. За походженням – це запозичене в XI ст. книжно-перекладним шляхом грецьке слово: *монах* < стукр. *Монахъ*, стсл. *мънихъ*) < гр. *μοναχός*, споріднене із гр. *μόνος* ‘один, єдиний’ (Фасмер 1964–1973: II, 649). У контекстах пам'яток XI–XIII ст. термін трапляється у двох варіантах: традиційно транслітерована з грецької форма *манахъ* та церковнослов'янським *мънихъ*⁹:

мол(итва) надъ оумершиимъ сваш(е)никомъ ли мнихомъ (Євх 576 XI; СС 1994: 335); поимъ съ инѣмъ мнихи иерѣови несоушоу крѣсть на главѣ (Устав XII ст.: 242); и мнихъ възвращаѣса къ мироу мыслию (Житіє Феодосія XII ст.: 83); пресѣклъ єси оумъ мнихомъ, соумнацимъ(с)я въ страхъ и въ страшильствиѣ выложилъ єси (Хроника XIII–XIV ст.: 151).

У тексті однієї з перекладних пам'яток XI ст. знаходимо іншу форму слова – *манахъ*: із гр. *μοναχός*: „моли са [...] акы манаси“ (Ізборник 1076: 251). Пам'ятки XIV–XVIII ст. також фіксують обидва варіанти цього слова, причому якщо до кінця XVI ст. у контекстах переважає церковнослов'янським *мънихъ*, то, починаючи з XVII ст., частотність вживання цієї форми знижується і в пам'ятках XVIII ст. вона не засвідчена зовсім. У цей час набуває поширення транслітерована з традиційною передачею без флексії *-ос* форма *манахъ*, вперше зафіксована у такому написанні пам'яткою сер. XV ст.:

⁹ Не виключено, що остання форма є давнім запозиченням із католицької церковної термінології (латинізм), однак інших свідчень, окрім подібних форм у польській, чеській, словенській та старохорватській мовах стосовно цього факту не маємо (Brückner 1957: 341, Machek 1957: 302). Вважаємо, що в УЦТ форма *мънихъ* була запозичена із церковнослов'янської мови, а латинізм *манахъ* став актуальним у часи латинізації УЦТ (із XVI ст.). Таке явище не рідкість в УЦТ: порівняймо, наприклад, історію терміна *еконном*, також двічі запозиченого (із грецької та латинської мов).

(і)с(пис)ах (м)онах Иларионъ (1462 Молдовиця; ССУМ 1977: I, 613); Должно же есть похвалити Христолюбивых боярь и честныхъ мнихъ и всѣхъ христіанъ православныхъ (Патерик 1931: 8); Будучи не только презвитерами, але и мнихами, поутекавши зъ манастырей, жоны собе мнишка спойали! (Антиризис 1599: 755); по възгласѣ же, начинаемъ самогласны іѡанна дамаскина мниха (Требник 1604: 243); На трапезъ чтемъ ѿ словесъ торжественныхъ и слово Палладіа монаха (Триодион 1664: 89); Духовныхъ зъ духовными, а на остатокъ монаховъ за монахами (Діаріуш 1646: 114); Вам от трепистного божества шта и сына и святого духа иоан мнихъ з вишнѣ от святое афонское горы (Вишенський 1955: 16); Каталогъ инныхъ клатвъ Папѣ [...] а противу біющымъ клиріка, монаха, и прчїа осѣбы дѣховныа (Богословія 1787: 193).

Пріоритетність уживання форми *монахъ* у цей період пов'язуємо із релігійно-мовним протистоянням українських православних полемістів уніатам. Таким чином, уживання форми *мнихъ*, запозиченої із польської (чеської) мови, унаочнювало не стільки церковнослов'янську форму слова, скільки елемент латинізації і, напевно, було небажаним насамперед у полемічних творах, а згодом і в церковних текстах. У сфері фіксації цього періоду тільки два словники XVII ст. – „Лексикон латинський“ та „Лексикон словено-латинський“ у тлумаченні латинського *monachus* подають ще обидві форми цього слова: „*monachus*; мних, монах, инок“ (Лексикон 1642: 272); „*мнихъ, монахъ Monachus*“ (Лексикон 1670: 468). У словниках XVIII–XIX ст. зафіксована тільки форма – *монах*. Виняток, однак, становить „Словник української мови“ П. П. Білецького-Носенка, в якому латинська форма *мнихъ* ще тлумачиться: „*мнихъ – монах; см. калуерь, чернець. Не всякій мнихъ попаде въ бискупы*“ (Білецький I п. XIX ст.: 227). У пам'ятках XIX–XX ст. знаходимо тільки форму *монах* у таких контекстах:

монах = чернець (Грінченко II, 444); Липківці висвячували на єпископів не з чорного духовенства, не з монахів, а з білого духовенства (Сумні 1978: 12); монах (Катехизм 1990: 55); Були священники, монахи, сестри Третього чину з Великої Березовиці, миряни з кафедральної церкви Непорочного Зачаття Пречистої Діви Марії (Зарваниця 1993: 89); Монах широко молився за свій знедолений край (Сила 1994: 4); Тепер монахи здобувають освіту в Католицькому Університеті в Люблені (Календар 1994: 70); Якийсь монах впізнав мене і накинувся: „Ти розкольник, і нема тобі тут роботи“ (Г-7(6) 1993: 6).

У сучасній українській літературній мові слово *монах* зафіксоване як багатозначне, із основним церковним значенням „те саме, що чернець“, і переносним значенням „відлюдник, самотник, про чоловіка, що живе самотно“ (СУМ 1973: IV, 794). Інваріантний відтінок у словнику супроводжується помітками „переносне“, „іронічне“, „жартівливе“. У розмовно-побутовій сфері словом *монах* позначається примітивний водоспуск у греблі (СУМ

1973: IV, 794). Така багатозначність слова *монах* свідчить про розкодифікацію церковного терміна *монах*, що не є, однак, ознакою повної детермінологізації.

На позначення осіб чорного духовенства як член опозиції за родом здавна вживається фемінітивний термін *монахія*. Особливістю цього терміна є те, що в слов'янську церковну термінологію початкового періоду розвитку він увійшов у формі *манастрия* (словоствірний варіант *манастырьница*) – транслітерація гр. *μοναστρια* ‘монахія’:

манастрия сѣдаше въ своємъ домоу безмлъвьствующеи (XI Пат. Син.; Словарь 1982: IX, 25); Послание же силы всѣякого лица, въ каковѣмъ убо црковьнѣмъ чину причитаемѣмъ, и къ симъ службѣнницю и мениха, и постнищю и манастырьницю [...] даяти (Ефр. Корм., XII в.; Словарь 1982: XI, 258).

Однак такі церковнослов'янські форми у вітчизняному мововжитку не закріпилися і в пам'ятках української писемності XI–XIX ст. представниця жіночої чернечої спільноти позначалася терміном *чрньница* (із XI ст.) та зрідка – *інока*. У російській мові, очевидно, за аналогією до давньосхіднослов'янських найменувань осіб за назвою країни, етнічною або класовою приналежністю із суфіксом *-ія*, на основі іменника чоловічого роду *монах* грецьке запозичення *манастрия* дериватизувалось у *монахія*, засвідчене „Словарем русского языка“ XI–XVII в. уже в кінці XVII ст. В українських лексикографічних пам'ятках термін *монахія* засвідчується тільки в кінці XIX ст. переважно у російських частинах словників із українським відповідником *черниця*:

Монахія = черниця (Гурт 1896: II, 110); монахія = черниця (Грінченко 1904: II, 444). На сучасному етапі розвитку УЦТ термін монахія активно вживається і у сфері функціонування, що пояснюється впливом російської мови (Катехизм 1990: 55); Перед заснуванням Сестер Службниць, Василянський Чин – монахи й монахині, був єдиним чернечим Чином серед українського народу (Тебе 1992: 12); Перший свій день спільної молитви провели сестри-монахині, які працюють у Києві та області (Християнський 1994: 23); Із приходом християнства в Україну були засновані теж жіночі монастирі, у яких монахині жили згідно з правилами св. Василія Великого (Календар 1994: 73); Всечесні Отці Декани і отці Парохи, Преподобні Монахи і Монахині (Г-17(8) 1994: 1); Звільнити монахиню Феодору з посади настоятельки Свято-Скорбященського Старобельського жіночого монастиря (Г-2(3) 1995: 1).

Чернець – церковний термін на позначення члена чернечої громади, який прийняв постриг і дав обітницю вести аскетичний спосіб життя. Етимологічно – це похідне утворення від етимона *чорний*, основі якого

праслов'янський суфікс *-сьь* (> *-ець*) надавав значення іменника: *чернець* < (стсл. *чръньць*) < *псл. *сьтьсьь* ← *псл. *сьтьь* (Білоусенко 1993: 36). За способом творення – це термінологічна транспозиція, тобто вид вторинної номінації (метафоризації за зовнішнім виглядом об'єкта). Оскільки слово *чернець* позначало людину, яка відрізнялася чимось чорним (пор. *бѣльсь* ‘людина, що відрізняється чимось білим, звір білої масті’ (Білоусенко 1993: 36), то у випадку із церковним *ченцем*, метафоризація відбулася через чорний колір спеціального одягу, який носить монах. Термін *чръньць* регулярно вживався спочатку у перекладних пам'ятках XI ст., як слов'янський відповідник гр. *μοναχός* (СС подає 15 випадків вживання цього терміна): „пострѣщи хоташе чрънца въ скимлѣ“ (Євх 82а XI; СС 1994: 783); „аште хоштеши чрънець быти влѣзи въ обьштии манастьрь“ (Супр. XI; СС 1994: 783). В оригінальних пам'ятках XII–XIII ст. цей термін також є часто вживаним:

сьподоби ма грѣшняго отъче хвѣда не поби сноуа зъ онѣми чръницами (ДНСК 1966: 59); и манастьрь славньь сътворити на събрьаніє множествоу чръньць (Житіє 1971: 80); и се паки чернець нѣколи показалъса оу мене (Кюриково XIII ст.: 25); или речеши княже пострижи са в чернцы (Заточник XIII ст.: 50).

У текстах староукраїнських пам'яток XIV–XVIII ст. термін *чернець* вживається із тим же значенням ‘член чернечої громади, монах’:

И отвѣща Антоній, епископъ Юрьевський: [...] азъ бѣх боля, сея же ноши вниде чернець ко мнѣ (Патерик 1931: 14); Грамота чернцамъ Пустынскаго Николаевскаго монастыря (АЮЗР 1863: 186); [...] архимандритовъ, игуменовъ, поповъ, чернцовъ, а згола всѣхъ духовныхъ релѣи (Апокрисіє 1596: 1260); Наконецъ и чернцы повѣсилися: покинувши клоубукъ, жоны поймуютъ! (Гармонія 1882: 212); Виленскій чернци мѣли и пашпортъ королевскій (Діаріуш 1646: 55); Чернець, мнихъ, инокъ, мона(х) калугоръ (Синоніма 1964: 169).

У пам'ятках XIX–XX ст. *чернець* також функціонує як церковний термін, а в його фонетичній структурі при словозміні виникає редукція сонорного *p*, не засвідчена раніше: *чернець* = *чернець*, *ченця*, мн. *ченці* (Гурт 1896: IV: 196); *монахъ* – *чернець*, *ченці*, *черці* (Левченко 1874: 71); *ченци* (Білецький I п. XIX ст.: 387). У деяких словниках кінця XIX ст. зафіксовано редукцію навіть у формі називного відмінка однини, яка вживається паралельно із звичайною незредукованою формою і *с*, очевидно, діалектним явищем: „монахъ – ченець, чернець (дав. в. ченця, ченци)“ (Тимченко 1897: 208); „ченець, чернець – монах“ (Піскунов 1873: 19).

У сучасних періодичних виданнях зредуковані формн при словозміні є закономірним явищем:

Мовчазливі, з ласкавим обличчям ценці радо слухають вас і готові допомогти (Зарваниця 1993: 87); Чернець – особа, яка прийняла обряд постригу в чернецтво (Релігієзнавство 1994: 164); Ценці мешкають в одномісних келіях по 5–6 чоловік (Г-6 (1–2) 1995: 7); Під час зустрічі ченець розповів про життя свого монастиря (Г-1(3) 1995: 11); Скоро і справді ченцю довелося прийняти в себе бажаного гостя (Г-3 (3) 1995: 1).

Черниця – церковний термін на позначення члена жіночої монашої спільноти. Термін *черниця* виступає як член опозиції за родом до слова *чернець* і має такі ж етимологічні й термінологічні особливості. Однак на відміну від терміна *чернець* аналізоване слово функціонує у єдиній формі протягом XI–XX ст., не виявляючи особливостей при словозміні та слововживанні. Семантика цього слова також стабільна – ‘член жіночої чернечої спільноти, монахиня’, на що вказують такі контексти пам’яток XI–XX ст.:

Бѣгаше бо Тимофеи ѿ(т) лица его бѣ бо томитель и гражаномъ и блондъ твора и wskверналоу жены же и черници и попады в правдоу бѣ антихреть за сквернаца дѣла его (ПСРЛ-II 1962: 722); оу арополка жена Гръкина бѣ баше была черницею (ПВЛ 1962: 63); сего мѣи преже бѣ черницею гръкыни соуши и повалъ ю бѣ аропѣлкъ братъ Володимиръ (Житіє Бориса XII ст.: 43); с ними пьють черници и съ черныци погубляють? (Іоана сп. XIV ст.: 17); Такъ же и въ иныхъ монастырахъ и церквахъ надъ игуменами, крылошанами, протопопами, попами, черницами, черницами [...] зверхности архимандрыцтва [...] за насъ господара Бога просити повинень Пала (АЮЗР 1599: II, 2); монастырь инокинъ черницъ, который на томъ островѣ Борку за помощью Божією збудованый быти маеть (АЮЗР 1642: V, 69); Монахиня – черниця (Левченко 1874: 71); Монахиня – черныця, законныця (Тимченко 1897: 208); Міністр культурно-релігійних справ сказав до зібраних Вищих Настоятельок, що країна не потребує черниць (Тебе 1992: 92); Всечесним Отцям Духовним, Преподобним Ченцям і Черницям та всім Боголюбивим вірним (Г-7(6) 1994: 3); Іх було 500 черниць (Г-5(2) 1995: 2).

Словотвірний варіант *черноризець* також є церковним терміном на позначення члена чернечої громади. Етимологічно – це церковнослов’янське слово, утворене способом основоскладання від праслов’янських етимонів: *черноризець* < (ст. *чръноризьць*) < *чръными ризы* < *псл. *сьтъ*, псл. **riza*. З точки зору термінотворення – це церковнослов’янський термін-комполит, що закріпився в УЦГ з XI ст. як перекладний дублет грецького церковного терміна *μοναχός*. За способом термінації – це мотивований термін, утворений за існуючою словотвірною моделлю (інтерфіксне складання основ). Мотиваційна ознака, покладена в основу найменування, – символічний чорний колір традиційного монашого вбрання. Термін *чръ-*

ни(къ)“ (Мин. 1097 г. 66; Срезневский 1958: I, 1103); Сего же хсъ въ послѣднимъ родѣ семь такого себѣ съдѣльника показа и пастоуха инокимъ“ (Нест. Жит. Феод. 1.; там же). Наведений контекст пам’ятки ілюструє факт етимологізування слова *інок* не від *інший* (не подібний), а від гр. *μόνος* ‘сам, один’: „Инокъ наречеться, понеже єдинъ бѣсѣдоукъ къ Боу днѣ и ношъ“ (Никон. Панд. сл. 36; Срезневский 1958: I, 1103).

Термін *інокъ* на позначення одного із членів чернечої спільноти закріпився і в подальші періоди розвитку УЦТ, про що свідчать оригінальні староукраїнські пам’ятки, в яких аналізований церковний термін вживається, починаючи з XI ст.:

А сіа люди ц(е)рковніи [...] еп(и)с(ко)пы, архиман(д)рити, игумени, игуменіи [...] и иже суть в клиросех иноки, инокини [...] (Устав Володимира XI ст.: 79); Аще по или инок бьеться(я) всегда еп(и)с(ко)поу въ вин(е) (Устав Ярослава XI ст.: 106); И преже убо поеть пѣвещ среди церкви, зря къ востоку, или еклісархъ, или насе устроиный инокъ, и поеть (Послание сп. XV ст.: 408); и обрътєся тогда честный инокъ Михаилъ, монастыря Студийского (Патерик 1931: 19); исповѣданіє къ ѿдоу дховному инокмъ (1606 Требник 1604: 51); Подобаетъ Иноком поститиса, в средѣ и в пато(к) сырныа (Триодион 1664: 80); Архімандритъ кєсть инокъ ѿт епископа посвященный (Богословія 1787: 94); Сіа сѣть повинности родителей оубогихъ не зафиратиса, слєне жичити, розказавъ ихъ слѣхати, не бити, въ потребахъ ратовати, чрез дѣла рѣкъ своихъ, хочай бы и инокъ сынъ былъ (Богословія 1787: 149).

Серед нині наявних церковних термінів на позначення члена чернечої спільноти слово *інок* не засвідчене, а із проаналізованих нами пам’яток XIX–XX ст. цей термін фіксують перекладні словники кінця XIX ст., і то тільки у російській реєстровій частині: „інокъ = чернець, ченця“ (Гурт 1896: I, 308); „Инокъ – чернець, ченець“ (Тимченко 1897: 156). Сучасні дані сфери церковного мововжитку дозволяють кваліфікувати цей термін як архаїчний стилістичний варіант до парадигми термінів *чернець* та *монах*.

У представленій тематичній мікротерміногрупі із таким же значенням ‘член чернечої спільноти’ засвідчений словотвірний варіант *священноінокъ*:

Архимандритъ великія церкви Христофоръ священноінокъ (АЮЗР 1591: I, 191); боголюбезнѣйшихъ ихъ милостей господиновъ отцевъ, превелебныхъ архимандритовъ и старшихъ братствъ, всечестивыхъ игуменовъ, священноіноковъ, протопоповъ, священниковъ [...] (АЮЗР 1668: V, 117).

Перша частина композита тут не вказує на якийсь окремий чернечий сан або ступінь, а лише підкреслює належність інока до священних осіб і

надає слову специфічної „священної“ конотації, тому як і в попередньому випадку, це спеціальне слово треба вважати архаїчним стилістичним варіантом.

Варіант *калугерь* – застарілий церковний термін на позначення одного із членів чернечої спільноти, монаха (член опозиції за родом – фемінітивні терміни – словотвірні варіанти *калугерница*, *калугерія*). Етимологічно – це грецьке слово, запозичене в XI ст. книжно-перекладним шляхом: *калугерь* < стукр. *калоугерь* < гр. *καλόγερος* ‘добрий старець’ – пошанне найменування монаха (Фасмер 1964–1973: II, 170). У пам’ятках XI–XIII ст. слово *калоугерь* (фонетичний варіант *калогерь*) часто засвідчується як у перекладних, так і в оригінальних текстах і є багатозначним, оскільки вживається здебільшого на позначення ченця та на позначення будь-якої духовної особи з чорного або білого духовенства:

слово нѣкогю калоугера (Ізборник 1076: 1); И калоугерь съ ними, има кемоу Агапий (УС 1971: 473); и прише(д) в домъ архистратига Михаила рекомы Выдобичъ и созва калоугеры и мнскии чинь (ПСРЛ-1 1962: 806); калоугере троудитиса послушани мене не иди никамо же (Патерик XI: 53); и трапезоу со пригтовлениемъ и накорми игоумены и со калоугѣры всими и всакого чина цркъвнаго (ГВЛ 711); Калоугерь съ къбълъмъ скытавса и проса (Уст. крм. XIII; Срезневский 1958: I, 1183).

Пам’ятки староукраїнської писемності XIV–XVIII ст. фіксують термін *калоугерь* тільки на позначення чернечого чину:

и також ни один игоумен илї ины калугерь (ССУМ 1977: I, 467); И також дали монастыреви от нѣмца калоугери от нашего монастырѣ (ССУМ 1977: I, 467); Прїемши ж калѹгеръ извѣщанїе ѿ старца, егда срѣте его агтль въпрашаа ѿвѣтъ в нег(о) (Збірник 1588: 57); што бымъ я мѣльчинити нендзный чловѣкъ, простакъ, карбарчикъ, калугерь убогий (Діаріуш 1646: 101); Калугерь (калогерь) – монахъ, чорноризецъ. См: мнихъ, законникъ. Слово греческое – добрый старик (Білецький I п. XIX ст.: 178).

Тим часом словники XX ст. дефініціюють термін *калугер* як застарілий церковнослов’янський термін (Словник 1955: 242), що є архаїчним варіантом у термінологічному ряді на позначення членів чернечої спільноти.

Обстежені пам’ятки писемності різних періодів розвитку української мови небагато засвідчують інших термінів-варіантів на позначення реалії ‘член монашої спільноти, чернець’. Наприклад, давнє слово *старьць* у старослов’янських пам’ятках в одному із значень виступає понятійно-стилістичним варіантом терміна *чернець*. Автори „Старославянского словаря“ подають такі контексти: „ставъ оубо на камени сватыи старьць на знои“

(Супр. 173 XI; СС 1994: 623); „по чьто оученици твои прѣстѣпають прѣданіе старьць“ (Мт 15, 23 огр. Мар.; там же)*. В обстежених текстах цей термін із значенням ‘чернець кіновіального монастиря’ виявлено ще у пам’ятці XVI ст.: „послушная грамота старцамъ Кіевскаго Печерскаго монастыря“ (АЮЗР 1526: 69).

Академічний тлумачний словник подає ще варіант *каптурник* (СУМ 1973: IV, 97), очевидно, народно переосмислена назва ченця за найменуванням його головного вбрання. Вокабулу *каптурник* із тим же значенням фіксує вітчизняний етимологічний словник (ЕСУМ: II, 377).

Вартий уваги синонімічний варіант *законник*, витлумачений у „Словнику української мови“ як „чернець“ (СУМ 1972: III, 156). Подібно, але із ремаркою „застаріле“ пояснює значення деривата *законник* етимологічний словник: *законник* ‘знавець законів’; (заст.) *чернець* (ЕСУМ 1982: II, 227). Слово *законьникъ* було відоме у церковній терміносистемі XI ст. як багатозначне і вживалось перекладачами при передачі грецького *νομικός* ‘знавець закону, вчитель закону’, та при метафоричному найменуванні священника: „чьстнаго Климента законьника і мѣченика чьсті чьстяце“ (Киев 16 17-18; СС 1994: 228). Обстежені оригінальні пам’ятки, так само, як і словники староукраїнської та нової української мови, не засвідчують цього деривата, тим часом активно функціонує слово *законь*, одне зі значень якого ‘чернеча община, орден’, приклади чого у контекстах пам’яток XIV–XVII ст. фіксує „Словник староукраїнської мови“ (ССУМ: I, 376) та „Матеріали до словника писемної та книжної української мови XV–XVII ст.“: „Законь. [...] 2. Монашеский орден. Въ Кіевѣ тожь утискъ немалій церквамъ Божіимъ чинили [...] іезуити, домѣнѣкани, бернадини и иншіе законни“ (Л. С. 11.; Матеріали 2003: I, 272). Через брак контекстуальних свідчень у пам’ятках подальших століть, не можемо безпомилково встановити семантичний обсяг обох полісемічних слів і відтворити історію функціонування їх як церковних термінів, але переконані, що обидва слова – етимон *закон* та дериват *законник*, виступали понятійно-стилістичними варіантами термінів *чернець*, *монах*.

В одному із вокабуларіїв XVII ст. подано ряд варіантів термінів до поняття *чернець*: „Богомислещъ [...] скитникъ, подвижникъ, монахъ“ (Синоніма 1964: 10).

* Перша цитата недвозначно свідчить, що йдеться про подвижника-стовпника, яких багато було серед східних монахів (у Сирії, Аравії, Палестині) (Огієнко 2002). В іншому випадку вказується на ченця взагалі.

Із них тільки композит *богомислець* можна вважати понятійно-стилістичним варіантом до терміна *чернець*, тоді як решта слів є гіперонімами до видового поняття *чернець* і разом із іншими термінами утворюють тематичну групу на позначення осіб, що творять чернечий подвиг. Ця терміногрупа являє собою окрему системну одиницю УЦТ, до якої входять близько десяти слів, здебільшого запозичень або кальок із грецької мови через старослов'янське посередництво: *анахорет* (із гр. *ἀναχωρητής* 'відлюдник'), *аскет* (із гр. *ἀσκητής* 'подвижник'), *келіот* (із гр. *κέλλιον*), *еріміт* (гр. *ἐρημίτης* 'пустинник'), *пустинник* (калька із гр. *ἐρημίτης*), *киновіт* (із гр. *χωιόβιον* – композит, що означає спільне життя), *єдинець*, *єдинак* (дериват від стсл. *єдинь*), *скитник* (від скить гр. *σκηνή*) 'відлюдник (одлюдник)'. Наведений ряд термінів цієї тематичної мікротерміногрупи становить гіпонімічну, а не синонімічну варіантну парадигму до терміна *чернець*.

3. Історичні варіанти термінів на позначення чернечих адміністративних носад. Українські православні монастирі, засновані за східними, а головню – за візантійськими зразками та орієнтованими здебільшого на Студійський устав, були керовані такою ж адміністративною системою, що й у монастирі Візантії IX–XII ст. А „найвищим опікуном монастирів у Греції був патріарх, але тільки з пізнього часу, з 1082 року, з наказу імператора Олексія I Комніна, до того ж часу патріарх влади над монастирями не мав. Влада патріарха спочатку була дуже обмежена, і то тільки церковного характеру, і тільки з часом ця влада стала реальною. Але було певне число монастирів, що залежали безпосередньо від патріарха, – чи як монастирі його чи як монастирі ставропігіяльні“ (Огієнко 2002: 135).

З огляду на те, що у домонгольські часи біля $\frac{2}{3}$ монастирів були ктиторськими, побудованими князями, і тільки $\frac{1}{3}$ серед них були побудовані самими монахами (Огієнко 2002: 87), нині важко говорити про владну роль православних патріархів у давньоукраїнських ставропігіяльних або й ктиторських монастирях. Так само церковні чи світські пам'ятки, від старослов'янських починаючи, не дають відповіді на питання про особливості керування патріархом монастирями: увесь зібраний нами матеріал ілюструє факт влади патріарха над усією Церквою, а не окремим монастирем. Однак із віками патріарша влада міцніла і не обмежувалась тільки церковним життям, поширюючись і на монастирі усіх типів.

У зв'язку з цим не можемо в нашій роботі поминути аналізу особливостей функціонування церковного терміна на позначення титулу глави

помісної Церкви – *патриарха*. Етимологічно – це грецьке запозичення, що проникло в УЦТ в X–XI ст. за посередництвом старослов'янської мови: *патриарх* < стукр. *патриархъ* < (стсл. *патриархъ*) < гр. *κατρίάρχης* (Фасмер 1964–1973: III, 217). Термінологічно – це церковний термін, запозичений із збереженням комплексу значень етимона. Останнє твердження потребує історико-етимологічних пояснень: у старогрецьку культову практику церковна реалія, позначена словом *κατρίάρχης*, потрапила із старозавітної Церкви, в якій вона була назвою двох глав (правителів) іудейського народу, розділеного після зруйнування Іерусалиму. Потім ця назва була прийнята монтаністами і згодом засвоєна деякими із вищих християнських єпископів. Тому первинним, мотивуючим значенням грецького слова *κατρίάρχης* було ‘голова роду, родоначальник, прабатько’, а вторинним, мотивованим – похідне спеціальне церковне значення ‘першоєрарха грецької християнської церкви’. Вторинне термінологічне значення у слові *κατρίάρχης* виникло унаслідок метафоризації за функціональною подібністю. З моменту фіксації слова *патриархъ* у старослов'янських пам'ятках воно, разом із значенням ‘родоначальника, прабатька’ („братѣх нашихъ отъцихъ патриарсѣхъ пророцѣхъ“; Служ 3 б XI; СС 1994: 443)) вживалося із спеціальним церковним значенням ‘верховний священноначальник області або церкви’ („и въсходитъ патриархъ на амбонѣ“ (Ен 306 18; СС 1994: 443)). Отже, у старослов'янську, а потім і в давньорусько-українську мову XI–XIII ст. слово *патриархъ* було запозичено із двома значеннями, з якими воно фіксується і в грецькій мові. Термін *патриархъ* із значенням ‘найвищої духовної особи у східнохристиянській Церкві’ зустрічається в усіх обстежених нами пам'ятках XI–XIII ст.:

вт Фотіа патриарха царегородьского (Устав Володимира XI ст.: 47); Такожє и взочѣство сборными свитокъ блаженаго патриарха о Господѣ Сисинья образуетъ и повѣлѣва ть (Іоана сп. XIV ст.: 12); юще же и богоолѣпный Иикифоръ, патриархъ Константина града рече (Хроніка XIII: 162); вѣдаша гдѣ єсть патриархъ (УС 1971: 41); патриархи и єпископы ѣрѣя и игумены, и все церковные учителя (Турівський XII ст.: 409).

У XI–XIII ст. зареєстрована значна кількість дериватів від слова *патриархъ*, як запозичених трансформованих похідних від гр. *κατρίάρχης*, так і створених на слов'янському ґрунті:

Патриаршьскъ – прикм. (τὸν κατρίαρχόν): по обычаю патриаршьскоу повелѣ привести воі маломощті на трєпєза своа (Супр XI ст.: 121). Патриаршьство – ім. (τὸ κατρίαρχην γίγνεσθαι): прѣжде патриаршьства чрьноризьць бѣ (Супр XI ст.: 228). Патри-

аршии – прикм. від цсл. патриархъ: ѡн же боле крѣплашетъ, послушиваа грамотъ патриаршь (Ип. л. 6664 г.; Срезневский 1958: II, 889).

Подальший історичний розвиток терміна патриархъ проходить за рахунок закріплення за ним спеціального церковного значення в пам'ятках XIV–XVIII ст.:

Се же послѣдованіе бываеъ и о патриарсѣ и митрополитѣ (Чинъ 1423: 460); Германъ патриархъ в толкованіи литургіи свои мовить (Зизаній 1596: 23); Въслѣдованіе исходное ѡт штвѣтствъ сѣйшаго патриархи (Требник 1604: 27); не то моя мова, але самого патриархи Константинопольского (Діаріуш 1646: 186); ѡ томъ же сѣмъ Корнилій Папа Римскій, въ листѣ до Фавіа Патріархи Антиохійскаго, такъ пишеть (Богословія 1787: 16).

У цей період розвитку УЦТ іноді спостерігаються протилежні тенденції у тлумаченні слова *патріарх*. Так ССУМ, побудований, крім усього, лише на пам'ятках світського характеру, засвідчує за словом *патріарх* тільки церковне значення (ССУМ 1978: II, 130). А найдавніші лексикографічні пам'ятки XVI–XVII ст. тлумачать *патріархъ* так, що в його значенні можна виділити три складові семи: 1) 'прабатько (батько батькам)': „Патріарха. Patriarha. Pater patrum“ (Лексикон 1650: 480); 2) церковний титул: „Патріархъ, ѡтцем начальникъ“ (Беринда 1627: 227); 3) Бог: „ѡтцъ всему свѣту патриархъ вселенскій“ (Синоніма 1964: 139); „Патриархъ все(н)ски(й), ѡтцъ нача(ль)ны(й) всемѹ свѣтѹ“ (Зизаній 1596: 32).

У період розвитку української мови з кінця XVII–XX ст. еволюція слова *патріарх* іде у напрямці активізації значення 'голова роду, прабатько', на основі якого утворюється переносне значення цього слова 'найстарша, найбільш поважна людина в якому-небудь колективі' (СУМ 1975: VI, 96). Хоча, за кількісними підрахунками, превалює спеціальне церковне значення 'найвищий церковний титул у східнохристиянській церкві, а також особа, що має цей титул', тому на сучасному етапі розвитку української мови спеціальне церковне значення у цьому слові є основним: „Патриархъ – патриарха“ (Тимченко 1899: 4); „Патриархъ – патриарха“ (Гурт 1896: III, 8); „Наш Патріарх не згоджується з тим, хто намагається зберегти навіть деякі латинські нововведення“ (1995 Патр 5); „Патріархів, Митрополитів і Архієреїв УАПЦ“ (Г-1(2) 1995: 1). На відміну від переінтеграції значень і змін на семантичному рівні, фонетико-правописна структура слова *патріарх* протягом століть суттєво не змінилась, а серед похідних утворень, окрім зазначених в XI–XIII ст., в пізніші часи розвитку української

мови зафіксовано ще *patriarchát* – ‘церква, керована патріархом’ (Релігієзнавчий 1996: 236).

За візантійською традицією „у патріарха був великий *сакелларій*, який керував патріаршими монастирями в Костянтинополі та в його передмістях. В інших, дальших місцях, особливо поза патріяршою епархією, монастирями керували з доручення патріярха його *екзархи*“ (Огієнко 2002: 136). У плані функціонування (а відтак і в плані можливостей діяхронічного варіантоутворення) обидва терміни виявляють більші чн менші ознаки відчуженості в УЦТ: низька лексична сполучуваність майже в усіх обстежених текстах, обмежена можливість дефініції за контекстом, семантична і словотвірна непродуктивність. Подамо конкретні „біографії“ цих термінів, які й дали можливість зробити такі висновки:

Сакелларій – церковний термін на позначення посади та особи головного патріаршого скарбника і начальника монастирів, підвладних патріарху. Етимологічно – це грецьке запозичення, що увійшло в лексичну систему української мови книжним шляхом за посередництвом старослов'янської мови: *сакелларій* < стукр. *сакелари* < (стсл. *сакелари*) < *σακελλάριος* ‘скарбник’ (Фасмер 1907: II, 107). Термінологічно – це грецький церковний термін, засвоєний із збереженням комплексу значень етимона, оскільки у грецькій мові за терміном *σακελλάριος* закріпилось два церковних значення: 1) первинне (мотивоване) ‘церковний скарбник’, від *σάκελλον* ‘мішок для зберігання грошей’; та 2) з VIII ст. – ‘начальник чоловічих і жіночих монастирів’ (Фасмер 1907: II, 107). В давньорусько-українських писемних джерелах XI–XIII ст. термін *сакелари* представлений небагатома прикладами тільки у перекладних пам'ятках, контексти яких не дають можливості встановити функції, виконувани сакелларієм в давнину, а отже, неможливо встановити і тодішній семантичний обсяг цього слова. Авторні СС 1994, наводячи приклади функціонування цього терміна в старослов'янських перекладних пам'ятках, тлумачать його все ж як ‘церковний скарбник’: „сакелари же сътвориши якоже повелѣ кмѣ патриархъ“ (Супр 121, 11 XI; СС 1994: 590); „повелѣ сакелароу своему въ единый днь единоѣ привести вѣ маломошти на трапезѣ своѣ съ нимъ“ (Супр 121, 8 XI; СС 1994: 590). В обстежених пам'ятках XIV–XVIII ст. термін *сакелларій* зафіксований у перекладній острозькій „Книжиці“ 1598 р. Контекст цієї пам'ятки уже дозволяє кваліфікувати сакелларія як ‘начальника монастирів’: „Великій сакеларій, держай мужескіа и женскіа монастыри“ (Книжица 1598: 4 зв); „Началникъ монастырем, імѣай съ великимъ сакеларіємъ монастырей дѣлжное“ (Книжица 1598: 85 зв). У проаналізованих нами

текстах сучасної української мови терміна *сакелларій* не виявлено. Дериватів від слова *сакелларій*, так само як і фонетичних чи семантичних змін у структурі терміна не засвідчено.

Екзарх – церковний термін на позначення посади та особи головного єпископа великої області чи округу, який призначається самим патріархом на правах його намісника. Етимологічно – це засвоєне грецьке слово, що проникло в XI–XII ст. в давню українську мову за посередництвом старослов'янської: *екзарх* < стукр. *екзархъ* < (стсл. *еѣархъ*) < гр. *ἐξάρχος* зі збереженням тільки одного значення із комплексу значень етимона, оскільки у грецькій мові слово *ἐξάρχος* у різні часи мало неоднакові значення: 1) у давній Греції ‘голова жерців у храмі’; 2) у Візантійській імперії ‘правитель області (діоцезу)’; 3) у християнській Візантії ‘єпископ, що керує церквою у діоцезі’. Аналіз випадків уживання терміна доводить, що у староукраїнську мову слово *екзархъ* запозичено тільки з останнім значенням, і тому закріпилося в ній як церковний термін (Релігієзнавчий 1996: 105).

У писемності XI–XIII ст. термін *екзархъ* (правописний варіант *ексархъ*, *еѣархъ*) хоч і є рідковживаним, однак контексти пам'яток дають можливість встановити семантичний обсяг слова і навіть констатувати його „монастирську конотацію“:

ако се ис кънигы почитающе поучение творите братин таче и паки преподобноуоумоу ошо нашему стефану еѣархоу ть тьгда соушоу (Житіє Феодосія XII ст.: 96); аште ли кьто обидимъ юсть отъ своего митрополита, предъ еѣархьмъ строения ли предъ Константина града настольникьмъ да судитьса (ЄФ Корм XII; Словарь 1978: V, 43).

„Словарь древнерусского языка XI–XIV вв.“ подає ще кілька прикладів вживання цього терміна в пам'ятках пізнішого часу: „Івнь ексархъ вчинилъ в книги Глмы съставъ“ (Б СоФ кінця XIV: 12) „Іавнь прозвутерь і ексархъ“ (XIV–XV Сб Паис 56). У пам'ятках староукраїнської мови XIV–XVII ст. термін *еѣархъ* засвідчений також спорадично:

А Кириль Терлецкій, ексархъ, владыка Луцкій и Острозскій (1597; Апокрисисъ 1596: 1138); всмаа патерица еѣархъ (Книжица 1598: 92); екзархъ святого апостольского врону Константинопольского (Діаріуш 1646: 52); еѣархъ: обходникъ, albo поселега(т) епископкій, или патриарші (Беринда 1627: 204).

У пам'ятках сучасної української мови XVIII–XX ст. термін *екзарх* представлений непослідовно, хоча в періодичних церковних виданнях кінця XX ст. спостерігається активізація його вживання:

Екзархъ = владика, архиерей (Гурт 1896: IV, 221); Балабан Геден став екзархом патріарха (Енциклопедія 1955: I, 84); Борецький Ісидор [...] призначений апостольським екзархом на Східну Канаду (Енциклопедія 1995: I, 158); Тому Українська Церква поки офіційно вважалася автономною за згодою Московського Патріарха, який і призначав для України екзарха (Сумні 1978: II, 6); 1 грудня – празник св. Платона – день іменини Преосвященнішого Владика Платона Корниляка, Апостольського Екзарха українців-католиків (Г-7(48) 1993: 1); Климентій Шептицький таємно іменованій митрополитом Андреем Шептицьким екзархом Росії і Сибіру (Зарваниця 1993: 108).

Сучасні лінгвістичні та церковні словники тлумачать термін *екзарх* однаково: „глава церковного округу, куди входить адміністративно-територіальна область“ (Релігієзнавство 1994: 165; Релігієзнавчий 1996: 105; Словник 1955: 154), що є фактом діахронічної семантичної стабільності цього церковного слова. На основі свідчень сучасних друкованих джерел можемо також констатувати, що на відміну від попереднього терміна, аналізоване спеціальне слово виявляє ознаки загальноновживаності в системі УЦТ, що підтверджується його контекстуальною та словотвірною активністю: засвідчені афіксальні похідні *екзархат* („Екзархат очолюється єпископом – патріаршим екзархом“; Словник 1955: 105); та *екзаршеський* („Собор задовольнив екзаршеські вимоги“; Г-3(3) 1995: 2). Стосовно теми нашого дослідження, то різнорівневих історичних варіантів (окрім хіба правописних) цього терміна не виявлено.

Тематична група термінів на позначення вищих адміністративних посад із чорного духовенства будь-якого православного монастиря представлена багатоваріантним генетично неоднорідним рядом термінів *архімандрит*, *ігумен*, *настоятель*, *намісник*, що утворюють ряд понятійних синонімів.

Архімандрит – церковний термін на позначення почесного титулу управителів найбільших монастирів. За походженням – це запозичене в XI–XII ст. грецьке слово: *архімандрит* < гр. *ἀρχιμανδριτης* ‘начальник монастиря’ < *ἀρχι* ‘високий, начальник’ + *μάνδρα* ‘вівчарня, обгороджене місце’, отже, дослівно – ‘начальник вівчарні’ (Фасмер 1964–1973: I, 91). Термінологічно – запозичений із грецької церковної номінативної системи термін, переданий на східнослов’янському ґрунті кореневою транслітерацією. Іван Огієнко у монографії „Українське монашество“ зазначає: „Звання архімандрита рано перенеслося й до нас на Україну, – так звався старший ігумен, що керував кількома монастирями. Уперше звання архімандрита отримав Полікарп – ігумен Печерського монастиря в 1174 році, і звався „Архімандрит Ігумен Печерський“. З XIII століття архімандрити появля-

ються в Новгороді (1226), Володимирі (1230), Ростові (1261). Пізніше архимандритство було почесним званням для старшого ігумена, яке мала одна особа в Єпархії (Огієнко 2002: 142).

Церковний термін *архимандрит* широко представлений в українських церковних і світських пам'ятках від XII до XX ст., що підтверджує поширення цього запозиченого слова в УЦТ та лексичній системі української мови. Із значенням 'начальник чоловічого монастиря', термін *архимандритъ* вперше засвідчений в „Уставі студійському“ XII ст.: „пама(т) творн(м) сѣнноинокѣ григорью архимандриту“ (Устав XII ст.: 249); „сбору же томоу бахоу старѣишины Левнтоу [...] Евтоуфѣа бывшему архимандриту“ (Хроника XIII: 403). Із оригінальних пам'яток цього періоду термін ще засвідчує „Повість временних літ“, де йдеться якраз про згаданого першого архимандрита Києво-Печерського монастиря Полікарпа: „Въ тоже лѣто престависа блажены аньхимандритъ игѣменъ Печерьскои именемъ Паликарпѣ“ (Ипат. л. 6690 г.; Срезневский 1958: I, 30). В уже цитованому словнику І. І. Срезневського подається і ряд давніх орфографічних варіантів: *архимандритъ*, *архимандрѣтъ*, *аньхимандритъ* та морфологічний варіант *архимандрита*. Пам'ятки XIV–XVIII ст. фіксують слово *архимандритъ* також як спеціальний церковний термін на позначення титулу керівника чернечої спільноти:

Архимандритовъ, игуменовъ, поповъ, діаконовъ и иншихъ слугъ церковныхъ (Апокрисисъ 1596: 1118); аще ли блже(т) архимандритъ слѣжай [...] (Божественна 1604: 49); *archimandrita(e)*, архимандриты (Лексикон 1642: 90); Архимандрит: началникъ пастѣвъ (стада хѣв), або старший над многими монастырями (Беринда 1627: 181); абы кожный Епѣпъ и Архимандрита, Пресвѣтеръ, и самыя обители законныя складалиса на семѣнарїѣмъ (Богословія 1787: 87); И память Преподобнаго Оца нашего Сумеона Столпника. Архимандрита (III-1 XVII ст.: 29).

У пам'ятках XIX–XX ст. цей термін також зафіксований із значенням 'титул ігумена монастиря, найвище духовне звання у монахів':

архимандритъ (Яворницький 1991: 5); Архимандрит і архимандрита – архимандритъ (Грінченко 1904: I, 10); Архимандрит – 1) настоятель в монастыри; 2) найстарший у ченців (1906 СПЧ 16); Ухвали: 1) Єпископом Донецьким і Луганським бути архимандриту Полікарпу (Православний 1992: 8); Здійснено архієрейську хіротонію архимандрита Анатолія (Гладкого) (Г-3 (7) 1995: 2); Члени комісії: Архимандрит Миколай Путря, від Чернігівської єпархії (Г-2(1) 1995: 2).

Раніше вказувалося, що як запозичений композит, слово *архімандрит* вживалося в пам'ятках української мови у різних фонетичних і правописних варіантах; із них ті, що функціонували в пам'ятках староукраїнської мови, згруповано у „Словнику української мови“ П. П. Білецького-Носенка (Білецький I, п. XIX ст.: 45): „Архімандріка, архіпатрика. Въ старыхъ актахъ юридическихъ, изданныхъ археологическою комисією: архимарить, архимирицький“. Останні варіанти М. Фасмер, наприклад, не наважуючись кваліфікувати як описки, відносить до графічних скорочень (Фасмер 1907: II, 36).

Про входження запозичення *архімандрит* у систему УЦТ і систему української мови свідчать похідні від цього слова, представлені в пам'ятках в основному субстантивами та ад'єктивами: *архімандрія* ‘уряд архимандричний, архимандрицтво’ (ІСУЯ 1930: 36); *Архимандрицтво* ‘гідність архимандрита’ (ІСУЯ 1930: 35); *Архимандричний* ‘прикм. від архимандрит’ (СУМ 1970: I, 65).

Ігумен – церковний термін на позначення адміністративної посади та особи управителя чоловічого монастиря у Православній Церкві. Етимологічно – це запозичене в XI ст. книжно-перекладним шляхом грецьке слово: *ігумен* < (стсл. *ігоумень*) < гр. *ἡγούμενος, ἡγούμεν* ‘вождь, начальник, архимандрит’ (Фасмер 1964–1973: I, 117). *Ігумен* закріпився в УЦТ як церковний термін, запозичений із комплексом значень етимона із грецької суспільно-церковної термінології. У старогрецькій мові *ἡγούμενος* – багатозначне слово, основне значення якого виявлялося в терміні суспільно-політичної сфери і позначало ‘вождя, начальника’. Спеціальне церковне значення у слові *ἡγούμενος* засвідчене тільки в VI ст. (Дебольський 1994: 30) і є похідним, утвореним шляхом метафоризації за функціональною подібністю. Ще у церковнослов'янській мові, а потім, очевидно, і в давньорусько-українській XI–XIII ст. слово *ігоумень* вживалося як багатозначне із церковним і світським значенням, про що свідчать контексти перекладних старослов'янських та оригінальних пам'яток цього періоду, де *ігоумень* позначав:

1) ‘начальника (правителя), вождя’: помните игоумены ваша (Евр 13, 7 Ен XI; СС 1994: 246); та 2) ‘начальника монастиря, архимандрита’: г(лаго)летъ(ь) иеръи къ игоуменуу (Свх. 82 а. XI; СС 1994: 246). Асе церковныхъ люди: игоумень, попъ [...] (Церк. Уст. Влад.; Срезневский 1958: I, 1022); погыбнетъ градъ цркви игоуме(н) (Хроніка XII: 278); всьмъ стоащемъ чьтоутъс(ь) от игоуме(н) (Успенський XII ст.: 247); и поклонит(с) игоумень и полове (Успенський XII ст.: 242); о житии прѣдбнааго о(т)ца нашего Феодосіа бывша игоумена монастиря сего (Житіє Феодосія XII ст.:

72); савинь игоумень манастирьський (Успенський XII ст.: 294); аще кто авитса шт стого нашего сбора или игоумена (Опредѣлення XIII ст.: 89); сію книгѹ писалъ игѹмень застѣньской (Житіє XIII ст.: 182); А игоумень чтетъ коуанилькѣ на литургии (Кюриково XIII ст.: 29).

У пам'ятках староукраїнської мови XIV–XVIII ст. церковне значення за терміном *игоумень* закріпилося остаточно, тому на цьому етапі розвитку УЦТ його можна вважати однозначним спеціальним церковним терміном на позначення 'начальника чоловічої чернечої спільноти':

Архимандритовъ, игуменовъ, поповъ, діаконов и инших слугъ церковныхъ (Апокрисисъ 1596: 1118); Архимаѣдритове, игуменове, презвитерове на амвоне (Антиризис 1599: 683); Письмо игумена Кіевского Михайловского Золотоверхаго монастыря Селивестру (АЮЗР 1569: 153); и изшедь творить метаніє игоуменѹ и братіям (Требник 1604: 641); Да прокляти будут владыки, архимандриты и игумени, которые манастирь позапустѣвали (Вишенський 1955: 47); Аще тѹ естъ игѹмень, чтѹтса ш(т) него (Триодіон 1664: 10 зв); Въсташ бѣдне акш должень естъ игѹмень в монастыри посѣщати болныхъ (Євхологіон 1668: 376); И память преподобного о(тц)а нашего Івсифа игѹмена (ІІ-2 XVIII ст.: 12); Въ иноческомѹ знайдутса архимандритове, игѹменове и Иновцы (Богословія 1787: 94).

У сфері фіксації цього періоду слово *игоумень* тлумачиться авторами деяких словників із первинним значенням, тим часом вторинне (церковне) значення цього слова не засвідчується: „игѹмень: вожъ, предстате(л)“ (Беринда 1627: 208); „игѹмонь, вожъ, староста“ (Зизаній 1596: 51). Інші пояснення подають словники XIX–XX ст., котрі тлумачать слово *игумень* тільки як спеціальний церковний термін: „Игумень; настоятель монастыря, архимандритъ“ (Білецький Іп. XIX ст.: 45); „Настоятель – игумень“ (Гурт 1896: II, 169); „Игумен“ (Яворницький 1919: 321); „Игумень – игумень“ (Тимченко 1897: 149); „Игумен, Игуменя – що игуменові можна, то братіі зась“ (Грінченко 1907: 196). Закріпленню за словом *игумен* спеціального церковного значення сприяє часте вживання його в церковних і світських періодичних виданнях кінця XX ст.:

Слухали: Прохання игумена Андріана про відкриття в с. Маринопіль чоловічого монастыря (Православний 1992: 8); Серед них має статична постать игумена Климентія Шептицького (Зарваниця 1993: 87); Игумен Севастіян Степан Дмитрук (підпис під фото) (Календар 1994: 71); Преподобний Йов, игумен Почаївський (Г-1(3) 1995: 5); Члени комісії: Игумен Євлогій (Гутченко) від Одеської єпархії (Г-2(3) 1995: 2).

Отже, адаптування запозиченого полісемічного слова *игоумень* в українській мові проходило шляхом закріплення за ним більшою мірою

спеціального церковного значення, що призвело до кодифікації цього слова і, відповідно, вживання його в системі УЦТ, де він є варіантом (понятійним синонімом) терміна *архімандрит*. Останній наш висновок підтверджується, окрім дефініцій, укладених на основі історичних контекстуальних фактів, свідченням Івана Огієнка: „В давнину він [ігумен – С. С.] часто звався архімандритом, але пізніше ця назва усталилася тільки для деяких старших ігуменів, що завідували кількома монастирями. А ще пізніше, як і за нашого часу, появилися архімандрити та ігумени, що монастирями не завідували, цебто, архімандрицтво чи ігуменство стало тільки саном без влади“ (Огієнко 2002: 136).

Функціонуючи в системі української мови, іменник *ігумен* продукував ряд дериватів, які фіксують лексикографічні джерела кінця XIX–XX ст.: „Игуменствовать – игуменовати“ (Тимченко 1897: 149); „Игумени – принадлежащий игумену“ (Яворницький 1919: 321); „Игуменство – звання, посада игумена“ (СУМ 1971: IV, 10).

Як член опозиції за родом у мікрогрупі на позначення чернечих адміністративних посад функціонує фемінітивний термін *ігуменя* зі значенням ‘управителька жіночої чернечої спільноти’. Цей церковний термін уперше представлений у перекладній пам’ятці середини XI ст. у формі множини: „посла ма игоуменья донести просворжъ въ съзъ вьсь“ (гр. *ἡγουμένη*) (Супр 515, 26–27 XI; СС 1994: 246), а фонетико-словотвірне оформлення свідчить про належність його до групи запозичених грецьких термінів, переданих на слов’янському ґрунті кореневою транслітерацією. У пам’ятках писемності XI–XX ст. аналізоване слово широко не представлене, однак і тексти пам’яток, що засвідчують апелятив *игоуменья*, дозволяють констатувати факт стабільності семантики цього церковного терміна:

А се церковныѣ люди: игоуменьѣ, попь [...] игоуменья, чернець черница (Устав Володимира XI ст.); честной въ законѣ Василиѣ Сомѣжанцѣ, иѣуменьѣ Виленской (АЮЗР 1609: II, 57); игуменію собѣ вольны будутъ обирати (АЮЗР 1663: V, 6); не вѣдала иѣуменіа кто ю вбираль (Богословія 1787: 99); Игуменья – игуменя (Тимченко 1897: 149); Владика привѣтав игуменію Стефану (Г-6(2) 1995: 4).

Протосинкел – церковний термін на позначення посади ігумена студитського монастиря. В УЦТ *протосинкел* – запозичений грецький церковний термін: *протосинкел* < стукр. *протосинкель* < гр. *πρωτοσύγκελλος* (Фасмер 1964–1973: III, 132). Перша фіксація терміна *протосинкел* у досліджених текстах припадає на кінець XVI ст. і пояснюється поширенням в Україні студитських монастирів, що ними управляли протосинкели:

с̄ын михаил протосигтель с̄тыа великіа ієрлїмскы ц̄рквы (Збірник 1588: 18); повелѣваемо, абы тотъ мудрѣйшїй великій протосигтель господїнь Никифоръ был на старшенствѣ менованъ (АЮЗР 1592: I, 250); Не вспомню навѣтъ и отца Кирила, Александрійского протосинкела (Апокрисисъ 1596: 1268); Мелетїй великій протосигтель (Книжица 1598: 29); Кто тую владу Никифорови протосиньгтелеви, яко его менуєте, дал (Антиризис 1599: 543).

Варіантність фонетико-орфографічних форм у представлених пам'ятках слід віднести на рахунок специфічної передачі запозиченого грецького терміна за транслітерацією – (ГГ) і за вимовою – (НГ), або (НК). Термін *протосинкел* уживаний і нині: контексти недвозначно свідчать про спільність посадових функцій *протосинкела* та *ігумена*, а отже і спільність значень наведених церковних термінів – ‘управитель монастиря’: ‘Реколекції проводить Юліан Гбур протосинкел, генеральний вікарій Львівської архієпархії’ (Г-5(7) 1996: 2).

Із значенням ‘управитель чоловічого монастиря’ в УЦТ засвідчений ще один термінологічний варіант – *настоятель*. За походженням апелятив *настоятель* є автохтонним афіксальним утворенням від праслов'янського етимона **stojati* (Фасмер 1964–1973: III, 769). Термінологічно – це давній церковний термін – двомовний дублет, що відповідає гр. *ἡγούμενος*, а за способом термінації – це вид вторинної номінації (метафоризації за функціональною подібністю). Найдавніші пам'ятки староукраїнської писемності, в яких уживається *настоятель*, фіксують його як багатозначне слово, основні спеціальні значення якого засвідчені в суспільно-політичній та педагогічній термінологіях. У словнику І. І. Срезневського, наприклад, *настоятель* тлумачиться як: 1) ‘керівник, глава’; 2) ‘учитель, наставник’; 3) ‘ігумен, настоятель монастиря’. Останнє, церковне значення слова *настоятель*, фіксується тільки в оригінальній пам'ятці XII ст.: ‘Всяка бо добра риза и плотское украшение чужесть настоятеля и всего мнишескаго уставления’ (Кир. Тур. Вас. XII; Срезневский 1958: II, 338). В одній із пам'яток XIV ст. виявлено похідний апелятив *настоятельство* на позначення посади керівника чернечої спільноти: ‘Съ испытъствомъ всякъмъ духовнымъ въ настоятельство духовное устроить’ (Наст. гр. патр. Ант.; Срезневский 1958: II, 338). У період XVI–XVII ст. церковний термін *настоятель* набув семантичного розвитку і став позначати не тільки начальника монастиря, але й старшого священника соборного православного храму, тобто термін став полісемічним у самій системі УЦТ. Староукраїнські пам'ятки другої половини XVII ст. засвідчують контекстуально цей факт:

поклонъ сътворивъ настоателю, и блвеніе вземъ, идеть и звонить (Триодион 1664: 96); Настоатель же абіе начинаеть (Літургіаріон 1629: 7); По второже славъ каоі(с)мы, приходить Діаконъ и сътвориъ Поклоненіе Настоателю или мѣстѹ егѡ (Літургіаріон 1629: 28); Приходить Діаконъ и сътвориъ поклоненіе настоателю или мѣстоу его (Божественна 1604: 223).

У пам'ятках нової української мови термін *настоятель* є рідковживаним, а на позначення управителя монастиря здебільшого використовується запозичений термін *ігумен*. У церковних писемних джерелах кінця ХХ ст. набув актуальності фемінітивний термін *настоятельница* на позначення управительки жіночої чернечої громади:

Сестра Порфірія Грень Провінційна Настоятельница (Тебе 1992: 8); До матері Францішки, настоятельки сестер служебниць Непорочної Діви Марії (Тебе 1992: 4); Затвердити настоятелькою монастиря монахиню Севастьяну з возведенням в сан ігумені (Православний 1992: 9); Слухали про затвердження монахині Михаїди настоятельницею Свято-Михайлівського жіночого монастиря (Г-3(7) 1995: 3); Затвердили настоятельницею Свято-Введенського жіночого монастиря монахиню Мелитину (Слижук) (Г-2(1) 1995: 2).

Група термінів на позначення начальника монастирської спільноти поширюється варіантом *намісник* – давнім дериватом від псл. **město* (Фасмер 1964–1973: II, 608). Термінологічно – це автохтонний церковний термін, що закріпився в УЦТ як слов'янський еквівалент гр. *ἡγούμενος*, отже за способом термінації – це вид вторинної номінації (метафоризації за функціональною подібністю), тобто маємо тут явище термінологічної транспозиції. Українські писемні пам'ятки XI – XIII ст. фіксують слово *намісник* як полісемічне, основне значення якого реалізується в терміні суспільно-політичної сфери. Так, у словнику Срезневського за вокабулою *на-мѣстъникъ* засвідчується два значення: 1) 'спадкоємець, наступник'; 2) 'замісник, представник світської або церковної влади': „Своимъ тиоуномъ приказываю церковнаго соуда не шбидѣти, ни соудити безъ владычна на-мѣстника“ (Церк. уст. Влад. (по Син. сп.); Срезневский 1958: II, 302). У цей період *на-мѣстъникъ* із церковним значенням засвідчується тільки як церковна адміністративна посада, на яку вибирають із білого духовенства. Прикладів називання терміном *на-мѣстъникъ* представника з чорного духовенства у текстах XI–XIII ст. не знайдено. У пам'ятках XIV–XVIII ст. слово *на-мѣстъникъ* також уживається як багатозначне, частотне і як таке, що набуло семантичного розвитку, оскільки ССУМ, наприклад, фіксує розширення комплексу значень цього слова: „*на-мѣстъникъ* 1) 'представник вели-

кого князя'; 2) 'помічник старости, судді'; 3) 'спадкоємець, наслідник'; 4) 'управитель'; 5) 'настоятель, ігумен': „А при томъ были свѣдъци [...] намѣстникъ лавровьскыи Ефтиминъ“ (Пагоничі 1422; ССУМ 1978: II, 19); „А по нихъ, кто боудет намажник томоу сватому мастоу, також да дрѣжит по вышеписанному“ (Гирлов 1499; ССУМ 1978: II, 19).

Як свідчать представлені словникові значення, слово *намѣстникъ* у більшості випадків позначає заступника (наступника) або помічника якої-небудь посадової особи (значення 1–4). Очевидно, під впливом цієї додаткової конотації в наступні періоди розвитку УЦТ змінилося і церковне значення слова *намісник*, яке у церковних джерелах і лінгвістичних словниках почали тлумачити як 'помічник (заступник) ігумена' (СУМ 1974: V, 128; Релігієзнавчий 1996: 138). У сучасній українській мові слово *намісник* за-свідчене також як багатозначне, основне спеціальне значення якого є „службова особа, яка від імені глави держави здійснює державну владу на якійсь території“ (СУМ 1974: V, 128). Церковне значення цього слова зафіксоване в тому ж словнику як застаріле: „Намісник, 2) заст. Помічник ігумена або довірена особа митрополита“ (СУМ 1974: V, 128). Отже церковний термін *намісник* у значенні начальника монастиря (у сучасній УЦТ – заступник ігумена) не набув актуальності в УЦТ, очевидно, внаслідок багатозначності етимона та втрати його термінологічної цілісності, та ще тому, що в системі УЦТ вже існували канонічні терміни на позначення цієї церковної посади.

Як відомо з історії української Церкви, українське чернецтво розпочало своє організоване життя в кіновіальних монастирях з XI ст. за зразком грецьких та афонських монастирів, хоча анахоретство як вид чернечого подвижництва було знане в Україні й давніше (Огієнко 2002: 112; Голубинський 1904: I, 507). Кіновіальні монастирі, як панівна форма чернечого життя в Україні, особливо у післямонгольські часи, мали свою систему монастирського управління, однакову із штатною управлінською системою грецької чернечої ієрархії, за якою вся монастирська адміністрація „ділилася на три групи: 1) доглядачі за господарством; 2) доглядачі за храмом; 3) доглядачі за поведінкою монахів.“ (Огієнко 2002: 139).

Монастирським господарством опікувався *економ*, що був правою рукою ігумена; у великих монастирях часом був ще *підеконом* та *казначей*. Обстежені пам'ятки та словники не фіксують однак останні два терміни із церковним значенням. Треба думати, що в українських монастирях усю відповідальність за монастирське господарство мав економ. У пам'ятках зафіксовано ряд фонетико-правописних варіантів терміна, які є яс-

кравим свідченням адаптації цього запозиченого слова у системі УЦТ й української мови взагалі. Етимологічно – це слово грецького походження, запозичене в давню українську мову книжним шляхом через посередництво старослов'янської мови: *економ* < стукр. *иконом* (*економ*) < (стсл. *икономъ*) < *οἰκονόμος* (ЕСУМ 1982: II, 159). Із погляду термінотворення – це грецький церковний термін, переданий в УЦТ із збереженням значення етимона. Припустимо, що в староукраїнську мову слово *икономъ* було запозичене як багатозначие, яким воно є в грецькій мові, оскільки найдавніші пам'ятки фіксують *икономъ* не тільки як церковний термін, але й світський – ‘управитель, завідувач, доглядач хатнього господарства в якій-небудь особи або в установі’: ‘похвали г(осподи)нь домоу иконома неправьдѣнааго’ (Лі 16, 8 Загр. Мар.; СС 1994: 258). Хоча зібрані нами мовні факти в оригінальних і перекладних пам'ятках XI–XIII ст. свідчать, що термін *икономъ* послідовно представлений тільки як церковний:

Икономъ поставити (ЄФР. КРМ. XI; Срезневский 1958: I, 1087); Слоужьбъникъ же въ ма(на)стырѣхъ хошемъ иконома коутника (Устав XII ст.: 265); и се пакы въниде икономъ (Житіє Феодосія XII ст.: 101); тыгда же икономъ разумѣвъ падь поклонисъ кемоу (Успенський XII ст.: 101).

У пам'ятках XV–XVIII ст. набуває поширення *икономъ* зі світським значенням через запозичення в XVII ст. з латинської мови світського суспільно-економічного терміна *економія* (*икономія*) (лат. *oeconomia*) та утворення від нього похідного *економ*. Паралельно функціонує церковний термін *икономъ*, представлений такими прикладами в контекстах:

и посла со мною мужа, своего слугу лучьшего, къ иконому стаго Въскресенія (Хождение XII ст.: 61); Они же отвѣщавша, рѣкоша, яко никто же входилъ есть в ню, но и ключа и иконома суть (Патерик 1931: 181); Первая патерица. великій икономъ, съдержай вся стажанія црковнаа, и весь приходъ отъ нихъ и потребнаа дѣеть стителю и цркви и монастырю (Книжница 1598: 7 зв).

Пам'ятки XIX–XX ст., серед яких головним чином словники, спорадично засвідчують уже церковний термін у латинському оформленні *економ* і в більшості випадків тлумачать як особу, що займає одну із церковних або монастирських посад: ‘Економъ – економ, окомон’ (Гурт 1896: IV, 221); ‘економ церкви святого Миколая Чудотворця’ (Г-2 1995: 1); ‘уряд церковного і монашого економа’ (ЛіС 1993: 18). Отже, протягом часового періоду від XVII до XX ст. спостерігається співіснування в слові *економ* церковного і світського значення. На сьогодні як основне побутує видове

світське значення ‘завідуючий поміщицьким господарством’ (СУМ 1971: II, 458), а церковне значення ‘розпорядник церковного майна’ при монастиреві кваліфікується як спеціальне церковне. Хоча історично правильно було б розрізнити два терміни з окремих терміносистем, представлених нарізно на фонетико-правописному рівні – давній церковний *иконом* та латинського походження суспільно-економічний термін *економ*. На адаптацію терміна в УЦТ і в системі української мови вказує афіксальний дериват *економство*, засвідчений у пам’ятці XVIII ст.: „Економство – уряд економа в монастирі“ (ІСУЯ 1930: 870). Пристосування аналізованого грецького запозичення проходило і на фонетичному рівні: старослов’янська форма слова *икономъ*, що безпосередньо походила від гр. *οἰκονόμος*, відбиваючи новогрецьку вимову слова, панувала до XVII ст., коли була витіснена „латинізованою“ формою *економія* під впливом західнослов’янських похідних (пор.: пол., ч. *економ*). Українській мові відомі також варіантні форми *оконом*, *окономія*, *окомон*, що з’явилися унаслідок народного етимологізування – переосмислення *еко-* в *око-* у зв’язку із домінантною семою ‘нагляд, контроль’ (ЕСУМ 1982: II, 159).

Із чернечих адміністративних посад, в обов’язки яких входило доглядати за господарством, відомим є *келар*, що мав при собі інших помічників: трапезничий, ключар, виночерпій, кухар. З точки зору варіантної продуктивності та особливостей функціонування у пам’ятках писемності термін *келар* також заслуговує коментарів. *Келар* – церковний термін на позначення монастирського служника, що завідує монастирським майном. Етимологічно – це запозичене книжним шляхом грецьке слово: *келар* < стукр. *келарь* < гр. *κελλάριος* (Фасмер 1964–1973: I, 37). У пам’ятках термін *келарь* із значенням ‘завідуючий монастирським майном’ найбільше представлений в період XII–XIII., що свідчить про активне входження і функціонування цього терміна в УЦТ початкового періоду розвитку:

Служьбьникъ же въ монастырехъ хошемъ, иконома [...] деместика цѣковнаго. Книжьнаго хранителя, келара и старѣшаго странноприимца (Устав XII ст.: 265); Бесѣднѣ на иконома и на келара нападающа (XII Кир. Тур. очерн. чин.; Срезневский 1958: I, 1204); таче блаженны прѣзьрѣвъ. и видѣ хлѣбы такы соуща, и пригласивъ келара въпрашаше юго (Житіє Феодосія XII ст.: 111).

Словотвірний варіант *келейникъ*, який фіксується у „Патерику Печерському“, також треба вважати терміном монастирського походження і живання: „Старець же знаменася крестомъ и приде въ келію свою, яко бысть свѣтъ, рече келейнику“ (Пат. Печ.; Срезневский 1958: I, 1204). Окре-

мі пам'ятки староукраїнської писемності XIV–XVIII ст. фіксують церковний термін *келарь* із тим же значенням – ‘монах, що завідує монастирськими принасами’: „А при то(м) бы(л) [...] келарь Гераси(м)“ (Київ 1446; ССУМ 1977: I, 473); „[...] келарь монастырській Печерській и вся яже о Христѣ братья монастыря Печерского“ (АЮЗР 1597: II, 197).

У цей же період у системі УЦТ (в тематичній мікрогрупі на позначення адміністративних посад) засвідчується суфіксальний дериват *келийник* – від *келия* < гр. *κελλιον* на позначення прислужника ігумена або митрополита: „тіи же клирошане снимають съ него свные одежда, и пото(м) келейникъ митрополичъ възлагаєт на нь переманатку“ (Чинь 1423: 462). У пам'ятках нової української мови кінця XVIII–XIX ст. засвідчений словотвірний варіант *келарь*, який у сфері фіксації так само екземпліфікується як монастирський служник, який завідує припасами. Цікаво, що у словникових дефініціях цей термін пояснюється ще германізмом *шафар* із уточненням *монастирський*: (пор.: старочеське *šafař*, польське *szafarz* ‘приказчик’ (Machek 1957: 492); „Келарь = келарь, шапарь, клюшник (монастирський)“ (Гурт 1896: II, 13); „Келарь, Келарь, шафарь (въ монастыряхъ)“ (Тимченко 1897: 166). Церковні і світські пам'ятки XX ст. терміна *келар* не засвідчують взагалі, на відміну від деривата *келийник*, що активно вживається у сфері функціонування і документується сферою фіксації XIX–XX ст.:

келийникъ, послушникъ – келейникъ (Гурт 1896: II 13); Келейник, келейник (Піскунов 1873: 51); Спогадами про владика Ніканора поділився колишній келейник Митрополита Полікарпа – Лучанин В. Краснобаїв (Г-1(1) 1995: 15); Келейник 1) Служник ігумена, архієрея; 2) чоловік, що живе у келії, у скиту (СУМ 1974: V, 139).

За порядком та урочистістю Богослужб у монастирських храмах стежила інша адміністрація монастиря на чолі з *екклесіархом*, що був опікуном храму і доглядав за порядком у ньому. Перша фіксація запозиченого книжним шляхом грецького терміна *екклесіархъ* (гр. *ἐκκλησιάρχης* ‘начальник приходської церкви, монастиря’) засвідчена в оригінальній киеворуській пам'ятці:

Преподобноумоу оцю нашемоу Стефану, еклісархоу тьгда соушо (Нест. Жит. Феод. 14; Срезневский 1958: I, 822); и прежде убо поеть пѣвецъ среди цѣкви зря къ востоку или еклісархъ (Посланіє сп. XV ст.: 408); усмаа патерица еклісархъ (Книжица 1598: 75 зв).

Характер лексичної сполучуваності досліджуваного терміна дозволяє висунути припущення, що для слова *екклесіарх* у значній мірі властиво позначати виключно монастирську особу, оскільки в українській православної церкві інститут *екклесіархів* існував тільки в монастирях. Контексти деяких пам'яток XVII–XVIII ст. навіть дозволяють конкретизувати місце *екклесіарха* серед монастирських посад – після ігумена, а при відсутності останнього, *екклесіарх* виконував його службові обов'язки:

аще ли нѣсть игоумена, то екклісархъ (Требник 1604: 872); по скончаніи же читает Настоател или Екклісархъ (Літургіаріон 1629: 61); Аще ту есть Игѣмень, чтѣтса ѿ него аще же ни, то ѿт екклісарха (Триодион 1664: 60); А абіе Екклісарх четъ ѿлом (Беринда 1627: 203); Парфение же еклексиархъ сонесень бысть пламенем (Вишенський 1955: 85); Начальникымъ позволяюшымъ доход въ монастирскихъ иннымъ: или съ екклесіархами не имѣюшымъ каждаго року испытаніа (Богословія 1787: 197).

Засвідчена правописна варіантність аналізованого терміна пояснюється невиробленістю староукраїнського правописного узусу XV–XVII ст., а головне – спорадичністю вживання цього слова навіть у церковних текстах, що не дало можливості виробити традиції його фонетико-правописного оформлення. Незважаючи на порівняно високу активність вживання терміна *екклесіархъ* у пам'ятках староукраїнської мови, він не поширений у сучасній УЦТ та сучасній українській мові: слово не зафіксоване в жодному із обстежених джерел, від нього не засвідчуються семантичні чи словотвірні похідні. *Екклесіарх* на сьогодні є спеціальним терміном, вживаним тільки у церковно-монастирській сфері.

Церковні й світські пам'ятки української мови містять назви інших монастирських адміністративних доглядачів за храмом, в якому молилися ченці. Серед них *уставник* – церковний термін на позначення посади та особи монастирського служника, в обов'язки якого входить наглядати за дотриманням членами чернечої спільноти монастирського уставу. Етимологічно – це похідне автохтонне утворення від праслов'янського етимона: *уставник* < стукр. *оуставник(ъ)* < *устав* (стукр. *оуставъ*), від псл. **stati* (Фасмер 1964–1973: IV, 403). У писемних джерелах термін *уставник* представлений кількома прикладами, локалізованими у пам'ятках XV–XVI ст.:

а прн то(м) бы(л) оць нашъ никола архиман(др)ить печерскый оуставник іона [...] (Київ 1446; ССУМ 1978: II, 487); а при томъ были [...] оуставни(к) пе(ч)ерскы лаврентей (ЧАФ 1498; ССУМ 1978: II, 487); старцы того монастыра, вси братья [...] до насъ братью свою, то есть тита оуставника, Селивестра священника, Давыда дьякона, прислали (АЮЗР 1574: I, 194).

Окрім наведених прикладів, термін *уставник* не зафіксований більше обстеженими церковними і світськими джерелами, за винятком російських тлумачних словників кінця XIX ст. (Дьяченко 1993: 827; Дурново 1910: 34), на основі дефініцій яких і можемо кваліфікувати цей термін як церковний, оскільки наведені контексти не достатні для визначення семантичного обсягу слова *уставник*. Констатуємо, отже, моносемічність, предметну залежність і низький характер лексичної сполучуваності аналізованого терміна.

Церковний спів, як відомо, є одним із важливих елементів богослужіння, тому він як у давнину, так і нині має особливу вагу у зв'язку між сакральним і буденним, звичайним. Власне тому завжди існувала потреба чіткого дотримання канонів церковного співу. У монастирях України існувала навіть адміністративна посада монастирського *доместика*, який керував церковним хором.

Деместик – церковний термін, що позначає посаду й особу начальника співців, диригента церковного хору. Етимологічно *деместик* в українській мові є запозиченим у X–XI ст. грецьким словом: *деместик* < стукр. *деместикъ* < (стсл. *доместикъ*) < гр. *δομῆτοκος* ‘придворний, регент співців’. Зауважимо, що в лексичну систему староукраїнської мови слово запозичено у двох варіантних формах: *доместикъ* із грецького літературного *δομῆτοκος*, та *деместикъ* із грецького народного утворення *δεμῆτοκος*, що виникло в діалектному середовищі грецької мови внаслідок асиміляції голосних (Фасмер 1907: II, 21). Інститут доместиків був поширений у Візантії, де означав спочатку світський, а потім церковний чин внутрішньої служби царського дому. *Δομῆτοκος* у візантійській церкві був зачинщиком співу та капельмейстром, від якого залежав увесь порядок у співанні та в хорі. Деместиками вибирали найталановитіших співців, тому деместичний спів у Візантії, а потім і в Україні вважався найкращим. Як полісемічне слово із основним значенням ‘начальник церковного хору’ і додатковим – ‘високий чиновник Римської та Візантійської імперії’, *доместикъ* запозичене в лексичну систему давньоруськоукраїнської мови через посередництво церковнослов'янської. В УЦТ церковний термін *доместикъ* (*деместикъ*) відомий від самого початку існування християнського Богослужіння у слов'ян та в Україні. Останній факт підтверджують пам'ятки, в яких термін *доместикъ* вперше зафіксований у таких контекстах: „Писахъ же въ велицѣмъ Новѣгородѣ азъ грѣшныи худыи калугерь Антоновскои Кирикъ діаконъ, доместикъ церкви святаго Богородица“ (Кирик. учен. 6644 г.; Срезневский 1958: I, 698). Слід зауважити, що в церковних і світських па-

м'ятках оригінального характеру XII–XIII ст. переважає народна форма грецького запозичення *деместикъ*, представлена словотвірними варіантами *демествъвникъ* (*демествваникъ*), *демествъникъ*. Цей факт пояснюється, очевидно, екстралінгвістичними факторами взаємовпливів двох народних (діалектних) мов – грецької та староукраїнської:

служьбъникъ же въ монастырихъ хошемъ иконома коутника иже старѣи на обою сторону цркви [...] пономонара деместика цркъвнаго (Устав XII ст.: 265); И наша братья просити Стефана деместваника, соуща тогда оученика Феодосьева. (Пов. вр. л. 6582 г.; Срезневский 1958: I, 652); и ако же съ съвѣта всѣхъ Стефана игоумена въ себѣ нарекоша быти. деместика соуща цркъвнааго (Житіє Феодосія XII ст.: 128); Стефанъ игумень демественикъ (Пат. Печер.; Срезневский 1958: I, 1652).

У пам'ятках староукраїнської писемності XV–XVII ст. церковний термін *деместик* також вживаний зі значенням 'диригента, начальника церковного хору'. Однак, якщо в пам'ятках XI–XIII ст. переважала форма *деместикъ*, то у XV–XVI ст. актуалізується книжна форма *доместикъ*, що пов'язуємо із редакторською правкою богослужбової літератури (Євфиміївська правописна реформа): „Ставрокій саномъ именемъ логофеть и Петръ магистръ и Антонін доместикъ и чада старѣишинъ их“ (Хроніка XIII–XIV: 483); „Доместик перваго и второго лик“ (Книжица 1598: 76); „Деместик: прѣ титоуль, началникъ предвождъ албо наставникъ пѣснемъ“ (Беринда 1596: 265). „Історичний словник українського язика“ фіксує обидві форми слова: *доместикъ* (з XVII ст.) та *деместикъ* (XV, XVI, XVII ст.) (ІСУЯ 1930: II, 693, 776). У пам'ятках писемності XVIII–XX ст. нам не вдалося виявити церковного терміна *доместик* (*деместик*). Не фіксують його й академічний СУМ та сучасні церковні словники, що свідчить про поступову архаїзацію цього терміна в УЦТ, починаючи з XVII ст. (*демественний спів* – нерозкладне словосполучення, зафіксоване в „Словнику чужомовних слів“ І. Бойкова, О. Ізюмова та ін., мабуть, також слід вважати архаїзмом, що вимагав від авторів словника історико-етимологічних пояснень: „Демественний спів, гр. – двірський спів у Візантії, що свого часу вважався за найкращий“ (Словник 1955: 133)).

У нинішніх монастирях на посаді колишніх доместиків можна бачити *регентів* – диригентів церковного хору. Сам термін запозичений з латинської мови, очевидно через польське чи чеське посередництво (як один із наслідків „латинізації“ УЦТ).

За монастирським уставом при кожній церкві, належній ченцям, мусів бути *ризничий*, що завідував ризницею, тобто доглядав за ризами,

посудом, іконами і т. ін. В українській церковній термінології *ризничий* – церковний термін на позначення посади та особи охоронця майна монастирського Собору та завідувача церковної ризниці. Етимологічно слово *ризничий* є питомим похідним утворення від етимона *ризниця*: *ризничий* < *ризниця* < (стукр. *ризница*) < *риза* (стукр. *риза*) < (стсл. *риза*) < псл. **rězati*, **razь* (Фасмер 1909: III, 208). Церковний термін *ризничий* не фіксується давніми українськими пам'ятками. Для порівняння у словнику Срезневського вокабула *ризьничии* пояснюється тільки в пам'ятці 1423 р.: „Ризничім же митрополічи поставляють стола митрополіча жрѣтвеника (Чин. губр. еп. 1423 г.; Срезневский 1958: III, 122). У староукраїнських та новоукраїнських писемних джерелах пізнішого часу цей термін представлений лише окремими прикладами, у значеннях яких можна виділити спільну сему – ‘завідувач і охоронець церковної ризниці’: „Ризник – Ризничи, хранитель ризницы“ (Грінченко 1904: IV, 16); нині *ризничий* – „той, хто відає церковним майном, ризницею“ (СУМ 1977: VIII, 533). Однак опрацьовані пам'ятки не дають жодної контекстуально-ситуативної вказівки на „монастирську“ маркованість цього слова.

Разом із *ризничий* у пам'ятках писемності функціонували синонімічні варіантні терміни *скевофілакс* та *сосудохранитель*. Церковний термін *скевофілакс*(ъ) є транслітерованим запозиченням із грецької мови: *скевофілакс*(ъ) < гр. *σκεύοφύλαξ* < гр. *σκευοφύλακον*, *σκευοφύλακων* ‘скарбниця’ (Фасмер 1964–1973: III, 108). У досліджених пам'ятках аналізоване слово у формі *скеофулакъ* із передачею гр. *ν* як *о* вживалося лише в рукописі XI ст.: „скеофулакъ цр̄кве“ (Пат. Син. XI в.; Срезневский 1958: III, 373). Не маючи можливості через специфіку контексту беззастережно визначити семантичний обсяг терміна *скеофулакъ*, можемо, однак, вказати, що цей термін вживається без важливої марківної ознаки – конкретизатора *великий*, що обов'язково мусить бути при називанні шести архієпископських сановників. Тому *скеофулакъ* у цьому випадку можна розглядати і як ‘ризничий церкви’. Окрім зазначеної пам'ятки, цей термін більше не фіксується жодним із опрацьованих джерел, тому визначити контекстуально семантичний обсяг слова у давньоукраїнській мові неможливо. Російські церковні тлумачні словники XIX ст. пояснюють *скевофілакс* як „сосудохранитель, ризничий при дворі патріарха“ (Дьяченко 1993: 604; Дурново 1910: 34). На основі такого тлумачення можна зробити висновок про синонімічність термінів *ризничий* та *скевофілакс*. У джерелах XVI–XVII ст. зустрічаємо слов'янський відповідник грецького терміна *скевофілакс* – *сосудохранитель*: „Великий съсоудохраните(л) імѣай съсоуды цр̄квнныа“

(Книжица 1598: 7); „и раздаеть имъ свѣща съсѣдохранитель“ (Требник 1604: 763). На основі тлумачення цього терміна тими ж церковними словниками: „сосудохранитель – особа духовного звання, в якого на руках церковне начиння і ризниця“ (Дьяченко 1993: 624; Дурново 1910: 34), можна встановити основне значення цього слова, спільне із семантикою попередніх термінів *ризничий* та *скевофілак* – ‘завідувач церковної ризниці’.

У кожному належному монастиреві храмі за уставом мусів бутн *паламар*, який доглядав за чистотою храму і стежив за освітленням. Термін *паламар* слід вважати багатозначним навіть у системі УЦТ, оскільки він здавна відомий ще як загальна назва церковнослужителів і зафіксований так у постановах Четвертого Вселенського Собору 451 року; там самоокреслено коло церковних обов’язків паламаря: стежити за чистотою у храмі, вносити святі речі у вівтар, запалювати свічки та кадильниці на богослужінні (Дьяченко 1993: 329). Вітчизняні етимологічні словники тлумачать термін *паламар* як засвоєне лексичне запозичення з грецької мови: *паламар* < гр. *παράμονάριος* < гр. *παράμονή* ‘перебування’ < *παράμενω* ‘продовжую залишатися’ (Фасмер 1964–1973: III, 76). Зауважимо, що засвоєння цього грецького терміна в УЦТ відбувалося в напрямці пристосування фонетичної структури слова до особливостей української мови. Так, починаючи з XII ст., оригінальні й перекладні пам’ятки писемності давньорусько-української мови засвідчують термін *парамонарь* (-иѧ) як транслітеровану без закінчення форму грецького церковного терміна *παράμονάριος*: „єдиномуу же игоуменуу и икономоу, и съ сима протопопѣ и парамонареви сътворити оусрѣтение“ (Устав XII ст.: 266); „по симъ сѣченоую ризоу облѣчеться, стїть такоже и диакон аже парамонарь“ (там само: 242); „си же видѣвъ, парамонарь прослави Бѧ“ (Нест. Жит. Феод. 20; Срезневский 1958: II, 880). З кінця XIII ст. така транслітерована форма більш не засвідчена, тим часом набуває поширення інша, відома ще з XII ст. форма цього слова – *панамарь* (*пономарь*). Досліджуване слово у варіантах із різними модифікаціями голосних (*панамарь*, *понамарь*, *пономарь*) наявне в пам’ятках церковного і монастирського характеру аж до XVIII ст. включно:

Аще(л) чернець и(л) поць н(л) попадьа и(л) проскурница и(л) пономарь падоутся въ блoud с чѣмъ, тѣхъ соудити епѣпоу впроче мирень (Церк. уст. Яросл.; Срезневский 1958: II, 874); Пономарь же всѣмъ црквѣмъ шт чистыхъ да усващаютъ (Опредѣленія XIII ст.: 49); Пономарь бо тоа цркве омраченъ бывъ сномъ шт вселукавого сотоны (XIV Нест. Бор. Гл.; Срезневский 1958: II, 874); Възбѣдивъше пономаря, вопросиша, кто входилъ въ церковь (Пат. Печ.; Срезневский 1958: II, 874); Будеть-ли на то воля Божая, поѣдещъ зъ ними, не будетъ ли ѡ зостанешъ; ключи отъ книгъ и твоя избы и коморы до

панаморя оддай (Діаріуш 1646: 63); hierophanta (Лексикон 1642: 217); и преди дѣшѣ емѣ панамар съ лампадою (Літургіаріон 1629: 12).

На початку XIX ст. виявляємо нову форму слова – *паламарь*, виникнення якої дослідники пов'язують із дисиміляцією носових у проміжній формі *паламонарь*: *паламарь* < *паламонарь* (Фасмер 1964–1973: III, 143)¹; *паламарь* – *пономарь* – (Білецький I п. XIX ст.: 270); *паламарь* – *пономарь* (Піскунов 1873: 84); *пономарь* – *паламар* (Левченко 1874: 114); *пономарь* – *паламарь* (Гурт 1896: III, 115); *паламарь* – *пономарь* (Грінченко 1904: III, 88). Форма *паламар* закріпилася і в лексичній системі сучасної української мови, від якої утворилися члленні деривати: *паламарка*, *паламарювати*, *паламарня* (СУМ 1975: VI, 20). У російській мові назва відповідного церковнослужителя і на сьогодні зберігає форму *пономарь*.

До іншої (третьої) групи монастирської адміністрації входили *таксіарх* (доглядав за поведінкою ченців у келіях), *єписктомонарх* (будив ченців і приводив їх до церкви), *дверник* та *воротар*, що пильнували за церковними й монастирськими воротами. Із названих спеціальних слів перекошило, із посиланням на конкретний пам'ятковий матеріал, можемо проаналізувати тільки останні два терміни. Інших слів, власне монастирського походження і вживання, в обстежених нами церковних пам'ятках, окрім Типиків, не виявлено.

Вратар – давній церковний термін на позначення посади й особи монастирського церковнослужителя, в обов'язки якого входило охороняти церковні ворота. В українських церквах, а потім і монастирях вратарь також охороняв церковні двері, а тому цю посаду термінували ще як *двѣрьникъ*. Посада охоронця церковних дверей засвідчується в книгах Старого Заповіту (Ездр II, 70), в апостольських постановах (Лаодикійський Собор, правило 21), у правилах Антіохійського Собору (правило 22, 43) та ін. (Голубинский 1904: I, 409). Не менш значимою та відповідальною ця посада була і в давній українській церкві. Форма *вратарь* запозичена із старослов'янської мови, в якій врата 'ворота, двері' із псл. **vorta* (ЕСУМ 1982: I, 428). Автохтонним вважається і слово *двѣрьникъ* – афіксальний дериват від *двѣрь* із псл. **dъвьгъ* (ЕСУМ 1982: II, 17). Обидва терміни *вратарь* (існував ще словотвірний варіант *вратъникъ* (СС 1994: 123)) та *двѣрьникъ* увійшли

¹ Деякі дослідники, зокрема М. Фасмер та О. Соболевський, припускають проміжні ланки у розвитку фонетичної структури слова *пономар*, які, однак, не підтвержені обстеженими пам'ятками: *парамонарь* > *паламонарь* > *панамонарь* > *пономарь* (Фасмер 1909: III, 143).

в систему УЦТ як слов'янські еквіваленти відповідного грецького терміна *θυραρός* 'привратник, придверник', від *θύρα* 'двері, ворота'. Доказом служать приклади із старослов'янських пам'яток, де синонімія термінів *вратарь* та *двѣрьникъ* є наслідком різної практики перекладання відповідного грецького терміна:

повелѣ вратароу призывати диакона Филеа (Супр. XI; СС 1994: 122); Вратьникуо повелѣ да бѣдити (Мк. Зоґр., Клоц.; СС 1994: 122); Вратарь отъврѣзаєть (Іо. х. 3. Остр. ев.; Срезневский 1958: I, 314); Семоу двѣрьникъ отъврѣзаєть (Зоґр. XI; СС 1994: 185); Ли пѣвьць ли двѣрьникъ (Єфр. Крм. XII; Срезневский 1958: I, 648); Не подобаєтъ ни двѣрьникомъ въ кърчѣмнищю вѣходити (Лѡод. 24; там же); рече вратареви (И 18, 16 Сав.; СС 1994 – 122 у Зоґрафському четверосванґелії знаходимо варіант *двѣрьници*); Оць же нашъ Фѣодосиѣ бѣаше сице запретиць вратарю, до по отъѣдени обѣда не ѡ(т)врѣзаєть врать никому же (Жит. Феод. 12; Срезневский 1958: I, 314). Таче вратара вѣзвавъ, пыташе и, еда кѣто кѣ воротамъ приходи въ сию ноць (Нест. Жит. Феод. 16; там же).

Після XII ст. обидва терміни в досліджених текстах не засвідчені. Цей факт пояснюється позалінгвістичними причинами – змінами в розподілі церковних обов'язків між церковнослужителями: посада *вратаря* або *дверника* була на той час з'єднана у своїх обов'язках із посадою ризничого (Дебольский 1994: 333). Цікаво, що терміни не зникли зовсім і з основним значенням 'охоронець дверей (воріт)' засвідчені в пізніші часи розвитку української мови. Зокрема, українізований у корені термін *воротар* на сьогодні функціонує в побутовій сфері, де є питомим відповідником німецького запозичення *швейцар*, та в спортивній термінології, де також є українським еквівалентом англійського спортивного терміна *голкіпер*. Слово *дверник* у системі сучасної української мови зрідка вживається в значенні 'охоронець дверей (швейцар)' (СУМ 1970: I, 741).

В одній із пам'яток XVI ст. на позначення посади вратаря вживався термін *остіарій*, запозичений в українську церковну термінологію з латинської мови (лат. *ostiarius* від *ostium* 'ворота, вхід, двері'): „Вторый остіарій, держай моноамвило [sic]!“ (Книжица 1598: 56); „первый остіарій держай дверн кь рукоположенію“ (там же). Далі цей термін засвідчений тільки в одному із російських тлумачних словників XIX ст. („Остіарій – дверникъ, нижній чинъ церковних придворних римскихъ“ (Дьяченко 1993: 397)) і не фіксується жодним іншим із обстежених церковних джерел, що свідчить про непоширеність цього терміна в самій системі УЦТ, або ж про епізодичність вживання його, зумовлену жвавою на той час „латинізацією“ УЦТ.

З інших монастирських адміністративних посад Іван Огієнко, наприклад, виділяє *хартофілакса* (Огієнко 2002: 141), посада якого існувала у великих монастирях. *Хартофілакс* – церковний термін на позначення посади та особи зберігача паперів, архіву і монастирської бібліотеки. У давній Греції існувало розрізнення між церковним та монастирським *хартофілаксом*. Хоча *хартофілакс* займав четверте місце у числі вищих церковних сановників, ця посада вважалася найпочеснішою у церковному управлінні, а сам *хартофілакс* був „правою рукою“ патріарха. Етимологічно – це запозичене грецьке слово, що потрапило в систему давньоукраїнської мови книжним шляхом, можливо, за посередництвом старослов'янської мови: *хартофілакс* < стукр. *хартофілаксь* < (стсл. *хартофілаксь*) < гр. *хартофίλαξ* < гр. *χάρτης* ‘рукопис, папірус, пергамент’ (Дурново 1910: 52). Із обстежених пам'яток термін *хартофілакь* зафіксований одиничним прикладом у оригінальній церковній пам'ятці у списку XV ст.:

и тако отступивъ, сходитъ долѣ съ полать, хартофлаку нмѣюшу десную руку на главѣ его (Чинь 1423: 455); аще ли не будетъ книгохранителя [в інших списках: „хартофилака“ !]архидіаконъ се творить и възглашаетъ: „Вонмѣмъ“ (там само: 457); и отходять въ уреченное мѣсто, въ нѣкій притворъ или предѣль црквный и с ними книгохранитель (там само: 440).

Синонімічне найменування *книгохранитель* у цьому оригінальному тексті сигналізує про зміну спеціального значення терміна *хартофілакс* у бік розчленування іменованого поняття і відповідно – актуалізацію семи ‘зберігач книг’ у його значенні. Хоча не виключено, що синонім *книгохранитель* виник у результаті пошуку слов'янського еквівалента відповідного грецького терміна. „Материалы“ Срезневського, наприклад, засвідчують такі відповідники: „Аще книгохранитель достоино не прилежитъ, не твора, не отрасаа, искоутаа ѿ праха, всегда сѹхо да асть“ (Феод. Студ. Ост.; Срезневский 1958: I, 1396); „(Поставляемый въ дьякона) привадится къ святѣи трапезѣ съ десна архиерѣвы страны, книгохранильникъ же съ лѣвыя страны“ (Новг. Чин. XIV в.; там же). За браком інших фіксацій цього терміна в пам'ятках пізнішого часу, простежити тенденції розвитку семантики і, відповідно, варіантів найменувань цієї церковної посади не уявляється можливим. Хоча спеціальні російські церковні словники кінця XIX–XX ст. фіксують лише канонічний термін *великий хартофілакс* із значенням ‘архірейський архіваріус’ (Дьяченко 1993: 782; Дурново 1910: 52).

Група термінів на позначення осіб чорного духовенства представлена спеціальними найменуваннями, співвіднесеними із реаліями життя чер-

нечої спільноти. У більшості випадків спеціальні слова, що входять до таких мікротерміногруп, утворюють варіантні ряди, становлення й розвиток яких припадає на початковий період розвитку УЦТ – XI–XIII ст., і мають діахронічну протяглість. Змін в цих рядах виникають здебільшого унаслідок усунення дублетних слів, які через обмеженість представлення у сфері функціонування та високий ступінь кодифікації зникають із системи УЦТ, а входження нових варіантів у названі підгрупи УЦТ не спостерігається, очевидно унаслідок сформованості й канонічності церковної терміносистеми.

4. Кінцеві зауваги.

1. Українська церковна система в цілому та система монастирського побутування й управління є чи не найбільш консервативною зовнішньою системою, керованою канонічними законами і правилами церковно-монастирського устрою. Саме тому засвідчуємо виразну сталість термінаційних можливостей у терміносистемі, що обслуговує цю сферу суспільного життя: усі терміни, орієнтовані на грецькі і – рідше – латинські етимони, що, поєднуючись із питомими словотворчими засобами і церковнослов'янізмами, утворюють у такий спосіб багатоваріантні гетерогенні ряди, одиниці яких можна кваліфікувати як дублетні (абсолютні) синоніми або – рідше – понятійні синоніми на семантичному рівні.

2. Для першої групи термінів, об'єднаних інтеграційною семою 'збірні та одиничні назви членів чернечої спільноти', більш характерна варіантність на рівні синонімії, тоді як для усієї предметно-тематичної групи термінів на позначення служителів християнського культу та для аналізованої групи „монастирські адміністративні посади“ характеризуючою є парадигматична гіперо-гіпонімічна кореляція.

Лінійна варіантність термінів в обох групах, яка представлена синонімією, пояснюється ще кількома причинами: прагненням номінаторів до різних способів лінгвістичного кодування церковних реалій (*ігумен, настоятель, намісник*), поступовою деталізацією знань про церковні реалії й онаціональнення їх у фонетичному і семантичному оформленні (*патріарх*), відображенням різних сторін денотата у значенні термінологічних одиниць.

3. Проведений діахронічно-функціональний аналіз термінів на позначення членів чернечої спільноти дозволяє зробити висновок про те, що УЦТ початкового періоду розвитку було властиве таке явище, як текстова гіперонімія (заміщення лексем у тексті). Тенденція до лексико-семантичної

конкретизації у цій групі термінів проявилась у наступні століття, що і засвідчили перші вітчизняні лексикографічні праці, у яких до вокабули *монахъ*, наприклад, подається варіантний тлумачний ряд, який мусів би пояснювати термін *схимник*, – родове поняття по відношенню до гіпоніма *монах*.

4. Тільки діахронічний аналіз функціонування та фіксації термінів дає можливість зробити висновок на користь того чи іншого термінологічного варіанту у ролі домінантн, або виявити можливість паралельного вживання кількох термінів у ролі спеціального номінанта церковної реалії. Існує ряд параметрів такого визначення: а) стабільність семантики у діахронії; б) поширення (частотність) терміноваріанта у пам'ятках писемності, а отже його загальноживаність у системі УЦТ; в) семантична прозорість або давність уживання, що пов'язана також із менталізацією терміна.

Список скорочень використаних джерел

- Антиризис 1599: Антиризис или апология против Христофора Филалета, в: ППЛЗР 1903
- Апокрисисъ 1596: Апокрисисъ. Сочиненія Христофора Филалета въ двухъ текстахъ польскомъ и западно-русскомъ, в: ППЛЗР 1882
- АЮЗР*: Акты, относящіяся къ истории Южной и Западной Россіи, собранные и изданные археографическою комиссіею, Т. 1–6, Санкт-Петербург, 1863–
- Беринда 1627: Лексикон словеноросскій Памви Беринди, підгот. тексту і вступна стаття В. В. Німчука, Київ, 1961
- Білецький 1 п. XIX: П. Білецький-Носенко, Словник української мови, підгот. до вид. В. В. Німчука, Київ, 1966
- Богословія 1787: Богословія нравоучительная [...] пресвутеримъ Парахільнымъ благопотребное, Почаїв
- Божественна 1604: Божественная літургія, Стратин
- Вишеський 1955: І. Вишеський, Сочиненія, подгот. текста І. П. Еремина, Москва – Ленінград
- Власні записи: Власні записи
- Г-1 1995: Наша віра, № 1–8
- Г-2 1995: Православна газета, № 1–4
- Г-3 1995: Вірую, № 1–4
- Г-4 1995: Дзвони Волині, № 1–7
- Г-5 1996: Київський патріархат, № 2–5
- Г-6 1995: Надія церкви, № 1–4
- Г-7 1993: Нова зоря, 1993, № 30–32, 1994, № 6–10, 1995, № 7–17
- Гармонія 1882: Гармонія восточної церкви с костелом римским, в: ППЛЗР 1882

* У збірниках, що містять пам'ятки з різних століть, ми вказуємо на дату пам'ятки в кожному випадку окремо у тексті статті.

- Опредѣленія XIIIст.: Опреѣленія владимірського собора, изложенныя въ грамотѣ митрополита Кирилла II, в: ПДКП 1880
- Ознаки 1993 – 1994: Ознаки часу: Видання Української Уніонної Конференції Церкви Адвентистів Сьомого дня, 1993, №1, 1994, № 3–4
- Патерик 1879: Патерикъ Синайскій (в рускомъ списке XI–XII вв.), в: СЗС 1879
- Патерик 1931: Д. Абрамович, Києво-Печерський патерик, Київ
- ПДКП 1880: Памятники древнерусского канонического права, Ч. I, Санкт-Петербург
- Піскунов 1873: Словниці української (або Югової-Руської) мови, праця Фортуна Піскунова, Київ
- Посланіє сп. XVст.: Посланіє митрополита Фотія псковскому духовенству съ наставленіями о совершеніи различныхъ церковныхъ службъ, в: ПДКП 1880
- Поучение 1867: Поучение зарубского черноризца Георгія, в: СЗС 1879
- ППЛЗР 1876: Памятники полемической литературы в Западной Руси, Ч. I, Санкт-Петербург
- ППЛЗР 1882: Памятники полемической литературы в Западной Руси, Ч. II, Санкт-Петербург
- ППЛЗР 1903: Памятники полемической литературы в Западной Руси, Ч. III, Санкт-Петербург
- Православний 1992: Православний вісник: Видання української православної церкви Київського патріархату, № 9–12
- Преображенский 1958: А. Преображенский, Этимологический словарь русского языка, Т. 1–4, Москва
- ПСРЛ-I 1962: Полное собрание русских летописей, Т. 1: Лаврентьевская и Суздальская летопись по академическому списку, Москва
- ПСРЛ-II 1962: Полное собрание русских летописей, Т. 2: Ипатьевская летопись, Москва
- Релігієзнавство 1994: Ю. Калінін – Є. Харьковщенко, Релігієзнавство, Київ
- Релігієзнавчий 1996: Релігієзнавчий словник, ред. А. Колодний – Б. Лобовик, Київ
- СЗС 1879: Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках И. Срезневского, Санкт-Петербург
- Сила 1994: Сила Хрещенія, Львів
- Словарь 1975–1990: Словарь русского языка XI–XVII вв., Вып. 1–17, Москва
- Словник 1955: Словник чужомовних слів, укладачі: І. Бойків – О. Ізюмов – Г. Калишевський, М. Трохименко, репринтне видання, Київ
- Службеник XVI: Службеник (Служба Іоанна Златоустаго), Вільно, кінця XVI ст.
- Срезневский 1958: И. Срезневский, Материалы для словаря древнерусского языка, Т. 1–3, Москва
- ССУМ 1977–1978: Словник староукраїнської мови XIV–XV ст., Т. 1–2, Київ
- СС 1994: Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков), ред.: Р. Цейтлин – Р. Вечерка – Э. Благова, Москва
- СУМ 1970–1980: Словник української мови, Т. I–XI, Київ
- Сумні 1978: Сумні наслідки Липківщини в українській Православній церкві, Торонто
- Тебе 1992: Тебе, Бога, хвалимо, Львів
- Тимченко 1897–1899: С. Тимченко, Русско-малороссійській словарь, Т. 1–2, Київ
- Требник 1604: Требник, Стратин
- Триодион 1664: Триодион, Львов
- Турівський XII ст.: П. Ерѣмин, Литературное наследие Кирилла Туровского, Москва – Ленинград, 1957 (Труды древнерусской литературы XIII)

- УС 1971: Успенский сборник XII–XIII вв. Изд. подг. О. А. Князевская – В. Г. Демьянов – М. В. Ляпон, под ред. С. И. Коткова, Москва
- Устав XII ст.: Устав студійський XII ст., в: А. В. Горский – К. И. Невоструев, Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки, Отд. 3: Книги богослужebные, Ч. 1, Москва, 1869
- Устав Володимира XI ст.: Устав князя Володимира Святославовича, в: Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв., изд. подг. Я. Н. Щапов, Москва, 1976
- Устав Ярослава XI ст.: Устав князя Ярослав в: Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв., изд. подг. Я. Н. Щапов, Москва, 1976
- Фасмер 1964–1973: М. Фасмер, Этимологический словарь русского языка, пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачёва, Москва, Т. 1–4
- Фасмер 1907: М. Фасмер, Греко-славянские этюды II. Греческие заимствования в старославянском языке, в: Извест. II отд. Истор. АН XII., Кн. 2
- Фасмер 1909: М. Фасмер, Греко-славянские этюды III, Санкт-Петербург
- Християнський 1994: Християнський вісник, №1
- Хроника XIII–XIV ст.: Книги временных и образных Георга мниха (= В. И. Истрин. Хроника Георгия Арматоло в древнем славянорусскомъ переводѣ I), Петроград, 1920
- Хождение XII ст.: Житие и хождение Данила Русская земли игумена, 1106–1108, текст воспроизведен по древнейшему списку XV века, Санкт-Петербург, 1896
- Чинь 1423: Чинь избрания и поставления в епископ 1423 р., в: ПДКП-I 1880
- Яворницький 1919: Д. Яворницький, Словник української мови, Катеринослав

Література

- Бабаєва 1998: Е. Бабаєва, Кто живёт в вертепе, или опыт построения семантической истории слова, в: Вопросы языкознания, № 3, 94–107
- Бібла 1998: С. Бібла, Види та джерела варіативності в системі української термінології, в: Сучасна 1998, 258–264
- Біблія 1992: Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Українське Біблійне Товариство, Київ
- Білодід 1979: І. Білодід, Києво-Могилянська академія в історії східнослов'янських літературних мов, Київ
- Білоусенко 1993: П. Білоусенко, Історія суфіксальної системи українського іменника. Назви осіб чоловічого роду, Київ
- Голубинский 1904: Е. Голубинский, История Русской церкви, Т. 1, Ч. 2, Москва
- Горбач 1965: О. Горбач, 3 історії української церковно-музичної термінології, Мюнхен
- Дебольский 1994: Г. Дебольский, Православная церковь в её таинствах, богослужении, обрядах и требах, Москва
- Дурново 1910: Н. Н. Дурново, Историческое исследование о патриарших и архиепископских (автокефальных) престолах и православной восточной церкви и о различных чинах церковных или должностях, Москва
- Дьяченко 1993: Г. Дьяченко, Полный церковно-славянский словарь, Москва
- Захарків 1998: О. Захарків, До проблеми варіантності у структурі богословської лексики, в: Сучасна 1998, 294–305

- Історія 1983: Історія української мови. Лексика і фразеологія, упор.: В. О. Винник – В. Й. Горобець – В. Л. Карпова, та ін., Київ
- Кнуд 1998: Й. Кнуд, Греческие заимствования в русском языке, в: *Scando-Slavica XIV*, 227–256
- Ковалів 1964: П. Ковалів, Лексичний фонд літературної мови київського періоду X – XIV ст., т. 2: Запозичення, Нью-Йорк
- Кутина 1970: Л. Кутина, Языковые процессы, возникающие при становлении научных терминологических систем, в: *Лингвистические проблемы научно-технической терминологии*, Москва, 78–93
- Михайловский 1866: В. Михайловский, Словарь православного церковно-богослужбного языка, Санкт-Петербург
- Наєнко 1998: Г. Наєнко, Філософія у шатах теології. Богословська термінологія у творах Кирила Транквіліона-Ставровецького, в: *Сучасна* 1998, 152–161
- Наконечна 1998: Г. Наконечна, Про синонімію в богословській термінології, в: *Єдиними устами*, № 2, 16–27
- Німчук 1993: В. Німчук, Українська мова – священна мова, в: *Людина і світ*, №11
- Німчук 2001: В. Німчук, Християнство і українська мова, в: *Українська мова*, №1, 11–30
- Огієнко 2002: І. Огієнко, Українське монашество, Київ
- Сеник 1990: С. Сеник, Латинізація в українській католицькій церкві, Люблин
- Сучасна 1998: Сучасна українська богословська термінологія: від історичних традицій до нових концепцій: Матеріали Всеукраїнської наукової конференції, Львів
- Чернышева 1994: М. Чернышева, К вопросу об истоках лексической вариантности в ранних славянских переводах с греческого языка: переводческий приём „двуязычные дублиеты“, в: *Вопросы языкознания*, № 2, 97–107
- Machek 1957: V. Machek, *Etymologický slovník jazyka českého a slovenského*, Praha
- Brückner 1957: A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa

Українська церковно-обрядова термінологія

Inhaltsangabe. Die ukrainische kirchlich-rituelle Liturgie ist ein eigenständiges Subsystem der ukrainischen Terminologien, das bis dato keiner kombinierten synchronen und diachronen Analyse unterzogen wurde. In dieser Studie werden die Benennungen von Gegenständen, die für den Gottesdienst benötigt werden, historisch untersucht. Als textuelle Grundlage dienen einerseits Bücher für den Gottesdienst, andererseits Texte über die Liturgik. Die Bücher, die im Gottesdienst selbst in Verwendung standen, wurden über Jahrhunderte in einem ganz bewusst großen Abstand zur Alltagssprache gehalten und waren gleichzeitig durch einen hohen Normierungsgrad und entsprechendem Konservatismus gekennzeichnet. In Texten, die sich mit der Liturgie auseinandersetzen, lässt sich hingegen mitunter eine weitaus engere Bindung an die mündliche Fachsprache beobachten, vor allem in populärwissenschaftlichen Arbeiten. Daraus ergeben sich oft bemerkenswerte Spannungen sprachlicher, nicht zuletzt terminologischer Natur. Von ihren Anfängen im 11. Jahrhundert bis in das ausgehende 19. Jahrhundert wurde die ukrainische kirchlich-rituelle Terminologie vorwiegend vom Kirchenslavischen geprägt, das gerade in diesem Bereich stark auf dem Vorbild des Griechischen aufbaute. Erst im 20. Jahrhundert hielt das Ukrainische in die liturgische Feier Einzug, und auch die kirchlich-rituelle Terminologie wurde ukrainisiert. Fortan konnten Kirchenslavismen im Zeichen des Purismus abgelehnt werden, aber auch im Sinne einer Archaisierung restituiert werden, was zur Koexistenz zweier unterschiedlicher Normierungstendenzen führte. Auch im Bereich der kirchlich-rituellen Terminologie spielt die stilistische Dimension eine besonders wichtige Rolle.

* * *

1. Українська церковно-обрядова термінологія. Українська церковно-обрядова термінологія (далі – УЦОТ)¹ – це система лексичних засобів (слів і словосполучень), які, позначаючи реалії та поняття, пов’язані з виконанням церковно-обрядового акту, функціонують у ролі знакових засобів спілкування в обрядовій практиці (богослужіння) та при її описові (літургіка – наука про богослужіння)². Не вдаючись до детального аналізу церковно-

¹ У праці буде розглянуто термінологію східного (греко-візантійського) церковного обряду з українською мовою богослужіння, що є спільним для таких українських християнських конфесій: Українська Автокефальна Православна Церква, Українська Греко-Католицька Церква, Українська Православна Церква Київського Патріархату.

² Українська церковно-обрядова термінологія як окрема термінологічна система комплексно й ґрунтовно досі не була розглянута. В українському мовознавстві маємо лише кілька праць, у яких здійснено спробу описати та проаналізувати окремі ділянки цієї лексичної сукупності: Бабич 1998, Бібла 1997, Горбач 1991а, 1991б, Грицак 1934, Дзюбишина-Мельник 1998, 1999, Ковалів 1960, Лесів 1988, Наконечна 2000, Огієнко

обрядового рівня релігійної структури, спробуємо визначити обсяг УЦОТ, здійснивши її тематичну класифікацію, орієнтуючись на таку дефініцію церковного-обряду: „Зміст обряду постає як система символічних значень предметів і дій, якими оперують його учасники, а також символіки місця, де чітко визначені особи здійснюють його“ (Бодак 1997: 13; виділення Н. П.). Для повноти картини слід додати, що характер церковного обряду залежить від часових координат, які визначають його місце в трьох циклах – добовому, тижневому й річному. Таким чином, у логіко-поняттєвій системі церковного обряду присутня й категорія часу: і як класифікуюча (напр., види богослужінь щодо часу їх проведення), і як самостійна (свята, пости, загальниці) категорія. Схематично відтворену п'ятиелементну структуру обрядового дійства умовно перенесемо на термінологічний корпус: п'ятьом компонентам категоріального апарату церковного обряду (особа, предмет, дія, місце, час) відповідатимуть п'ять предметно-тематичних груп УЦОТ: 1) „особа – богослужіння“, або „вконавці та учасники богослужіння“ (*архидиєри, диякон, духівник, вінчалні батьки, книгодержець, лампажник, наречений, ставленик, спасеник, хрещенець і т. ін.*); 2) „предмет – богослужіння“, або „богослужбові предмети, їх різновиди та частини“ (*аналой, антими́нс, ароматниця, дискос, слей, ку́кіль, копіє, ладан, мала плащаниця, Паремійник, Службеник, фелон тощо*); 3) „дія – богослужіння“, або „богослужбові обрядодії, їх різновиди та частини“ (*анамнеза, анафора, батьківська пнахида, великі обітниці, вечірня, відспівування, заручини, канон, Літургія слова, мирування, Таїнство Євхаристії, треба, утренняя з поклонами та ін.*); 4) „місце – богослужіння“, або „храм та його частини“ (*амвон, бічний вітвар, внутрішній притвор, захристія, крипта, кафедра, облацальне місце, паперть, сосудохранильниця, солея та ін.*); 5) „час – богослужіння“, або „богослужбовий день, тиждень, рік“ (*Антипасха, Великий піст, Владичнє церковне свято, загальниця, іменини, Мала Чотириде-*

1921, 1937, 1938, 1943, 1951, Рудницький 1988–198, Юрковський 1987, 1988). Функціонуванню української літургійної лексики в польській мові XVI ст. присвячена монографія Kaḡrluk 1996. Проблематика сучасної церковної термінології широко дискутувалася на двох конференціях, опубліковані матеріали яких є помітним внеском у дослідження й розвиток цієї термінологічної сфери (Сучасна 1998; Християнство 2000). Спорадичний аналіз церковно-термінологічних найменувань містять також лінгвістичні дослідження: а) церковнослов'янської мови: Верещагин 1997, Львов 1966, Цейтлин 1977, та ін.; б) лексичного складу української мови періоду Київської Русі: Войтів 1995, Ковалів 1964, Колесов 1986, Львов 1975, Лукина 1990, Миронова 1978, Німчук 1989, 1992, Филин 1984, Черных 1956; в) грецького впливу на слов'янські мови: Дубровина 1964, Истрии 1905, Копыленко 1969, Критенко 1973, Мещерский 1958, Огеенко 1915, Олексієнко 1974, Пономарев 1974, Поспишил 1901, Соболевский 1883.

сятниця, Навечір'я Різдва Христового, посполита седмиця, різдвяний круг, Страсний тиждень, храмове церковне свято, Цвітна неділя, Чесний Хрест тощо). У середині кожної предметно-тематичної групи на основі подальшого логічного членування відповідного предметно-поняттєвого компоненту церковного обряду можна, у свою чергу, виділити мікротерміноорганізації³.

Оцінка УЦОТ за трьома семасіологічними ознаками⁴ (номінативна функція (позначення спеціального поняття чи спеціального предмета); нормативність/ненормативність терміна (докладніше див. далі); глибина поняттєвого змісту спеціального лексичного засобу) дозволила виділити в її складі три типи протиставлень: 1) предметні терміни (назви богослужбових предметів та назви храму і його частин (приклади див. вище) і власне терміни (церковні звання, титули, назви учасників богослужінь; назви богослужінь, обрядів, священнодій; назви церковних пісень, читань, молитов; назви церковних свят постів, тижнів); 2) нормативна та ненормативна церковна термінологія; 3) термінологія і номенклатура (назви богослужбових книг; назви церковних свят, постів, тижнів (еортоніми)).

1.1. Сфера функціонування УЦОТ – характер, історія розвитку та її наслідки для української церковної термінології. Вдаємося до опису спеціальної сфери функціонування УЦОТ, вважаючи її суттєвим фактором формування й розвитку цієї термінологічної системи й виходячи з розуміння самої природи терміна як мовної одиниці, що, маючн специфічну функціональну ознаку – позначати спеціальне поняття чи реалію певної галузі людської діяльності, – функціонує в цій ролі лише в рамках спеціальної комунікації (див. наше визначення УЦОТ на початку цієї статті). Зауважимо, що такий загальний погляд на природу терміна виведений із багатьох практичних спостережень і теоретичних узагальнень сучасного термінознавства (Винокур 1939; Герд 1981; Головин, Кобрин 1987; Даниленко 1976, 1977; Капанадзе 1965; Комарова 1991; Крючкова 1989; Лотте 1968 та ін.). Харак-

³ Нам відомі тематичні класифікації УЦОТ, здійснені в працях Ковалів 1964, Грицак 1934, Горбач 1991b. Вони мають різний ступінь об'єктивності, оскільки побудовані на зібраному цими дослідниками фактичному матеріалові (який, зі зрозумілих причин, міг бути й неповним), а не на реальній предметно-поняттєвій схемі церковно-обрядового комплексу. До того ж, класифікація у працях цих учених була лише привагідним заходом, спрямованим на збільшення логічності викладу наукової інформації іншого характеру, а не безпосереднім завданням дослідників.

⁴ Значену класифікацію-опис здійснюємо за критеріями, запропонованими в праці Комарова 1991.

теристика сфери функціонування церковно-обрядової термінології (далі – ЦОТ) (передусім її писемної ділянки – богослужбова література, літургичні праці) від періоду її появи та протягом усієї історії становлення дозволить рельєфніше окреслити умови та шляхи її виникнення, дасть надійну опору точку для пояснення багатьох явищ у розвитку цієї термінології. Крім того, вважаємо, що цей розділ нашої статті виконає також і бібліографічну функцію.

Розв'язати це завдання нам допоможе насамперед окреслення певних ознак феномену мови Церкви. Зупинимося, однак, на визначенні його особливостей як елементу обряду Церкви (що співдіє з іншими його складовими – обрядовими діями, внутрішнім та зовнішнім оздобленням храму, богослужбовими предметами), враховуючи традицію його сприйняття та богословської інтерпретації. У наукових описах феномену мови Церкви панує сьогодні абсолютний термінологічний хаос. Трапляється, що дослідники вживають як ідентичні терміни *священна мова*, *свята мова*, *сакральна мова*, *lingua sacra*, *культува мова*, *мова культу*, *конфесійна мова*, *богослужбова мова*, ставлячи таким чином в один ряд поняття, що не покривають одне одного, а є окремими різноаспектними характеристиками одного феномена³. Це спричинює не тільки невпорядкованість метамови досліджень, а й неточність, помилковість наукових дефініцій певних явищ. Так, поняття *сакральна мова* (*священна мова*, *lingua sacra*) й *культува мова* (*мова культу*, *богослужбова мова*) не тотожні. Тому, наприклад, церковнослов'янська мова є й сакральною, й культувою (бо вживається в богослужінні й визнана священною), а от українська – лише культува (богослужбова), але не сакральна (священна, свята) мова (бо вживається в богослужінні, але священною не визнана, як, до речі, й всі так звані нові мови, що почали проникати у сферу Церкви щойно в період Реформації) (Мечковская 1998: 259–261).

Відомо, що ставлення мовців (вірних) до сакральної мови визначає безумовне сприйняття мовного знака, що полягає в ототожненні слова й позначуваного ним – священної особи, предмета, явища, у приписуванні слову особливого, священного змісту. Таке сприйняття засноване на богословській ідеї іконічності слова: слово – образ, позначуване ним (особа, явище, предмет) – першообраз, утілений (мовою богословія –

³ Наведені терміни вважають, мабуть, до певної міри анахронічними, тому, як виглядає, їх використання в сучасних дослідженнях має радше орнаментний, ніж науковий характер. Проте ці терміни мають і сьогодні реальне й конкретне наукове наповнення та можуть (повинні!) увійти до метамови лінгвістичних досліджень церковної галузі.

воплочений в образі). Як зазначає Н. Мечковська, неконвенційне сприйняття слова, це призвело до „консервативно-реставраціонному походу к релігійному тексту: исправление богослужебных книг по авторитетным древним спискам, толкование непонятных слов в лексиконах, орфографические правила и грамматики – все основные усилия средневековых книжников были обращены в прошлое, к ‚святой старине‘, сохранить и воспроизвести которую они стремились“ (Мечковская 1998: 44; виділення Н. П.)⁶.

Богослужбова мова (тут у розумінні – сакральна мова, яку використовують тільки в богослужінні (напр., церковнослов'янська мова в Російській Православній Церкві), як також і функціональний стиль живої мови) – важливий окремий елемент церковно-обрядової дійсності. Вона, як зазначає Н. Мечковська, „функціонує в контексте семиотически насыщенной архитектуры храма, его внутреннего оформления (иконы, орнаменты, надписи, богослужебная одежда, предметы и др.)“ (Мечковская 1998: 14). І саме цей контекст променює на мову такі притаманні йому риси, як консервативність, традиційність, архаїчність, стандартність (через систематичну й точну відтворюваність), урочистість⁷.

Із прийняттям християнства в його греко-візантійському обрядовому оформленні через болгарське посередництво в давню Україну-Русь була перенесена й сакральну-культува старослов'янська (церковнослов'янська) мова, що до кінця XIX ст. безроздільно функціонувала в Українській Церкві насамперед у вигляді відтворюваних священних та богослужбових текстів. Щоб не вдаватися до зайвого в нашому дослідженні докладного опису феномену церковнослов'янської мови (цій проблемі присвячена чимала кількість лінгвістичних та нелінгвістичних наукових праць), дозволимо собі лише часткове цитування привабливо викладеної у вигляді тез дефініції Є. Верещагіна:

⁶ Хочемо зауважити, що таке сприйняття й оцінка мови богослужіння є характерними саме для східної християнської духовності, яку взагалі визначає закоріненість у традиції, тому, на нашу думку, в сучасних суперечках навколо перекладів богослужбових текстів цей факт обов'язково потрібно враховувати і лише в останню чергу вдаватися до прецедентів функціонування живих мов у літургії Західної Церкви, в духовності якої богослужбова мова інтерпретується інакше і, як увесь церковно-обрядовий комплекс, підлягає реформам і осучасненню.

⁷ У зв'язку з цим, мабуть, невинядково в ієрархії жанрів давньої церковнослов'янської книжності перше місце посідала літургійна (тобто богослужбова) література як пікова за критерієм дотримуваності літературної норми (Толстой 1988: 36).

Церковнославянський язык – это (по происхождению) намеренно созданный 1) на основе присолунского диалекта праславянского языка, 2) путем переводов с греческого (= греко-византийского), 3) осуществленных Кириллом и Мефодием и их последователями, (по панхроническим характеристикам), 4) общий (= единый) для всей „цивилизации православного славянства“, 5) полифункциональный (= многожанровый), 6) предназначенный быть средством отражения и развития прежде всего христианской (= православно-церковной) культуры, 7) книжно-письменный (= литературный) язык, 8) взаимодействующий с местной устной речью [...] (Верещагин 1997: 298).

Як видно, старослов'янська (церковнослов'янська) мова була тим своєрідним мовним фільтром, що через нього пройшла вся греко-візантійська церковно-релігійна культура (передусім її мовнооформлений аспект) на шляху до мов і культур слов'ян, що прийняли візантійський обряд: білорусів, болгар, росіян, сербів, чорногорців, а серед них і українців. Як ми вже зазначали, модифікована в лінгвальних умовах України старослов'янська – церковнослов'янська мова забезпечувала тут потреби церковної комунікації (принаймні в її писемній площині) аж до кінця ХІХ – початку ХХ ст. (найдовше вона затрималася в богослужінні), поки зазнала реалізації ідея переходу в богослужінні на українську літературну мову, що спричинило переклад українською мовою богослужбових книг. Розширення функціонального потенціалу української мови двома новими можливостями – бути мовою Святого Письма й богослужіння – зумовило появу в її стильовій структурі нової повноцінної одиниці – конфесійного стилю і надало їй статусу богослужбової. Принципово важливо, на нашу думку, розглядати конфесійний стиль сучасної української літературної мови як такий, що його формування та розвиток є зворотнім боком процесу проникнення української мови у сферу функціонування мови церковнослов'янської. Невипадково, отже, визначальні характеристики церковнослов'янської мови як сакральної та богослужбової: архаїчність, урочистість, стандартність (консервативність) тощо – стали релевантними ознаками сучасного українського конфесійного стилю (Дзюбишина-Мельник 1999: 184).

Процес упровадження української мови в церковну сферу, що був одночасно процесом конфесійного стилетворення, полягав насамперед у засвоєнні засобами української мови церковно-релігійної писемної спадщини з обов'язковим урахуванням стилістичних параметрів цієї спадщини (архаїчність, урочистість тощо). При цьому саме церковнослов'янська лексика усвідомлювалася як носій зазначених стилістичних характеристик, що справедливо дало змогу вважати її конфесійно маркованим стильово-стилістичним засобом. Міра насиченості цієї лексикию текстів церковно-ре-

лігійних жанрів стала показником норми спеціального спілкування (насамперед писемного) у сфері церковного обряду (докладніше про це див. далі). Українська церковно-обрядова термінологія, що розвивалася, з одного боку, в надрах конфесійного стилю, а з другого, – церковнослов'янської мови й була їх органічним складником, чутливо реагувала на визначальні процеси й зміни всередині зазначених систем.

Сферою функціонування церковно-обрядової термінології є насамперед: 1) спеціальні тексти: а) богослужбові книги (передусім Службеник та Требник) та б) літургічна література й 2) усне мовлення фахівців галузі.

1.2. Богослужбові книги. Із великого обширу богослужбових книг (книг, що містять опис порядку проведення богослужінь та тексти до них) об'єктом нашого особливого зацікавлення (з огляду на специфіку предмета аналізу) стали лише дві з них – Службеник та Требник. Це керівництво передусім для священнослужителів, яке містить тексти (молитви, піснеспіви тощо) та опис порядку проведення так званих загальних (Службеник) і приватних (Требник) богослужінь⁸. Специфічною ознакою змісту саме цих двох богослужбових книг є те, що богослужбові тексти (молитви, виголоси, піснеспіви), викладені в порядку послідовності їхнього виконання, перервані так званими літургічними рубриками – детальними вказівками щодо того, хто із правлячих священнослужителів, у якому одязі, за допомогою яких богослужбових предметів, яким чином і де повинен здійснювати певну священнодію під час богослужіння. Саме ці літургічні рубрики стали чи не єдиними на початковому етапі спеціальними текстами (контекстами), де функціонувала церковно-обрядова термінологія та одночасно каналом перенесення її на слов'янський (український) мовний ґрунт.

Рубрики Службеника й Требника мали, очевидно, особливий статус. Їхню „іншорідність“ у тканині власне богослужбового тексту усвідомлювали завжди. Так, уже з XIV ст. (новаторським у цьому сенсі був Службеник митрополита Кипріяна) у богослужбових книгах провели формальне розрізнення між так званим уставомъ, чи указомъ, і так званою службою богослужіння, причому під першим розуміли обрядові вказівки, а під другим – тексти молитов, піснеспівів, виголосів та читань (Голубцов 1996: 115).

⁸ Загальними називаються богослужіння, у яких беруть участь усі присутні в храмі особи: Літургія, утрєня, вечірна, часи, молебні тощо. Приватними називаються богослужіння, в яких беруть участь із власної потреби (Таїнство Шлюбу, Хрещення, Священства, обряди різноманітних освячень тощо).

63). Серед причин – праця над виданнями приватних, часто світських осіб, відсутність централізованого контролю над богослужбово-книжковою продукцією, а головне – використання видавцями різних, відмінних між собою, списків літургійних текстів. Крім текстуальних відмінностей, українські Службники містили значну кількість помилок: лексичних, граматичних, орфографічних та ін. Літургійно-обрядова реформа XVII ст., що крім уніфікації та стандартизації церковного обряду, полягала також у виправленні богослужбових книг, була покликана покласти край текстуальному та термінологічному хаосу, що панував у літургійній літературі. Слід зауважити, що головною засадою реформаторів при цьому була орієнтація на грецькі оригінали та найдавніші старослов'янські списки. Літургійно-обрядову реформу в Україні розпочав Київський митрополит П. Могила. У 1629 р. у Києві він видав „Литургіаріонъ, си єсть Службникъ“, а 1649 р. за його редакцією вийшов і „Євхалогіонъ, си єсть Требникъ“. Ідучи назустріч побажанням українського практикуючого духовництва, П. Могила значно розширив, деталізував, а також додав нові літургічні рубрики, що точно визначали порядок проведення богослужбових обрядодій. Унаслідок цього, зазначає О. Горбач, Службник та Требник П. Могили стали значно багатшими на церковно-релігійну термінологію (зокрема в ділянці назв богослужбових предметів, чинодіянь), ніж видання його попередників (дослідник наводить добірку церковно-обрядових термінів із Требника П. Могили (Горбач 1991b: 121–124)). Зауважимо, що Могилине терміновикористання виразно зорієнтоване передусім на грецький церковний термінофонд, літургіст уводить до сфери функціонування нові запозичення (*ампулка, анадохъ, ваи, кѣкѣмы, сундонъ, ставропигіон, товалня* тощо) або ж „реабілітує“ ті грецькі терміни, що первісно були передані як кальки (*аиръ, кампана (камбана), кмотръ, лентіи, метаніє, стамна, хитонъ* та ін.). Крім того, за спостереженням О. Горбача, церковно-богослужбові книги, видані П. Могилою, відображають латинські й польські лексичні вкраплення в церковну термінологію, що зумовлені, з одного боку, богослужбовими нововведеннями митрополита, запозиченими з латинського (римо-католицького) обряду, а з другого, – латинсько-польськими мовними впливами на українську літературну мову XVI–XVII ст. (пор. *артикуль вѣры, катедрa, костель, киноникъ, литанїа, малженство, набоженство, начине, ораціа, офѣра безкровнаа, статїа, сакраментъ* тощо). Службник і Требник митрополита П. Могили були визнані найавторитетнішими зразками такої літератури як для православної, так і для греко-католицької українських конфесій. Протягом XVII і аж до середини XVIII ст. Богослужбові книги за ре-

лігійних жанрів стала показником норми спеціального спілкування (насамперед писемного) у сфері церковного обряду (докладніше про це див. далі). Українська церковно-обрядова термінологія, що розвивалася, з одного боку, в надрах конфесійного стилю, а з другого, – церковнослов'янської мови й була їх органічним складником, чутливо реагувала на визначальні процеси й зміни всередині зазначених систем.

Сферою функціонування церковно-обрядової термінології є насамперед: 1) спеціальні тексти: а) богослужбові книги (передусім Служебник та Требник) та б) літургічна література й 2) усне мовлення фахівців галузі.

1.2. Богослужбові книги. Із великого обширу богослужбових книг (книг, що містять опис порядку проведення богослужінь та тексти до них) об'єктом нашого особливого зацікавлення (з огляду на специфіку предмета аналізу) стали лише дві з них – Служебник та Требник. Це керівництво передусім для священнослужителів, яке містить тексти (молитви, піснеспіви тощо) та опис порядку проведення так званих загальних (Служебник) і приватних (Требник) богослужінь⁸. Специфічною ознакою змісту саме цих двох богослужбових книг є те, що богослужбові тексти (молитви, виголоси, піснеспіви), викладені в порядку послідовності їхнього виконання, перервані так званими літургічними рубриками – детальними вказівками щодо того, хто із правлячих священнослужителів, у якому одязі, за допомогою яких богослужбових предметів, яким чином і де повинен здійснювати певну священнодію під час богослужіння. Саме ці літургічні рубрики стали чи не єдиними на початковому етапі спеціальними текстами (контекстами), де функціонувала церковно-обрядова термінологія та одночасно каналом перенесення її на слов'янський (український) мовний ґрунт.

Рубрики Служебника й Требника мали, очевидно, особливий статус. Їхню „іншорідність“ у тканині власне богослужбового тексту усвідомлювали завжди. Так, уже з XIV ст. (новаторським у цьому сенсі був Служебник митрополита Кипріяна) у богослужбових книгах провели формальне розрізнення між так званим уставомъ, чи указомъ, і так званою службою богослужіння, причому під першим розуміли обрядові вказівки, а під другим – тексти молитов, піснеспівів, виголосів та читань (Голубцов 1996: 115).

⁸ Загальними називаються богослужіння, у яких беруть участь усі присутні в храмі особи: Літургія, утрєня, вечірна, часи, молебні тощо. Приватними називаються богослужіння, в яких беруть участь із власної потреби (Таїнство Шлюбу, Хрещення, Священства, обряди різноманітних освячень тощо).

63). Серед причин – праця над виданнями приватних, часто світських осіб, відсутність централізованого контролю над богослужбово-книжковою продукцією, а головне – використання видавцями різних, відмінних між собою, списків літургійних текстів. Крім текстуальних відмінностей, українські Службники містили значну кількість помилок: лексичних, граматичних, орфографічних та ін. Літургійно-обрядова реформа XVII ст., що крім уніфікації та стандартизації церковного обряду, полягала також у виправленні богослужбових книг, була покликана покласти край текстуальному та термінологічному хаосу, що панував у літургійній літературі. Слід зауважити, що головною засадою реформаторів при цьому була орієнтація на грецькі оригінали та найдавніші старослов'янські списки. Літургійно-обрядову реформу в Україні розпочав Київський митрополит П. Могила. У 1629 р. у Києві він видав „Литургіаріонъ, си єсть Службникъ“, а 1649 р. за його редакцією вийшов і „Євхалогіонъ, си єсть Требникъ“. Ідучи назустріч побажанням українського практикуючого духовництва, П. Могила значно розширив, деталізував, а також додав нові літургічні рубрики, що точно визначали порядок проведення богослужбових обрядодій. Унаслідок цього, зазначає О. Горбач, Службник та Требник П. Могили стали значно багатшими на церковно-релігійну термінологію (зокрема в ділянці назв богослужбових предметів, чинодіянь), ніж видання його попередників (дослідник наводить добірку церковно-обрядових термінів із Требника П. Могили (Горбач 1991b: 121–124)). Зауважимо, що Могилине терміновикористання виразно зорієнтоване передусім на грецький церковний термінофонд, літургіст уводить до сферн функціонування нові запозичення (*ампулка, анадохъ, ваи, кѣкѣмы, сундонъ, ставропигіон, товалня* тощо) або ж „реабілітує“ ті грецькі терміни, що первісно були передані як кальки (*ауръ, кампана (камбана), кмотръ, лентіи, метаніс, стамна, хитонъ* та ін.). Крім того, за спостереженням О. Горбача, церковно-богослужбові книги, видані П. Могилою, відображають латинські й польські лексичні вкраплення в церковну термінологію, що зумовлені, з одного боку, богослужбовими нововведеннями митрополита, запозиченими з латинського (римо-католицького) обряду, а з другого, – латинсько-польськими мовними впливами на українську літературну мову XVI–XVII ст. (пор. *артикуль вѣры, катедрa, костель, киноникъ, литаніа, малженство, набоженство, начине, ораціа, офѣра безкровнаа, статіа, сакраментъ* тощо). Службник і Требник митрополита П. Могили були визнані найавторитетнішими зразками такої літератури як для православної, так і для греко-католицької українських конфесій. Протягом XVII і аж до середини XVIII ст. Богослужбові книги за ре-

лігійних жанрів стала показником норми спеціального спілкування (насамперед писемного) у сфері церковного обряду (докладніше про це див. далі). Українська церковно-обрядова термінологія, що розвивалася, з одного боку, в надрах конфесійного стилю, а з другого, – церковнослов'янської мови й була їх органічним складником, чутливо реагувала на визначальні процеси й зміни всередині зазначених систем.

Сферою функціонування церковно-обрядової термінології є насамперед: 1) спеціальні тексти: а) богослужбові книги (передусім Службник та Требник) та б) літургічна література й 2) усне мовлення фахівців галузі.

1.2. Богослужбові книги. Із великого обшару богослужбових книг (книг, що містять опис порядку проведення богослужінь та тексти до них) об'єктом нашого особливого зацікавлення (з огляду на специфіку предмета аналізу) стали лише дві з них – Службник та Требник. Це керівництво передусім для священнослужителів, яке містить тексти (молитви, піснеспіви тощо) та опис порядку проведення так званих загальних (Службник) і приватних (Требник) богослужінь⁸. Специфічною ознакою змісту саме цих двох богослужбових книг є те, що богослужбові тексти (молитви, виголоси, піснеспіви), викладені в порядку послідовності їхнього виконання, перервані так званими літургічними рубриками – детальними вказівками щодо того, хто із правлячих священнослужителів, у якому одязі, за допомогою яких богослужбових предметів, яким чином і де повинен здійснювати певну священнодію під час богослужіння. Саме ці літургічні рубрики стали чи не єдиними на початковому етапі спеціальними текстами (контекстами), де функціонувала церковно-обрядова термінологія та одночасно каналом перенесення її на слов'янський (український) мовний ґрунт.

Рубрики Службника й Требника мали, очевидно, особливий статус. Їхню „іншорідність“ у тканині власне богослужбового тексту усвідомлювали завжди. Так, уже з XIV ст. (новаторським у цьому сенсі був Службник митрополита Кипріяна) у богослужбових книгах провели формальне розрізнення між так званим уставом⁹, чи указом⁹, і так званою службою богослужіння, причому під першим розуміли обрядові вказівки, а під другим – тексти молитов, піснеспівів, виголосів та читань (Голубцов 1996: 115).

⁸ Загальними називаються богослужіння, у яких беруть участь усі присутні в храмі особи: Літургія, утрєня, вечірєня, часи, молебні тощо. Приватними називаються богослужіння, в яких беруть участь із власної потреби (Таїнство Шлюб, Хрещення, Священства, обряди різноманітних освячень тощо).

63). Серед причин – праця над виданнями приватних, часто світських осіб, відсутність централізованого контролю над богослужбово-книжковою продукцією, а головне – використання видавцями різних, відмінних між собою, списків літургійних текстів. Крім текстуальних відмінностей, українські Службники містили значну кількість помилок: лексичних, граматичних, орфографічних та ін. Літургійно-обрядова реформа XVII ст., що крім уніфікації та стандартизації церковного обряду, полягала також у виправленні богослужбових книг, була покликана покласти край текстуальному та термінологічному хаосу, що панував у літургійній літературі. Слід зауважити, що головною засадою реформаторів при цьому була орієнтація на грецькі оригінали та найдавніші старослов'янські списки. Літургійно-обрядову реформу в Україні розпочав Київський митрополит П. Могила. У 1629 р. у Києві він видав „Литургіаріонъ, си єсть Службникъ“, а 1649 р. за його редакцією вийшов і „Євхалогіонъ, си єсть Требникъ“. Ідучи назустріч побажанням українського практикуючого духовництва, П. Могила значно розширив, деталізував, а також додав нові літургічні рубрики, що точно визначали порядок проведення богослужбових обрядодій. Унаслідок цього, зазначає О. Горбач, Службник та Требник П. Могили стали значно багатшими на церковно-релігійну термінологію (зокрема в ділянці назв богослужбових предметів, чинодіянь), ніж видання його попередників (дослідник наводить добірку церковно-обрядових термінів із Требника П. Могили (Горбач 1991b: 121–124)). Зауважимо, що Могилине терміновикористання виразно зорієнтоване передусім на грецький церковний термінофонд, літургіст уводить до сфери функціонування нові запозичення (*ампулка, анадохъ, ваи, кѣкѣмы, синдонъ, ставропигіон, товалня* тощо) або ж „реабілітує“ ті грецькі терміни, що первісно були передані як кальки (*аиръ, кампана (камбана), кмотръ, лентіи, метаніє, стамна, хитонъ* та ін.). Крім того, за спостереженням О. Горбача, церковно-богослужбові книги, видані П. Могилою, відображають латинські й польські лексичні вкраплення в церковну термінологію, що зумовлені, з одного боку, богослужбовими нововведеннями митрополита, запозиченими з латинського (римо-католицького) обряду, а з другого, – латинсько-польськими мовними впливами на українську літературну мову XVI–XVII ст. (пор. *артикуль вѣры, катедра, костель, киноникъ, литанїа, малженство, набоженство, начине, ораціа, офѣра безкровнаа, статїа, сакраментъ* тощо). Службник і Требник митрополита П. Могили були визнані найавторитетнішими зразками такої літературн як для православної, так і для греко-католицької українських конфесій. Протягом XVII і аж до середини XVIII ст. Богослужбові книги за ре-

лігійних жанрів стала показником норми спеціального спілкування (насамперед писемного) у сфері церковного обряду (докладніше про це див. далі). Українська церковно-обрядова термінологія, що розвивалася, з одного боку, в надрах конфесійного стилю, а з другого, – церковнослов'янської мови й була їх органічним складником, чутливо реагувала на визначальні процеси й зміни всередині зазначених систем.

Сферою функціонування церковно-обрядової термінології є насамперед: 1) спеціальні тексти: а) богослужбові книги (передусім Служебник та Требник) та б) літургічна література й 2) усне мовлення фахівців галузі.

1.2. Богослужбові книги. Із великого обшару богослужбових книг (книг, що містять опис порядку проведення богослужінь та тексти до них) об'єктом нашого особливого зацікавлення (з огляду на специфіку предмета аналізу) стали лише дві з них – Служебник та Требник. Це керівництво передусім для священнослужителів, яке містить тексти (молитви, піснеспіви тощо) та опис порядку проведення так званих загальних (Служебник) і приватних (Требник) богослужінь⁸. Специфічною ознакою змісту саме цих двох богослужбових книг є те, що богослужбові тексти (молитви, виголоси, піснеспіви), викладені в порядку послідовності їхнього виконання, перервані так званими літургічними рубриками – детальними вказівками щодо того, хто із правлячих священнослужителів, у якому одязі, за допомогою яких богослужбових предметів, яким чином і де повинен здійснювати певну священнодію під час богослужіння. Саме ці літургічні рубрики стали чи не єдиними на початковому етапі спеціальними текстами (контекстами), де функціонувала церковно-обрядова термінологія та одночасно каналом перенесення її на слов'янський (український) мовний ґрунт.

Рубрики Служебника й Требника мали, очевидно, особливий статус. Їхню „іншорідність“ у тканині власне богослужбового тексту усвідомлювали завжди. Так, уже з XIV ст. (новаторським у цьому сенсі був Служебник митрополита Кипріяна) у богослужбових книгах провели формальне розрізнення між так званим уставом⁹, чи указом⁹, і так званою службою богослужіння, причому під першим розуміли обрядові вказівки, а під другим – тексти молитов, піснеспівів, виголосів та читань (Голубцов 1996: 115).

⁸ Загальними називаються богослужіння, у яких беруть участь усі присутні в храмі особи: Літургія, утрєня, вечірня, часи, молебні тощо. Приватними називаються богослужіння, в яких беруть участь із власної потреби (Таїнство Шлюбу, Хрещення, Священства, обряди різноманітних освячень тощо).

63). Серед причин – праця над виданнями приватних, часто світських осіб, відсутність централізованого контролю над богослужбово-книжковою продукцією, а головне – використання видавцями різних, відмінних між собою, списків літургійних текстів. Крім текстуальних відмінностей, українські Службники містили значну кількість помилок: лексичних, граматичних, орфографічних та ін. Літургійно-обрядова реформа XVII ст., що крім уніфікації та стандартизації церковного обряду, полягала також у виправленні богослужбових книг, була покликана покласти край текстуальному та термінологічному хаосу, що панував у літургійній літературі. Слід зауважити, що головною засадою реформаторів при цьому була орієнтація на грецькі оригінали та найдавніші старослов'янські списки. Літургійно-обрядову реформу в Україні розпочав Київський митрополит П. Могила. У 1629 р. у Києві він видав „Литургіаріонъ, си єсть Службникъ“, а 1649 р. за його редакцією вийшов і „Євхалогіонъ, си єсть Требникъ“. Ідучи назустріч побажанням українського практикуючого духовництва, П. Могила значно розширив, деталізував, а також додав нові літургічні рубрики, що точно визначали порядок проведення богослужбових обрядодій. Унаслідок цього, зазначає О. Горбач, Службник та Требник П. Могили стали значно багатшими на церковно-релігійну термінологію (зокрема в ділянці назв богослужбових предметів, чинодіянь), ніж видання його попередників (додаток наводить добірку церковно-обрядових термінів із Требника П. Могили (Горбач 1991b: 121–124)). Зауважимо, що Могилине терміновикористання виразно зорієнтоване передусім на грецький церковний термінофонд, літургіст уводить до сфери функціонування нові запозичення (*ампулка, анадохъ, ваїи, кѣкѣмы, синдонъ, ставропігон, товалья* тощо) або ж „реабілітує“ ті грецькі терміни, що первісно були передані як кальки (*аиръ, кампана (камбана), кмотръ, лентіи, метаніс, стамна, хитонъ* та ін.). Крім того, за спостереженням О. Горбача, церковно-богослужбові книги, видані П. Могилою, відображають латинські й польські лексичні вкраплення в церковну термінологію, що зумовлені, з одного боку, богослужбовими нововведеннями митрополита, запозиченими з латинського (римо-католицького) обряду, а з другого, – латинсько-польськими мовними впливами на українську літературну мову XVI–XVII ст. (пор. *артикуль вѣры, катедрa, костель, кионикъ, литанїа, малженство, набоженство, начине, ораціа, офѣра безкровнаа, статїа, сакраментъ* тощо). Службник і Требник митрополита П. Могили були визнані найавторитетнішими зразками такої літератури як для православної, так і для греко-католицької українських конфесій. Протягом XVII і аж до середини XVIII ст. Богослужбові книги за ре-

лігійних жанрів стала показником норми спеціального спілкування (насамперед писемного) у сфері церковного обряду (докладніше про це див. далі). Українська церковно-обрядова термінологія, що розвивалася, з одного боку, в надрах конфесійного стилю, а з другого, – церковнослов'янської мови й була їх органічним складником, чутливо реагувала на визначальні процеси й зміни всередині зазначених систем.

Сферою функціонування церковно-обрядової термінології є насамперед: 1) спеціальні тексти: а) богослужбові книги (передусім Службник та Требник) та б) літургічна література й 2) усне мовлення фахівців галузі.

1.2. Богослужбові книги. Із великого обширу богослужбових книг (книг, що містять опис порядку проведення богослужінь та тексти до них) об'єктом нашого особливого зацікавлення (з огляду на специфіку предмета аналізу) стали лише дві з них – Службник та Требник. Це керівництво передусім для священнослужителів, яке містить тексти (молитви, піснеспіви тощо) та опис порядку проведення так званих загальних (Службник) і приватних (Требник) богослужінь⁸. Специфічною ознакою змісту саме цих двох богослужбових книг є те, що богослужбові тексти (молитви, виголоси, піснеспіви), викладені в порядку послідовності їхнього виконання, перервані так званими літургічними рубриками – детальними вказівками щодо того, хто із правлячих священнослужителів, у якому одязі, за допомогою яких богослужбових предметів, яким чином і де повннен здійснювати певну священнодію під час богослужіння. Саме ці літургічні рубрики стали чи не єдиними на початковому етапі спеціальними текстами (контекстами), де функціонувала церковно-обрядова термінологія та одночасно каналом перенесення її на слов'янський (український) мовний ґрунт.

Рубрики Службника й Требника мали, очевидно, особливий статус. Їхню „іншорідність“ у тканині власне богослужбового тексту усвідомлювали завжди. Так, уже з XIV ст. (новаторським у цьому сенсі був Службник митрополита Кипріяна) у богослужбових книгах провели формальне розрізнення між так званим уставомъ, чи указомъ, і так званою службою богослужіння, причому під першим розуміли обрядові вказівки, а під другим – тексти молитов, піснеспівів, виголосів та читань (Голубцов 1996: 115).

⁸ Загальними називаються богослужіння, у яких беруть участь усі присутні в храмі особи: Літургія, утрєня, вечірня, часн, молебні тощо. Приватними називаються богослужіння, в яких беруть участь із власної потреби (Таїнство Шлюбу, Хрещення, Священства, обряди різноманітних освячень тощо).

Указ (або устав) літургії почали викладати або окремо від служби літургії, або ж уведеним у сам текст богослужіння, але виділеним іншим, відмінним шрифтом чи іншим, відмінним (переважно кіновар'ю) кольором букв (Голубцов 1996: 116). Твердження про іншорідність літургічних рубрик у суцільній тканині богослужбових текстів є справедливим, однак, лише щодо їхнього змісту. У стилістичному плані рубрики становили однорідну, невід'ємну частину богослужбових книг. Вони, як і тексти богослужінь, мали урочисто-піднесений характер викладу, а отже, містили стилістично марковану, книжну, „високу“ лексику, органічною складовою якої була й церковно-обрядова термінологія. Особливо переконливо, до речі, свідчить про це рубрика із сучасного українськомовного Службника, пор.:

Ісрей, маючи намір совершати божественну тайнодію, повинен насамперед бути примирений з усіма і не мати нічого ні на кого, і серце берегти від лукавих думок, здержуватися і постити від вечора аж до часу священнодійства (Службник 1996: 9).

Безперечно, ЦОТ функціонувала й у текстах інших жанрів, якщо їхній зміст стосувався Церкви, обряду або ж монастирів та чернечого побуту, однак лише тексти Службників і Требників (зокрема, літургічні рубрики в них) можна вважати спеціальною (навіть вузькоспеціальною) літературою, а отже, – спеціальною сферою функціонування церковних термінів.

Якою ж була ситуація зі Службниками й Требниками на території давньої України? Теоретично, їх існування тут у період X–XIV ст. доведене і беззаперечне (Сапунов 1995), оскільки проведення богослужіння без цих основних богослужбових книг було просто неможливим. Однак із давніх українських Требників зазначеного періоду не зберігся ні один. А зі Службників цього часу до нас дійшли тільки дві новгородські богослужбові книги XII ст.: Службники Антонія Римлянина († 1147) та Варлаама Хутинського († 1192) (Ковалів 1960: 23), другий із яких уважають, між іншим, найдавнішим українським Службником.

Відсутність українських вузькоспеціальних богослужбових пам'яток (Службника та Требника) раннього періоду примусила нас звернутися до текстів, що опосередковано використовували церковні терміни (перекладні та оригінальні пам'ятки, які містять описи церковної практики та чернечого побуту, повчання, священно-богослужбові книги (передусім Євангеліє), інші церковно-богослужбові книги (Устави)). З другого боку, це відкрило можливість простежити особливості ЦОТ в іншій сфері функціонування –

неспеціальній – та з'ясувати ступінь проникнення відповідної термінології в загальноживану літературну мову.

Відомо, що церковно-обрядова практика, особливо ранніх етапів християнізації давньої України-Русі, являла собою доволі ізольовану сферу людської діяльності. Високий ступінь такої ізольованості був зумовлений, по-перше, мовною відрубністю Церкви, комунікативні потреби якої забезпечувала чужа, привнесена сакральна церковнослов'янська мова, а по-друге, різко вираженою субординацією між мирським, світським та церковним, духовним, релігійним різновидом суспільної активності. Це спричинювало замкнутість професійного слововикористання, внаслідок чого формувалася професійна лексика, відчутно відмежована від словникового складу інших сфер мови (Филин 1984: 69). Так, Ф. Філін, що зробив спробу з'ясувати ступінь відображення в давній писемності понять християнської релігії, для чого проаналізував певні світські пам'ятки XI–XIV ст., спостеріг, що зазначені джерела є дуже бідними на християнську термінологію:

Все обычно посещали церковные службы, исполняли нужные тогда обряды, что-то активно усваивали из религиозной терминологии, но основная ее масса, переполненная грецизмами и церковнославянизмами, оставалась в распоряжении только грамотного духовенства и высокообразованных начетчиков, не выходяла за пределы церковной письменности (и, соответственно устной речи названной прослойки населения), т. е. оставалась в пределах церковнославянского языка древнерусского извода (Филин 1984: 69).

Таким чином, церковно-обрядова термінологія, функціонування якої обмежувалося рамками не лише спеціальної сфери вживання (писемного та усного), а й рамками іншої, церковної (церковнослов'янської) мови, мало проникала в загальноживану лексику та в давню українську літературну мову. Вона (спеціальна термінологія) „представляла собою священний жаргон, но этот жаргон являлся неотъемлимой частью церковнославянского языка [...]“ (Филин 1984: 70).

Значного розповсюдження по території середньовічної України богослужбові книги (а серед них Службники й Требники) почали зазнавати лише з появою друкарства (XV–XVI ст.). В Україні друкування богослужбових книг досягло свого апогею всередині XVII–XVIII ст.; найпотужнішими видавничими центрами стали міста Київ, Львів, Супрасль, Унів, Почаїв, Чернігів та ін. Як зазначає український історик-літургіст М. Соловій, у перших українських друкованих Службниках і Требниках не було ні текстуальної, ні термінологічної однорідності (Соловій 1999:

63). Серед причин – праця над виданнями приватних, часто світських осіб, відсутність централізованого контролю над богослужбово-книжковою продукцією, а головне – використання видавцями різних, відмінних між собою, списків літургійних текстів. Крім текстуальних відмінностей, українські Службники містили значну кількість помилок: лексичних, граматичних, орфографічних та ін. Літургійно-обрядова реформа XVII ст., що крім уніфікації та стандартизації церковного обряду, полягала також у виправленні богослужбових книг, була покликана покласти край текстуальному та термінологічному хаосу, що панував у літургійній літературі. Слід зауважити, що головною засадою реформаторів при цьому була орієнтація на грецькі оригінали та найдавніші старослов'янські списки. Літургійно-обрядову реформу в Україні розпочав Київський митрополит П. Могила. У 1629 р. у Києві він видав „Литургіаріонъ, си єсть Службеникъ“, а 1649 р. за його редакцією вийшов і „Євхалогіонъ, си єсть Требникъ“. Ідучи назустріч побажанням українського практикуючого духовництва, П. Могила значно розширив, деталізував, а також додав нові літургічні рубрики, що точно визначали порядок проведення богослужбових обрядодій. Унаслідок цього, зазначає О. Горбач, Службеник та Требник П. Могили стали значно багатшими на церковно-релігійну термінологію (зокрема в ділянці назв богослужбових предметів, чинодіянь), ніж видання його попередників (дослідник наводить добірку церковно-обрядових термінів із Требника П. Могили (Горбач 1991b: 121–124)). Зауважимо, що Могилине терміновикористання виразно зорієнтоване передусім на грецький церковний термінофонд, літургіст уводить до сфери функціонування нові запозичення (*ампулка, анадохъ, ваи, кукъмы, синдонъ, ставропигіон, товалня* тощо) або ж „реабілітує“ ті грецькі терміни, що первісно були передані як кальки (*аиръ, кампана (камбана), кмотръ, лентіи, метаніє, стамна, хитонъ* та ін.). Крім того, за спостереженням О. Горбача, церковно-богослужбові книги, видані П. Могилою, відображають латинські й польські лексичні вкраплення в церковну термінологію, що зумовлені, з одного боку, богослужбовими нововведеннями митрополита, запозиченими з латинського (римо-католицького) обряду, а з другого, – латинсько-польськими мовними впливами на українську літературну мову XVI–XVII ст. (пор. *артикуль вѣры, катедрa, костель, киноникъ, литанїа, малженство, набоженство, начине, ораціа, офѣра безкровнаа, статїа, сакраментъ* тощо). Службеник і Требник митрополита П. Могили були визнані найавторитетнішими зразками такої літератури як для православної, так і для греко-католицької українських конфесій. Протягом XVII і аж до середини XVIII ст. Богослужбові книги за ре-

дакцією П. Могили зазнали численних перевидань, часто без жодних змін (Соловій 1999: 65).

У 1686 р. Українська Церква втратила свою незалежність. Потрапивши під зверхництво Московського Патріархату, вона була змушена також прийняти й московсько-російську редакцію богослужбових книг⁹. В українському богослужінні почала функціонувати церковнослов'янська мова в російській орфоєпії. На богослужбові книги, видані за редакцією П. Могили, продовжували орієнтуватися греко-католицькі церкви Галичини, Волині й Правобережної України (Соловій 1999: 67). Українська Греко-католицька Церква, частково зберігаючи обрядовість Київської Митрополії, у XVIII ст., однак, потрапила під сильні впливи римо-католицького обряду. Якщо перші греко-католицькі видання Службника й Трєбника мало чим відрізнялися від православних видань того ж часу, а протягом першої половини XVII ст. виявляли й пряму залежність від них, то починаючи з другої пол. XVII ст., а головню у XVIII ст. відбулася переорієнтація цих видань на латинські, римо-католицькі зразки. „Латинізація“ православного обряду Української Греко-Католицької Церкви протягом XVII–XX ст. зумовила появу в УЦОТ термінів латинського походження, багато з яких збережено й досі: *антипендій, далматика, канделябр, колоратка, монстрація, палій, параменти, реверенда, розарій, табернакль, циборіум* тощо.

Що могла означати для самої церковно-обрядової термінології сфера спеціального писемного функціонування, визначальними ознаками якої, з одного боку, були незмінність, відтворюваність, малодоступність для широкого кола мовців, а з другого, – специфічні стилістичні параметри (високий, урочисто-піднесений, архаїчний, книжний характер викладу)?

Привнесення й формування ЦОТ у зазначеного типу контекстах зумовило насамперед те, що її розвиток від самого початку ніколи не мав характеру стихійності, а навпаки – відбувався в умовах, зорієнтованих на нормативність, упорядкованість, консервативність. Саме цим можна пояснити незмінність лексичного складу церковної термінології, принаймні в її ядрі, та доволі слабку амплітуду семантичних зрушень і перетворень у цій термінологічній системі, що й демонструє її лінгвістичний аналіз.

1.3. Літургїчна література. Крім богослужбової практики (й відповідно богослужбових текстів), іншою важливою спеціальною сферою функціону-

⁹ Йдеться передусім про виправлення церковнослов'янської мови українських богослужбових книг відповідно до її російської редакції.

вання ЦОТ є літургіка та літургічна література. Як відомо, літургіка – це наука про богослужіння, завданням якої є опис та інтерпретація його компонентів (предметів, книг, піснеспівів, священнодій, обрядів, свят, постів тощо), історія їх виникнення та еволюції. Характер викладу та обсяг наукової інформації стали критеріями поділу літургічної літератури на наукову, навчальну й науково-популярну.

Початки систематичного наукового підходу до літургічних тлумачень датують щойно XVII ст. і пов'язують із дією згадуваної вже літургійно-обрядової реформн. Перше пояснення Служби Божої цього періоду, що вийшло як передмова до Службника П. Могили 1629 р., належало Т. Земці. Т. Земка, щоправда, не вдавався до детального опису та інтерпретації храмових обрядунків, літургійних священнодійнь та молитов, його передмова мала радше панегіричний характер, звеличувала красу та духовну велич Служби Божої. Другою помітною літургічною працею стало пояснення Літургії Т. Сафоновича, що вийшло 1667 р. у Києві українською мовою, а в 1668 р. в Москві у церковнослов'янському перекладі (Соловій 1999: 124). У XVIII ст. в Україні з'явився друком лише один літургічний твір – анонімне „Поученіє о обрядахъ христіанскихъ [...]“ (Почаїв, 1768 р., перевиданий 1779 р.) – перша українська греко-католицька літургіка.

Із початком XIX ст. настає новий період у розвитку літургіки як науки. Крім власне наукової, спеціальної літургіки, зароджуються навчальний та науково-популярний її різновиди. З огляду літургічної літератури, здійсненого М. Соловєєм, видно, однак, що протягом XIX ст. в Україні, поділеній між сферами впливу інших держав (Росії, Австрії, Угорщини), українською мовою не вийшло жодної літургічної праці (Соловій 1999). У підросійській Україні видавали літургіки російських авторів відповідно російською та церковнослов'янською мовами (Соловій 1999: 132–134). У Галичині та на Закарпатті літургічна література відображала мовну строкатість, властиву цим регіонам у зазначений період; тут виходили літургічні твори польською (Ф. Ціхановський), російською (Й. Базилевич, М. Попель), церковнослов'янською (М. Малиновський, О. Духнович) мовами (Соловій 1999: 134–138).

На початку XX ст. українська літургіка була репрезентована працями переважно учених Закарпаття й Галичини. Літургічна література виходила тут угорською (О. Микита, П. Бігун, М. Руснак), латинською (С. Сабов, Ю. Мікулаш), російською (Т. Мишковський) мовами. Однак у цей період у Львові з'явилася українськомовна греко-католицька літургіка А. Левинського – „Наука о Службі Божій“ (1906). Появу цієї навчальної літургіки

справедливо можна вважати початком упровадження української мови у сферу спеціальної церковно-обрядової (писемної) комунікації, що майже на 10 років випередила вихід перших українськомовних богослужбових книг. У 20–30-ті роки стали відомими літургичні праці українською мовою Лужницький 1922, Лотоцький 1931, Анищенко 1929. Протягом 30–90-х років літургичну літературу українською мовою в Україні не видавали зовсім. У цей період українськомовні літургії з'являлися поза її межами, в діаспорі: Італії, Німеччині, США, Канаді. Це відомі літургичні студії Герус 1956, Головацький 1998, Калинович 1950, Катрій 1982, 1999, Любачівський 1990, Огієнко 1962, Соловій 1959, 1999, Татомир 1968, Федорів 1999 та ін., деякі з яких у 90-ті роки були репринтно перевидані в Українській державі.

Літургіка (літургична література) як сфера функціонування ЦОТ суттєво відрізняється від такої галузі її використання, як богослужбові тексти, хоча значною мірою й базується на останній. Із цього приводу учений-літургіст О. Голубцов зазначав: „Толкование богослужения предполагает обрядъ уже прочнымъ и сложившимся, толкование опирается на обрядъ не только какъ на литургическій актъ, извѣстнымъ образомъ совершающійся, но объясняетъ его какъ уже записанный [...] Это обстоятельство само собой обращаетъ наше внимание на самый важный родъ литургического матеріала [...] богослужебныя книги“ (Голубцов 1996: 8; виділення Н. П.). Тому з появою літургії й літургичних творів, ЦОТ, що досі функціонувала лише в богослужбовій літературі, опинилася в нових для себе умовах, специфіка яких значною мірою зумовила її подальший розвиток.

Із виникненням науки про богослужіння та початком функціонування в ній церковно-обрядових термінів почався науковий період у розвиткові цієї термінології¹⁰. Оскільки завданням літургії є описати та пояс-

¹⁰ У зв'язку з цим дозволимо собі висловити зауваження рекомендаційного характеру. На позначення такого феномена, як термінологія церковного обряду, у науковій мовознавчій літературі функціонують сьогодні два метатерміни: *літургійна термінологія* (від *літургія* 'богослужіння') та його дублет *богослужбова термінологія*. Як видно, у мотиваційному плані зазначені лінгвістичні терміни орієнтовані на об'єкт термінологічного відображення – богослужіння, літургію (термін *церковно-обрядова термінологія*, запропонований нами як мотиваційно співвіднесений із поняттям *церковний обряд*, що охоплює ширше коло відповідних явищ, ніж поняття *літургія*, богослужіння. Так, наприклад, кожне богослужіння (літургія) є церковним обрядом, але не кожен церковний обряд є богослужінням (літургією) (пор., чин освячення лози, чин освячення нового будинку, автомобіля тощо)). – Однак функціонування зазначених термінів у літургії робить її приналежністю цієї галузі наукової комунікації. Із цього погляду, адекватним, на нашу думку, буде термін *літургична термінологія* (від *літургіка* 'наука про богослужін-

нити спеціальні поняття та реалії церковного обряду, саме тут відбулося перше й ґрунтовне впорядкування ЦОТ передусім на предметно-пояснювальному рівні.

Літургіка висвітлювала всі без винятку факти церковного обряду, саме тому літургічна література стала сферою максимальної фіксації церковно-обрядових термінів, тоді як богослужбові книги (текстуально відтворювані, залежні від певного зразка) традиційно містять лише частину ЦОТ, що її вживання зумовлюють схематично описані найважливіші богослужбові мікроситуації. Літургічні тексти (як наукові, так і навчальні, науково-популярні) принципово відрізняються від богослужбових своїм стильово-стилістичним характером. ЦОТ, отже, перемістилася зі стилістично маркованого (урочисто-високого) контексту богослужбових книг у сферу стилістично нейтральну, мало того, у сферу із протилежним стилістичним характером – розмовну (пор., науково-популярні літургіки).

Усна форма професійного спілкування артіоґі передбачає перебіг у ній таких закономірних лексичних процесів, що певним чином модифікують офіційну систему спеціальних лексем. Насамперед маємо на увазі розвиток периферійних шарів спеціальної лексики – так званої ненормативної термінології: професіоналізмів, професійних жаргонізмів. Тісно пов'язана з усним спонтанним професійним мовленням, літургічна література стала ареною зіткнення нормативної та ненормативної ЦОТ, місцем їхньої взаємодії та конкуренції, що знову ж таки протиставляло її консервативним, зорієнтованим на нормативний зразок богослужбовим текстам, де, зрозуміло, така взаємодія була просто неможливою. –

Кінець XIX – початок XX ст. став своєрідним зламом у розвитку в Україні церковно-релігійної комунікативної сфери: саме цей період позначений процесом проникнення сюди української мови, конкурентним співфункціонуванням, а згодом і витісненням нею традиційної тут церковно-слов'янської мови. Цей процес не був ані однорідним, ані одномоментним, ані, доречно зауважити, безболісним; його активність була здиференційована на таких рівнях: а) жанри церковно-релігійної літератури; б) конфесійні відгалуження Української Церкви; в) регіональні складові східних українських конфесій. Уведення української мови в церковну практику викликало, зрозуміло, необхідність перекладів богослужбових книг із мови

ня'), який до того ж займатиме відповідне місце у ряді аналогічно вмотивованих метамовних термінів: *лінгвістична термінологія* (від *лінгвістика* „наука про мову“, а не, напр., *лінгвальна термінологія* від *lingua* „мова“), *математична термінологія*, *геологічна*, *фізична*, *літературознавча термінологія* тощо.

церковнослов'янської. Першою видання богослужбових книг українською мовою розгорнула в 20-ті роки ХХ ст. на Наддніпрянській Україні УАПЦ. Взагалі за період свого існування в Україні (1919–1927) УАПЦ видала майже весь комплект літургійної літератури (Євангеліє, Псалтир, Апостол, Часослов, Требник, Октоїх, Мінею, Тріодь, Молитовник, а також окремі служби на деякі свята й пости). У 30-ті роки ХХ ст. центром праці над перекладами необхідних для проведення богослужінь книг стали українські землі, що після першої світової війни відійшли до складу Польщі (Волинь, Холмщина), де Синодом Української Православної Церкви в Польщі було дозволене вживання української мови в церковному обряді. Крім окремих перекладачів, перекладами богослужбової літератури займалася створена з цією метою при Українському науковому інституті у Варшаві перекладацька комісія. У результаті з'явилися переклади Псалтиря та всіх трьох Божественних Літургій: св. Івана Золотоустого, Василя Великого та Напередосвячених Дарів Григорія Двоєслова (Німчук 1993: 28). Після Другої світової війни на території підрадянської України українські конфесії припинили своє існування. Створений тут Український екзархат Російської Православної Церкви українською мовою не послугувався. З цього періоду діяльність УАПЦ та УПЦ, як і УГКЦ відбувалася за межами України, в діаспорі. Діяльність УАПЦ та УПЦ у галузі спеціальної літератури в цей період визначало насамперед редагування та перевидання перекладів, створених у 20–30-ті роках. Нова мета, що постала перед перекладачами, – уніфікація, досягнення однотипності текстів українського церковного обряду.

Українська Греко-Католицька Церква тривалий час зберігала особливість щодо зазначеного церковного руху. Українська мова богослужіння була запроваджена в УГКЦ шойно після II Ватиканського собору (1963), який започаткував уживання в католицьких Церквах народних мов. Усередині самої УГКЦ склалися дві перекладацькі школи: з одного боку, коло верховного архієпископа Йосипа Сліпого, з другого, – видавництво чернечого згромадження Отців Василян (Ісиченко 1998: 23). Протягом 60–80-х років греко-католики видали численні молитовники (найвідоміші з них „Господи, до Тебе підношу душу мою“ (Рим, 1966) та „Прийдіте поклоніться“ (Рим, 1991)), апракосне Євангеліє, тексти Літургій (Німчук 1993: 22).

Кінець 80-х, а особливо початок 90-х років ХХ ст., що приніс Україні державну незалежність, був періодом відновлення діяльності українських Церков: УАПЦ, УПЦ, УГКЦ. Знову стала актуальною потреба в забезпеченні українських конфесій богослужбовою літературою, яку задовольняли двома заходами: 1) повернення, перевидання літургійних текстів, перекла-

дених в Україні у 20-ті роки та протягом 30–80-х років, – у діаспорі; 2) створення нових, сучасних перекладів, часто в рамках певної традиції попередніх епох, а часто у свідомому відштовхуванні від них (Дзюбишина-Мельник 1999).

Важливою новацією стало подолання в ділянці богослужбової літератури характерної тут раніше конфесійної ізольованості, взаємна орієнтація на переклади інших конфесій із метою вироблення однотипних текстів богослужінь. Проникнення української мови у сферу спеціального функціонування ЦОТ викликало насамперед закономірний процес засвоєння українською мовою церковно-обрядової терміносистеми на всіх мовних рівнях: фонетичному, словотвірному, лексичному, стилістичному. Церковно-обрядові терміни протягом XI–XIX ст. потрапляли, зрозуміло, в українську літературну мову, де зазнавали мовної адаптації та подальшого лексико-семантичного розвитку. Однак у цьому разі відбувалося функціонування церковно-обрядового терміна поза межами термінологічної системи (в системі загальноновживаної лексики), де його розвиток (за статусом, до речі, посттермінологічний) визначала така семантична зміна, як детермінологізація. Крім того, міграція церковно-обрядових термінів зі спеціальної сфери використання в неспеціальну мала спонтанний, несистематичний характер. Процес засвоєння українською мовою ЦОТ, керований значною мірою зусиллями термінокористувачів (перекладачів та нормалізаторів), виявляв залежність від їхніх стильово-стилістичних настанов. Тут, як і загалом у конфесійному стилетворенні, співдіяли чи конкурували дві тенденції: 1) максимальної адаптації церковно-обрядових термінів у системі сучасної української літературної мови (так звана українізація ЦОТ, що мала на меті її осучаснення); 2) тенденція до збереження традиційних термінологічних форм – церковнослов'янізація, а отже, архаїзація ЦОТ.

Перша тенденція діяла в загальному річизі мовно-пуристичного руху, спрямованого на мову Церкви і, як видно, мала відтрадиціоналістський характер. Прихильниками новітніх перетворень традиційної ЦОТ стали насамперед діячі УАПЦ та УПЦ в діаспорі (пор. літургіку О. Лотоцького, „Церковний словничок“ І. Огієнка тощо). Автори греко-католицьких літургій демонстрували меншу послідовність у дотримуванні певних нормативних принципів, стоячи на позиціях або радикальних традиціоналістів-архаїзаторів (літургії М.-І. Любачівського, М. Соловєя, переклади богослужінь, видані за благословенням митрополита Й. Сліпого), або ж шукаючи компромісу між протилежними тенденціями (літургії С. Геруса, Ф. Татомира, Ю. Федорова, Ю. Катрія тощо). У результаті співдії традиціоналіст-

ської та відтрадиціоналістської нормативно-термінологічних тенденцій, у сучасній УЦОТ розвинулася значна варіантність форм (докладніше про це йтиметься далі), пор.: а) фонетичні варіанти: *благословіння* – *благословення*, *вечірня* – *вечерня*, *всенічна* – *всеноцна* – *всеношна*, *вівтір* – *олтар*, *дарохранильниця* – *дарохоронильниця*, *лжиця* – *ложиця*, *Місяцеслов* – *Місяцеслів*, *оголашений* – *оголошений*, *покров* – *покрив* – *покрів*, *притвор* – *притвір*, *Страшний тиждень* – *Страстний тиждень*, *срачиця* – *сорочиця*, *Тріодь Постна* – *Тріодь Посна* – *Тріодь Пісна*, *Хрещення* – *Крещеніє* тощо; б) словотвірні варіанти: *величання* – *величаніє*, *виголос* – *виголошення* – *возглас*, *відпуст* – *одпуст*, *Водохрещення* – *Водохрестя* – *Водохреща*, *губка істиральна* – *губка витиральна*, *горне місце* – *горнєє місце* – *горішне місце*, *духівництво* – *духовенство*, *епіклеза* – *епіклезис*, *зображальні* – *іобразиельні*, *Молитвеник* – *Молитовник*, *морське* – *морскоє*, *нараквиця* – *нарукавниця* – *нарукавник*, *повечір'я* – *павечерниця* – *повечерниця* – *повечеріє*, *північниця* – *полуночниця*, *піднебесноє* – *піднебесне*, *сідальний* – *сідален*, *стручець* – *стручок* та ін.; в) лексичні варіанти: *антимінс подвижний* – *антимінс рухомий*, *всеношне бденіє* – *всеношне пильнування* – *нічне чування*, *струї* – *істочники* – *гаммати* – *джерела*, *звідиця* – *зірка*, *копіє* – *спис*, *Мінея Обща* – *Мінея Загальна*, *Мінея Празнична* – *Мінея Святкова*, *місце горне* – *місце вишне* – *місце високе*, *облачення* – *ризи* – *одяг* – *шати*, *обрус* – *покривало*, *плат* – *хустка*, *поруч* – *нарукавник*, *рипіда* – *опахало*, *трапеза предлошення* – *стіл предлошення*, *утреня* – *ранкова* – *рання* – *ранішня*, *утреня повседневна* – *утреня повсякденна* – *утреня щоденна*, *часи* – *години* та ін. Для УЦОТ стала характерною й орфографічна варіантність, яка відбиває дві правописні традиції, що співдіють нині в українськомовному просторі (так званий харківський правопис (його „діаспорна“ видозміна) та чинний правопис), і стосується, як правило, передачі іншомовних запозичень (насамперед грецизмів та латинізмів) засобами української мови: а) передача *l* в словах іншомовного походження: *балдахін* – *бальдахин*, *вічна лампа* – *вічна лямпа*, *далматика* – *дальматика*, *енколпійон* – *енкольпійон*, *Ірмоліогіон* – *Ірмольогіон*, *катафальк* – *катафалк*, б) передача грецької „тєтн“: *акафіст* – *акатист*, *Анфологіон* – *Антольогіон*, *кафедра* – *катедра*, *кафізма* – *катизма*, *нарфікс* – *нартекс*, *фіміям* – *тиміям*; в) правила вживання *и* та *і* в словах іншомовного походження: *алилуя* – *алілуя*, *Архієратикон* – *Архиратикон*, *єпїтрахіль* – *єпітрахіль*, *ілітон* – *ілітон*, *камілавка* – *камілавка*, *киворій* – *ківорій*, *кіот* – *киот*, *митра* – *мітра*, *потир* – *потір*, *фіміям* – *фіміям* тощо.

Отже, специфікою спеціальної сфери функціонування ЦОТ тривалий час було те, що її писемний та усний аспекти перебували в різних мовних площинах (писемну ділянку забезпечувала сакральна-культува церковно-слов'янська мова, усну – народна, українська мова), що було суттєвою перешкодою для їхнього перехреснування, активного контактування та взаємопроникнення (йдеться передусім про вплив у напрямі усна ділянка → писемна ділянка). Суттєвим гальмівним фактором виступала також стилістична неоднорідність писемної та усної площин функціонування ЦОТ: книжний, „високий“ характер першої, та розмовний – другої. Ці ж причини унеможлилювали вплив загальнолітературної мови на спеціальне церковно-релігійне писемне спілкування та проникнення в ЦОТ елементів загальноновживаної лексики. Отже, упровадження української мови в церковно-комунікативну сферу мало для ЦОТ таке кардинальне значення: воно перевело писемний та усний аспекти спеціальної сфери функціонування церковно-обрядових термінів в одну мовну площину, що дозволило й зумовило їхню взаємодію. Таким чином, відкрився новий канал лексичного поповнення церковно-обрядової терміносистеми: писемна сфера ← усна сфера, що, у свою чергу, зумовлювало вплив: ЦОТ ← загальноновживана лексика.

Описані вище процеси спричинили взаємодію нормативної та ненормативної церковно-термінологічної лексики. Унаслідок такої взаємодії всередині УЦОТ утворилися нові варіантні лексичні ряди, компоненти яких опинилися у зв'язку корелятивного протиставлення за ознакою нормативності, функціональної активності та за стилістичними характеристиками. Важливо відзначити, що ненормативна професійна церковна лексика не була однорідною: специфіку кожного ненормативного елемента визначала а) наявність/відсутність нормативного еквівалента; б) ступінь віддаленості (нормативної, стилістичної) від нормативного еквівалента. Таким чином, тут виокремлювалися розряди професіоналізмів, терміноідів та професійних жаргонізмів. Ознакою професіоналізмів є наявність нормативного термінологічного корелята, з яким він утворює стилістичний варіантний ряд, стилістична маркованість (розмовний характер): *ампулка* – *карафка*¹¹, *чашечка*; *антидор* – *дарник*, *дора*; *Апостольський піст* – *Петрів піст*, *печатка* – *дорник*, *знаменник*; *кивот* – *божник* (*божниця*), *ладанниця* – *лodka*; *оклад* – *риза*, *шати*; *орлець* – *підніжок*; *примикирій* – *поставник*, *сосуд*

¹¹ Для увиразнення характерних ознак усіх розрядів ненормативних церковно-обрядових термінів тут і далі наводитимемо їх у супроводі нормативного відповідника; ненормативні термінолексеми підкреслено.

для освячення хліба, тишениці, вина та елею – всенічник, литійник; плат для обтирання вуст – євхаристійна хустка; стручок (стручець) – мирувальник (мирник), помазок; церковна скринька – титарня; Сиропусний тиждень – Пуцання, страсна утренья – страсті, трон – крісло, утренья з поклонами – поклони, хрестильна сорочка – крижмо тощо. Церковні терміноїди – це за своєю природою професіоналізми, що через відсутність нормативного термінологічного еквівалента зайняли порожню „сміслову нішу“, пор.: ванна ‘чаша для освячення води’, зерно (зернятко) ‘намистинка вервиці, чоток’, печатка, знаменник ‘інструмент, яким роблять печать на профсфорах’, суконка ‘євхаристійна хустка’, ставець ‘великий виносний свічник’, шаль ‘елемент богослужбового одягу єпископа’ та ін. Найбільш віддаленими від нормативного терміна виявилися професійні жаргонізми (ще більше відхилення від узуса (часто – діалектизми), підвищена образність, експресивність, стилістична зниженість): ампулка – дзбаночок; аналой – столік; дарохранильниця – пушка; дароносиця – бурса; дзвінок – сигнатурка; зерно – метелик; мирувальник – щіточка, зілочка, патичок; орлець – килимчик, диванчик; панікадило – павук; кукіль – намітка; наперть – присінок; проповідь – казання – наука; Різдво Пресвятої Богородиці – Друга Пречиста; Різдвяний піст (Пилипів піст) – Пилипівка; хрестильна сорочка – ризка; хрещений батько – нанашко; церковна скринька – панітар тощо.

Наведені термінологічні ряди є одночасно лексичними та стилістичними варіантними рядами, компоненти яких протиставлені як стилістично нейтральний та стилістично маркований (розмовний) терміни. Стилiстично протиставлені лексичні одиниці рідко співіснують в одній ділянці сфери функціонування ЦОТ. Із цього погляду сферу функціонування УЦОТ можна поділити на такі ділянки:

- | | |
|---|-----------------------------------|
| 1. богослужбові книги | |
| 2. наукова літургіка | писемна сфера функціонування УЦОТ |
| 3. навчальна та науково-популярна літургіка | |
| 4. усне мовлення фахівців | усна сфера функціонування УЦОТ |

Таким чином, сфера спеціального функціонування УЦОТ зазнала диференціації за ознакою норми спеціального терміновикористання: співіснування нормативних та ненормативних церковно-термінологічних ва-

ріантів, властиве 3 та 4 ділянкам функціональної сфери УЦОТ, є абсолютно невластивим 1 та 2 її ділянкам.

2.1. Лексико-семантичні ознаки УЦОТ у світлі їхнього становлення. Прийнято вважати, що предметом історико-термінологічного дослідження є процес виникнення й розвитку системи термінів із послідовним синхронним вивченням її минулого й теперішнього (Мечковская 1975: 200). Відштовхуючись від розуміння процесу розвитку лексики як безперервного ланцюга змін її станів, слідом за певними мовознавцями визнаємо, що його визначають три взаємозумовлюючих фактори: причина (змін) – форма (змін) – результат (змін) (Бородина – Гак 1979: 73). У свою чергу, зміною стану певної лексичної системи, за традицією, вважаємо кількісну та якісну модифікації її попереднього стану, із яких перша полягає в поповненні чи редукції цієї лексичної сукупності, друга – в семантичному, стилістичному, функціональному перетворенні її компонентів (Сорокалетов 1970: 6).

Базуючи аналіз розвитку УЦОТ на наведеній схемі процесу та приймаючи за результат сучасний стан УЦОТ, отримуємо можливість не тільки всебічно його схарактеризувати, а й простежити механізми саме такого його формування, тобто здійснити дві важливі процедури історико-лексикологічного дослідження: констатацію мовного факту (форма, результат) та його інтерпретацію (причина), причому у максимально стислому викладі. Зазначимо, що через великий обсяг матеріалу ми обмежили свої спостереження лише однією з груп УЦОТ, а саме – предметною термінолексикою церковного обряду, вважаючи, проте, за цілком можливе поширити більшість із наших висновків на всю ЦОТ¹².

У процесі свого розвитку УЦОТ зазнавала поповнення, редукції та варіювання як у плані змісту (семантична варіантність), так і в плані вираження (лексична, а також фонетична, словотвірна, граматична варіантності). Крім того, УЦОТ зазнавала варіювання й на стилістичному рівні. Важливо відзначити, що стилістичний компонент внутрішнього змісту церковно-обрядових термінів регулював інші види їхнього варіювання, а саме лексичне, фонетичне, словотвірне. Початок формування УЦОТ можна датувати досить точно: це кінець X–XI ст. – період прийняття християнства

¹² Номенклатуру богослужбових книг зараховуємо до тематичної терміногрупи назв богослужбових предметів через її смислову співвіднесеність із термінами цієї групи (*богослужбова книга, священно-богослужбова книга, церковно-богослужбова книга* тощо), що реалізує зв'язок номенів із позначуванням денотатом.

давньою Україною. Процес християнізації України-Руси, якщо його розглядати в мовному аспекті, полягав у розповсюдженні священних і богослужбових книг церковнослов'янською мовою – сакральньо-культовою мовою слов'янських народів, що прийняли християнство в його східному, греко-візантійському обрядовому оформленні через болгарське посередництво. Такі обставини спричинили появу на українському мовному ґрунті термінології східнохристиянського (греко-візантійського) церковного обряду.

Як ми вже зазначали, східнохристиянська (греко-візантійська) церковно-обрядова термінологія зародилася разом із церковним обрядом у греко-візантійській культурі й була первісно засвоєна слов'янами в процесі перекладу грецьких священно- та церковно-богослужбових книг старослов'янською мовою (сакральньо-культовою мовою православного слов'янства). Таким чином, актом творення слов'янської церковно-обрядової термінології був акт перекладу грецьких церковно-обрядових термінів, що значною мірою зумовило специфіку ЦОТ.

Церковно-обрядове термінотворення в процесі перекладу було безпосередньо пов'язане з перекладацькою технікою давніх слов'янських перекладачів церковно-релігійної літератури, основними прийомами якої були: запозичення та калькування (семантичне, морфологічне). Саме тому ЦОТ на початковому етапі являла собою: а) запозичення грецьких термінів; б) морфологічні кальки грецьких термінів; в) семантичні кальки грецьких термінів (кількісна більшість припадає на запозичення та семантичні кальки). Це також спричинило той факт, що слов'янські терміни на початковому етапі свого розвитку демонстрували обов'язкову семантичну залежність від грецьких термінологічних прототипів, що, між іншим, підтверджує й семантична етимологія більшості церковно-обрядових термінів. Переклад-термінотверення в умовах лінгвального зіставлення „грецька мова – церковнослов'янська мова“ зумовив також особливості лексичного складу ЦОТ із погляду походження, ядро якої становлять грецизми та церковнослов'янізми. У процесі перекладу-термінотворення такі властиві формуванню термінології фактори, як штучність, раціональність, логічність (протиставлені стихійності, хаотичності формування загальновоживаної лексики) досягли тут свого максимального вияву. ЦОТ, таким чином, від самого початку її функціонування на українському мовному ґрунті являла собою системне утворення, організації якого відображала ту, що сформувалася в грецькій мові й була ретельно відтворена в мові старослов'янській.

Природна залежність УЦОТ від грецької прототерміносистеми була, очевидно, дуже відчутною й актуальною для термінокористувачів XI–XVIII ст.; останню навіть кваліфікували як нормативний зразок для української термінології. У зв'язку з цим нормалізаційні процеси в ЦОТ (вони були пов'язані, як правило, з упорядкуванням та виправленням богослужбових книг), мали виразну орієнтацію на грецький термінофонд, що зумовлювало, по-перше, постійний приплив грецизмів, а по-друге, вирівнювання фонетичної та словотвірної форми вже засвоєних термінів відповідно до грецьких прототипів¹³.

2.2. Семантична варіантність. Аналіз багатозначних лексем, семантична структура яких містить церковно-обрядове значення, дозволив виділити два типи співвіднесень семантичних варіантів: 1) співвіднесення загальноновживаного та церковно-термінологічного значення (див. далі), 2) співвіднесення кількох церковно-термінологічних значень, напр. *анафора*: 1) 'євхаристійний канон', 2) 'частина просфори, яка під час Євхаристії перетворюється в Тіло Христове', 3) 'залишки просфори, з якої вирізали Агнца', 4) 'хустка, якою покривають потир і дискос'; *канон*, *лампада*, *лик*, *образ*, *слава*, *собор* та ін. Лише другий із наведених тип семантичної варіантності є власне термінологічним (власне термінологічна полісемія). Лексеми, семантика яких являє собою поєднання загальноновживаного та церковно-термінологічного значення, у межах церковно-обрядової терміносистеми є однозначними (власне термінологічна однозначність), однак навряд чи спеціально-церковний компонент їхньої семантики можна розглядати як цілком автономну від решти значень семантичну одиницю (пор.: *шати* 'урочистий, вишуканий одяг', 'богослужбовий одяг'; *орел* 'птаха', 'килим із зображенням орла, який на богослужінні стелять під ноги архиєреєві'; *брат* – термін спорідненості, 'церковний служка' через стадію формн взаємного звертання співчленів Церкви, що виникла з ідеї братства у Христі тощо). Співіснування під однією звуковою „оболонкою“ загальноновживаного й термінологічного значення – явище, що могло бути зумовлене двома причинами: 1) термінологізацією загальноновживаного слова; 2) закріпленням за терміном нового загальноновживаного значення внаслідок його функціонування в неспеціальній сфері використання.

¹³ Ми не подаємо традиційної для історико-лінгвістичних досліджень етимологічної класифікації УЦОТ, відсилаючи натомість до праць О. Горбача (Горбач 1991b) та П. Ковалева (Ковалів 1964), у яких здійснено докладний аналіз церковної лексики з погляду походження.

Із погляду розвитку термінології зазначені процеси є його різними стадіями: термінологізація (дотермінологічний та термінологічний розвиток) та детермінологізація (посттермінологічний розвиток) і двома аспектами такого глобального явища, як взаємодія термінологічної та загально-вживаної лексики. Процес термінологізації загально-вживаної лексики був одним із найпродуктивніших способів церковно-обрядового термінотворення (порівняно із запозиченням і калькуванням). Докладний аналіз семантичного становлення УЦОТ на базі загально-вживаної лексики спонукає виділити в її складі два генетично відмінних шари. До першого належать багатозначні лексеми, у яких значення, пов'язане з церковним обрядом, виникло внаслідок семантичного калькування грецьких церковно-обрядових термінологічних прототипів у процесі перекладу грецьких богослужбових книг. Важливо наголосити, що такі терміни є ядром УЦОТ і найдавнішим її шаром: *воздух* (< гр. *ἀήρ* 'повітря' > стсл. *воздухъ* 'повітря', 'небесна твердь'), *горне місце* (< гр. *καθέδρα* 'підвищене місце'), *звізда* (*звіздиця*) (< гр. *ἀστὴρ* 'зірка' > *ἀστέρισκος* 'маленька зірка, зірочка'), *кадило* (< гр. *θυμίατα* 'дим від спалюваного ладану'), *ковчег* (< гр. *κιβωτός* 'скриня, коробка', 'скриня для зберігання святині'), *копіє* (< гр. *λόγχη* 'наконечник списа'), *купіль* (< гр. *κολυμβήθρα* 'місце для купання'), *лжниця* (< гр. *λαβίς* 'ложечка для причащення'), *образ* (< гр. *εἰκών* 'зображення'), *престол* (< гр. *θρόνος* 'стіл'), *плащаниця* (< гр. *σάβανον* 'полотно, у яке загортають померлого'), *покрів* (< гр. *κάλυμμα* 'покривало для Святих Дарів'), *Святі Дари* (< гр. *ἅγια δῶρα* 'Святі Дари'), *Службник* (< гр. *Λειτουργίβριον* 'Службник' < *λειτουργία* 'служба'), *теплота* (< гр. *εἶκρατον* 'теплота' < *εἶκρatos* 'теплій') тощо.

Семантична калька виникла внаслідок семантичного перехрещення грецької лексеми та її слов'янського відповідника. При цьому підстави для такого перехрещення були закладені в самому лексичному значенні слов'янської лексеми: її самостійно розвинута семантика дозволяла термінологізувати значення чи одне зі значень. При цьому важливо зазначити, що привнесення церковно-термінологічного значення в семантику „слов'янізма“ (утворення семантичної кальки) відбувалося в рідше використаних законів семантичного розвитку слова й ніби відтворювало розвиток церковно-термінологічного значення в грецькій лексемі-прототипі (метафоричне, метонімічне переосмислення, звуження семантики), пор.:

<i>звѣзда</i> 'зірка'	←	<i>ἀστὴρ</i> 'зірка'
↓		
'богослужбовий предмет у вигляді зірки'		'богослужбовий предмет у вигляді зірки'
 <i>κὺβητος</i>	←	 <i>κοιμβήθρα</i>
↓		
'місце для купання'		'місце для купання'
 <i>χάση</i> 'чаша'	←	 <i>χούρη</i> 'чаша'
↓		
'богослужбова чаша'		'богослужбова чаша'
 <i>ζερτοῦνικὸν</i>	←	 <i>θυσιαστήριον</i>
↓		
'місце для язичницьких жертвоприношень'		'місце для язичницьких жертвоприношень'
↓		
'стіл для проскомидії'		'стіл для проскомидії'

Другий шар багатозначних церковно-обрядових термінів становлять новітні церковно-обрядові термінологічні одиниці, утворені шляхом самостійного семантичного розвитку загальноживаних лексем у бік церковно-обрядової термінологічності (спосіб термінотворення: метафоричне, метонімічне переосмислення, звуження семантики): *гілочка* 'пензлик або паличка для мирування', із тим же значенням – *патичок, помазок, щіточка; диванчик* 'килим, який стелять під ноги архисереєві', із тим же значенням – *килимчик, підніжок; затівка* 'вода, якою запивають причастя'; *зерно* 'кулька на вервиці'; *лодка* 'ароматниця для ладану (має вигляд човника)'; *намітка* 'покривало на клобуку, кукіль'; *піднебесне* 'киворій – навіс на престолі (символізує Небесну твердь)'; *умивальник* 'посудина для обмивання рук священнослужителів'; *шати* 'богослужбовий одяг' тощо.

Інший шлях розвитку багатозначності лексем із церковно-термінологічним значенням – детермінологізація – процес, що супроводжує розширення сфери використання терміна, його вихід за межі спеціального функціонування. Розрізняють дві стадії детермінологізації терміна: 1) вихід терміна за межі функціональної сфери без зміни значення, 2) зміна значення терміна або розвиток похідного відтермінологічного значення (Аркадьєва 1974: 1).

Церковно-обрядові терміни, що проникали у сферу неспеціального мовлення, зазнавали, як правило, лише першої стадії детермінологізації. Унаслідок залучення широкого кола мовців у церковно-обрядову практику надбанням загальноновживаної лексики стали терміни: *Апостол, артос, дароносиця, спитрахиль, жертovníк, ікона, кадильниця, киот, кротило, мантія, Мінея, набедренник, наколінник, Октоїх, ораp, потир, панікадило, покров, Псалтир, престол, Пролог, проскура, підрясник, плацаниця, Святі Дари, Службеник, стихар, Типик, Требник, Тріодь, хрестильниця* та ін. (наводимо за даними СУМ 1971–1980). Лише деякі із засвоєних загальноновживаною лексикою церковних термінів зазнали метафоричного використання й набули експресивного забарвлення, пор.: *розп'яття* „[...] *Образно. Там плач, і регіт, і пісні, розп'яття шибениць безкраї [...] (Сос., II, 1958, 413); *У порівн. Худа [жінка], мов розп'яття, що он на хресті (Нех., Хто сіє вітер, 1959, 299)“ (СУМ 1971–1980: VIII, 787); *саван* „2. перен. Покрив (перев. сніговий) [...] Кобзар грав – перед уявою ставало мертве, білим саваном вкрите поле (Вол., Сади., 1950, 39)“ (СУМ 1971–1980: IX, 8); *сутана* „[...] *Образно. Чорні пні дерев росли-вистрілювали в якихось безмірно високих колосів, темних, невдержимих, що головами сягали аж до неба, а своїми чорними сутанами закривали місяць і зорі (Фр., II, 1950, 165)“ (СУМ 1971–1980: X, 859) тощо. Частина церковно-обрядових терміноодиноць семантично модифікувалися в складі фразеологічних сполучень: *Типик* „богослужбовий устав, що регулює проведення богослужінь: *вказати типики* ‘провчити когось’; *тямити всі типики* ‘бути добре ознайомленим із якоюсь справою’“ (СУМ 1971–1980: X, 17); *миро* „освячена ароматна олія, якою помазують під час Таїнства Миропомазання’: *одним миром мазані* ‘про людей з однаковими вадами’“ (СУМ 1971–1980: IV, 714); *кадило* „ароматний дим, що утворюється від спалюваного в кадильниці ладану: *роздмухувати кадило* ‘зняти навколо чогось розмови, балачки, галас’“ (СУМ 1971–1980: IV, 68); *ладан* „ароматна смола, яку використовують для кадіння: *на ладан дихати* ‘бути близьким до смерті’, *ладаном не викуриш* ‘ніяк не можна позбутися когось’, *як чорт ладану боятися* ‘дуже боятися когось чи чогось’“ (СУМ 1971–1980: IV, 434); *хрест*: „хреста немає на комусь ‘про безсовісну, безчесну людину’, *цілувати хрест* ‘присягтися’“ (СУМ 1971–1980: XI, 140).

Деякі одиниці церковно-обрядової терміносистеми, потрапивши в смислове оточення загальноновживаної лексики, розвинули й закріпили за собою нові лексичні значення: *фиміам* ‘захоплена похвала, лестощі’ через стадію метонімічного переосмислення ‘ароматний дим, що виникає після

обкурювання; кадильний дим, що символізує хвалу, піднесену до Господа' ← 'ароматна смола для кадіння' (СУМ 1971–1980: XII, 598); *елей* 'те, що заспокоює, втішає, вихваляє' ← 'ароматна смола для кадіння' (СУМ 1971–1980: 1971–1980: XII, 598); *елей* 'те, що заспокоює, втішає, вихваляє' ← 'ароматна олія, якою помазують під час Таїнства Єлеопомазання для зцілення душі й тіла хворої людини' (СУМ 1971–1980: II, 497–498).

Церковно-обрядові терміни, що функціонують у сфері неспеціального мовлення, виходять з-під впливу церковно-обрядової терміносистеми й продовжують розвиватися за законами, відмінними від тих, що регламентують розвиток цієї системи. Невипадково, отже, деякі дослідники визнають мовний статус таких терміноодиниць як „слів – термінів за походженням“, а їх подальший розвиток у сфері загальнолітературного мовлення кваліфікують як посттермінологічний (Капанадзе 1965; Крючкова 1989). Явище власне термінологічної полісемії в ЦОТ зумовлювала насамперед так звана термінологічна недостатність, успадкована з грецької мови, що, за визначенням О. Трубачова, полягає в позначуванні нового поняття (реалії) старим терміном і являє собою „архаїзуючу сутність любой традиционной терминологии“ (Трубачев 1966: 9). Термінологічна недостатність спричинювала своєрідний дисбаланс між системами позначуваних і позначуючих одиниць. Так, наприклад, терміни *стихарь*, *мантія*, *аналавъ*, *парамандъ* тощо позначали елементи одягу, спільні для чорного та білого духівництва або ж для різних ступенів чорного та білого духівництва, тобто виявляли розщеплення в семі „приналежність“ (семасіологічний аспект) і були співвіднесені з кількома денотатами (ономасіологічний аспект), що створювало сприятливі умови для розвитку в них багатозначності. Розглянемо, як церковно-термінологічна система реагувала на таку багатозначність. У сучасній УЦОТ терміни *аналавъ* та *парамандъ*, що являють собою лексико-семантичний ряд, сформований семантичним інваріантом „елемент чернечого одягу – чотирикутна хустка із зображенням знарядь страждання Ісуса Христа, яку носять на грудях та на плечах“, диференційовані за семою „приналежність“: *аналавъ* – елемент одягу ченця-великосхимника, *парамандъ* – малосхимника. Пор.: „На того, хто прийняв малу схиму, надягають параманд [...] підрясник і пояс [...]“ (ПГ 1992); „В облаченні [великосхимника. – Н. П.] також є зміни: замість параманда надівають аналав“ (ПГ 1992). Така відмінність примушує їх трактувати, безперечно, членами гіперо-гіпонімічного ряду, організованого семантичною опозицією „одяг великосхимника – одяг малосхимника“. Однак не проходить повз увагу багатоконпонентність (багатосемність) семантичного інваріан-

ту: „приналежність“, „зовнішній вигляд“, „спосіб використання“. Така складна, кількісно широка, а отже – дуже конкретизована структура семантичного інваріанта засвідчує велику семантичну близькість між членами групи і є характерною для лексико-семантичного ряду із синонімічним зв'язком (Смолина 1990: 15). Це дозволяє нам припускати, що гіпонімічний ряд *аналав* – *параманд* розвинувся із первісно синонімічного *аналав* = *параманд*. Яким чином?

Лексема *аналавъ* (*аналава*) (< гр. *ἀνάλαβος* первісно – ‘витерта, поношена накидка єгипетських монахів’ (GL: II, 144)), запозичена в давню українську мову через посередництво старослов'янської мови, у якій вона функціонувала з вузькоспеціальним значенням ‘частина одягу ченця’: „Приемлетъ аналавъ“ (Евх 97а7 – Евх 99а 10–11; СС 1994: 70). Слово *парамандъ* (*парамантъ*, *параманди*) прийшло в українську мову з грецької, минаючи старослов'янське посередництво. У словнику І. Срезневського *аналавъ* та *парамандъ* кваліфіковані як абсолютні синоніми (Срезневський 1958: I, 22; II, 279–280; II, 910). Наведені тут контексти-ілюстрації не виявляють жодної відмінності в семантиці цих термінів: „Се же и мнихомъ аналави предано носити. рекше плетьць, творащи дѣломъ послушание“ (Кир. Тур. о черн. чин.; Срезневський 1958: I, 22); „Се оувѣдавъ, брать его проси, кланяюся, на бл(с)ниє хр(с)тца его, иже оу перемантки его и подоушки и колбиць“ (Пат. Печ.; Срезневський 1958: II, 910). Очевидно, саме синонімія і визначала зв'язок між лексемами *аналавъ* та *парамандъ* у давній українській мові. Умотивована на ґрунті грецької мови синонімією *ἀνάλαβος* та *παραἀνδρον*, а позамовно абсолютною тотожністю реалій, вона була результатом паралельного, але різноджерельного (дукр. ← стсл. ← гр. та дукр. ← гр.) засвоєння запозичень, що становило типовий зразок утворення синонімічних рядів у ЦОТ. Співіснування синонімів-дублетів в одній стилевій та стилістичній площині виявилось невиправданим та недоцільним. Однак жоден із дублетів не зник. Термінологічна система відреагувала на цю надмірність десинонімізацією, тенденція до якої була закладена в самій семантиці термінів (розщеплена сема „приналежність“): *аналавъ* = *парамандъ* ‘елемент одягу ченця великосхимника та малосхимника’. Відбулася семантична диференціація дублетів: за терміном *аналавъ* закріпився перший варіант реалізації семи „приналежність“, за терміном *парамандъ* – другий. На місці синонімічного ряду виник гіпонімічний ряд термінів. Пам'ятки XVI–XVIII ст. уже послідовно фіксують цю зміну. Пор.: „Настоятель же взем(ъ) кукул съ Аналавом(ъ) [...] глет(ъ) [...] [кукуль элемент облачення великосхимника]“ (Могила 1646: II, 944); „[...]

таже возлагають нань [великосхимника. – Н. П.] аналавъ по чину егѡ, и оподасують подасомь [...]“ (ВПИ 1780: 2); „[...] причимъ же Монахомъ и Іеромонахомъ, обычай у насъ, полагати на лице Параманъ [...] (ВПИ 1780: 2). „Відлуння“ первісної синонімічності термінів *аналавъ* та *парамандъ* виявляє контекст: „Настоате(л) же взе(м) великій парама(н) [...] Гле(т) [...] (Могила 1646: II, 943), де *великій параманъ* „аналавъ“ (у тексті йдеться про постриження в велику схиму). Однак прикметник-конкретизатор *великій*, ужитий разом з іменником *параманъ* для реалізації ним значення ‘аналавъ’ засвідчує, що семантичний розрив між зазначеними термінами все ж відбувся. Перед нами, отже, факт вирівнювання системн термінів відповідно до системи позначуваних понять (реалій) шляхом розподілу цих семантичних одиниць між вже існуючими лексичними одиницями:

аналавъ, парамандъ ‘одяг великосхимника, одяг малосхимника’ →
аналавъ ‘одяг великосхимника’, *парамандъ* ‘одяг малосхимника’

Стихар, що являє собою довгу сорочку, тривалий час був елементом богослужбового одягу, спільним для всіх трьох священнослужительських чинів. Відмінність, однак, полягала в тому, що для дияконів стихар – верхній богослужбовий одяг, для архиерейів та ієреїв – нижній, поверх якого одягають усі інші облачення. Отже, ужитий у контекстах, що стосувалися різних чинів церковної ієрархії, термін *стихарь* відрізнявся за змістом реалізованих у цих контекстах сем і виявляв тенденцію до багатозначності. Найзручніше цю відмінність представити дефінітивно: *стихар* (архнерея, ієрея) ‘нижній богослужбовий одяг’ – *стихар* (диякона) ‘верхній богослужбовий одяг’. Відмінність диференційних сем („нижній одяг“ – „верхній одяг“) була настільки принциповою, що термінологічна система відреагувала на таку багатозначність появою нового терміна. На позначення нижнього богослужбового одягу (архиерейського та ієрейського стихаря) виник термін *підризник*, вмотивований терміном *риза* ‘фелон’ (на стихар архиереї та ієреї одягали фелон). Словотвірна структура новоутворення не випадкова і вмотивована в ряду: *підрясник* ‘нижній повсякденний одяг духівництва, поверх якого одягають рясу’ – *підкапок* ‘нижній головний убір чернецтва, поверх якого одягають кукіль (каптур)’ – *підризник*.

Термін *підризник* нове утворення. Ще в XVII – XVIII ст. *стихарь* – ‘елемент богослужбового одягу усіх священнослужительських ступенів’:

[...] митрополи(т) же [...] ид(т)е къ цркви пре(д) идо(у)ши(м) пре(д) нь(м) ч(т)е-це(м) въ свон(х) стихара(х) [...] (Архисратикон 1952: 34); [...] дїаконь обла/читса в

стихарь [...] (СС 1604: 9–10); Чре(з) всю Великую Четырдесятницу, въ багровы(а) Стіхари и Фелоны да облача(т)са сщєнници [...] (Номоканон 1646: 63); [...] из нихъ же аки рѣки изливати оучєніа и наставленіа, еже изобразуєть источниками на Мантіи и Стіхарѣ носимими [...] (ПО 1734: 21).

У цей період проблема багатозначності терміна *стихарь* в греко-католицькій гілці церковно-обрядової термінології була розв'язана з появою синоніма до терміна *стихарь* у значенні „дияконський стихар“ – лексеми *далматика* (< лат. *dalmatica* ‘одяг з Далматії’ (Brückner 1957: 84)), пор.:

вдежда ко служєнію Олтарному подіаконовъ ест стіхарь, или Далматика [...] (ПО 1734: 22); [...] [діаконъ – Н. П.] исходитъ изъ(ъ) олтаря одѣанъ въ Далматикѣ и орарь [...] (ЧДС 1788: 26 зв.); [...] Діаконъ, еше вземлетъ на са одѣаніє глємос Далматика, еже тожде знаменуєть что и Стіхарь (ПО 1788: 19 зв.).

Поява синоніма до одного зі значень багатозначного терміна дозволяла їх взаємозаміну у відповідних контекстуальних позиціях.

„Прозорий“ новостворений термін *підризник* перебрав на себе багатозначність лексеми *стихар* 1) ‘елемент богослужбового одягу архиєрея’, 2) ‘елемент богослужбового одягу ієрея’: „[...] підризник, а в диякона стіхар – це символ чистоти [...]“ (Служєбник 1995: 401); „Стихар-підризник, який бере на себе священник по наплечнику“ (Лужницький 1922: 37). Риза (фелон) до початку XVIII ст. була елементом богослужбового одягу, спільним для архиєрея та ієрея. Згодом архиєреям ризу замінив сакос. Таким чином, під впливом позамовних змін відбулося розщеплення в семантиці терміна *підризник*: *підризник* (архиєрея) ‘нижній богослужбовий одяг, поверх якого одягають сакос’ // *підризник* (ієрея) ‘нижній богослужбовий одяг, поверх якого одягають ризу (фелон)’. Семантично прозорий термін *підризник* (‘те, що носять під ризою (фелонем)’) у таких умовах на позначення елемента одягу архиєрея почав сприйматися як неадекватний. За відомою моделлю виник новий, умотивований лексемою *сакос*, термін *підсакосник*: „Архиєрей і священник поверх стіхаря одягають й інші богослужбові одєжі, тому стіхарь на них зветься підсакосником-підризником“ (НСБ 1993: 6). Термін *підризник*, проте, продовжував функціонувати як назва обох реалій (архиєрейського та ієрейського стіхаря), підтримуваний, очевидно, можливістю двозначного трактування його мотивації: нижній богослужбовий одяг, поверх якого одягають *риз*и (увесь інший богослужбовий одяг) або *риз*у (фелон). Пор., напр.: „Підризник – довгополий каптан незвичайного крою, який носять під ризами [...]“ (ТК 1995: 40). За аналогією до поперед-

нього процесу, спрямованого на усунення багатозначності, виник новий термін *підсакосник*, за яким закріпилося одне зі значень лексеми *підризник* – ‘елемент богослужбового одягу архиєрея’. Пор.:

[...] підризник, а в диякона стихар – це символ чистоти [...] (Службник 1995: 401); Стихар-підризник, який бере священник по наплечнику (Лужницький 1922: 37); Архиєрей і священник поверх стихаря одягають і інші священні одяжі, тому стихарь на них зветься підсакосником – підризником (Наука 1938: 10).

У результаті появи для трьох лексичних значень лексеми *стихар* трьох самостійних лексичних носіїв була усунена багатозначність цієї лексеми і встановлена рівновага між системою позначуваних понять (позначуваним) та системою термінів (позначуючим). Схематично це можна відтворити так:

стихар ‘елемент богослужб. одягу архиєрея, ієрея, диякона’ →
підсакосник ‘елемент богослужб. одягу архиєрея’
підризник ‘елемент богослужб. одягу ієрея’
стихар ‘елемент богослужб. одягу диякона’

Як видно, ЦОТ розвивалася в напрямку до подолання багатозначності своїх одиниць шляхом розподілу й закріплення їхніх значень за різними лексичними носіями. Одночасно відбувалося вирівнювання певної ланки церковно-обрядової терміносистеми відповідно до системи позначуваних понять (реалій) за принципом:

поняття 1, поняття 2 – термін а →
 поняття 1 – термін а₁ поняття 2 – термін а₂

Ця збалансованість досягалася за рахунок внутрішніх лексичних та семантичних процесів всередині самої терміносистеми, серед яких першість належала термінотворенню: *підризник*, *підсакосник*, *підкапок* тощо. Дуже продуктивним термінотвірним процесом, спрямованим на подолання небажаної для терміносистеми багатозначності її компонентів, було утворення термінів-словосполучень шляхом ускладнення вже існуючих термінолексем конкретизуючими означеннями, пор.: *риз* – *архиєрейські ризи* – *ієрейські ризи* – *дияконські ризи*; *мантія* – *мантія архиєрейська* – *мантія чернецька*; *слей* – *слей миропомазання* – *слей хрещення* тощо.

Траплялися випадки розподілу відмінних лексичних значень багатозначних термінів між абсолютними синонімами, що, зрозуміло, вело до їх

десинонімізації: *аналав* – *параманд*; *саван* – *плащаниця*; *саван* – *сабанон* – *сидон* та ін. Зворотнім до цього був процес появи синоніміа до одного зі значень багатозначного терміна (*стихар* (дияконський) – *далматика*, *анафора* – *антидор*, *мантія* (чернецька) – *палій* тощо), що дозволяло взаємозаміну термінів у відповідних контекстуальних позиціях. До того ж, часткова синонімія уможлиблювала в майбутньому десинонімізацію лексем, а отже, повне усунення багатозначності.

У складі ЦОТ можна також виділити доволі широке коло лексем, що є носіями лише церковно-термінологічного значення. Переважно це терміни іншомовного (грецького, латинського) походження та морфологічні кальки іншомовних (грецьких) лексем. Однозначність цих термінологічних одиниць зумовлена специфікою семантичної адаптації іншомовної лексики при таких способах її засвоєння, як запозичування та морфологічне калькування. Як зазначає Е. Аркадьєва, „слово ніколи не заїмствується со всіма значеннями, присущими ему в языке-источнике. Обычно оно заимствуется в одном из них. Чаще всего это относительно узкое значение, которое развилось в языке-источнике в результате отделения от более широкого, более общего значения. При заимствовании термина, образованного путем использования слова общелитературного языка, заимствующий язык, как правило, берет слово только в его терминологическом значении“ (Аркадьєва 1974: 7).

Так, багатозначні іншомовні лексеми, у семантичній структурі яких присутнє й церковно-термінологічне значення, запозичувалися тільки з церковно-термінологічним значенням, пор.: гр. *προσφορά* ‘жертва’, ‘жертвоприношення’, ‘прославлення на Євхаристії Небесного Царя’, ‘священні елементи (хліб та вино)’, ‘принесення хліба на пожертву церкві’ (GL: II, 951) > укр. *просфора* (*проскура*) ‘священний хліб’. Аналогічних семантичних змін зазнали також іншомовні запозичення *αντιμινς* (< гр. *ἀντιμίνιον* (< лат. *antimensium* ‘замість стола’) ‘столик на судейському дворі’, ‘спеціально освячена скатертина зі вшитими мощами, на якій здійснюють Таїнство Євхаристії’ (GL: I, 181)), *ανάλωβος* (< гр. *ἀνάλωβος* ‘витерта поношена накидка єгипетських монахів’, ‘частина одягу ченця’ (GL: II, 144)), *αναλωγείον* (< гр. *ἀναλωγείον* ‘підставка для книг’, ‘столик, на який під час богослужіння кладуть Євангеліє’ (GL: I, 145)), *άρτος* (< гр. *ἄρτος* ‘хліб, який благословив Ісус Христос на Тайній Вечері’, ‘святий хліб’, ‘хліб, освячений під час обряду благословіння хліба, пшениці, вина та елею’ (GL: I, 255)), *αστερίσκος* (< гр. *αστερίσκος* ‘маленька зірка, зірочка’, ‘богослужбовий предмет, конструкція у вигляді зірки, яку виставляють на дискос’ (GL: I, 265–266)), *ιλι-*

тон (< гр. *εἴλκον* ‘натільний’, ‘обгортка’, ‘хустка, в яку загортають антимінс’ (GL: I, 425)), *індитія* (< гр. *ἐνδοτή* ‘покривало, одяг’, ‘покривало для престола’ (GL: I, 465)), *орар* (< гр. *ἀράριον* ‘рушник’, ‘елемент богослужбового одягу диякона, що являє собою довгий перев’яз’ (Отієнко 1979–1983: 387; Преображенский 1910–1914: I, 693; Фасмер 1909: 148)), *рупіда* (< гр. *ῥπίδα* (*ῥπίδος*) ‘міх’, ‘опахало’, ‘предмет архиерейського богослужіння – опახало’ (Фасмер 1909: 166; Преображенский 1910–1914: 204)), *тетрапод* (< гр. *τετράποδος* ‘той, що має чотири ноги, чотириножний’, ‘столик у церкві, на який виставляють ікону’ (GL: II, 107) тощо.

Інший шлях мовного розвитку до термінологічної однозначності проходили багатозначні грецькі лексеми, запозичені з церковно-термінологічним та нетермінологічними значеннями, пор.: гр. *στιχάριον* ‘одяг’, ‘одяг старозавітного священика’, ‘елемент богослужбового одягу християнського священнослужителя’ > дукр. *стихарь* ‘одяг’, ‘одяг старозавітного священика’, ‘елемент богослужбового одягу християнського священнослужителя’ (Срезневский 1958: III, 514) (пор. також *Євангеліє* (< гр. *εὐαγγέλιον* ‘добра звістка’, ‘богослужбова книга, змістом якої є благовість про Божого Сина Ісуса Христа’ (Преображенский 1910–1914: I, 211)), *Псалтур* (< гр. *ψαλτήριον* ‘струнный музичний інструмент’, ‘книга Святого Письма, збірка псалмів’ (Преображенский 1910–1914: II, 146)), *саван* (< гр. *σάβανον* ‘полотняна тканина, полотно’, ‘рушник’, ‘одяг із полотна’, ‘полотно, у яке загортали тіло померлого’ (GL: II, 975)) тощо). Специфіка таких лексем полягала в тому, що церковно-термінологічне значення відображало реалію, запозичену в давньоукраїнську дійсність, нову, але актуальну для неї; неспеціальне значення виражало реалію чи поняття, чужі для українців, характерні для життя й побуту інших народів. Реалізуючи неспеціальні значення в контекстах, ці слова виступали на правах так званих „чужих слів“ (Fremdwörter)¹⁴, їх використання обмежувалося переважно перекладними пам’ятками. Таким чином, актуальність/неактуальність значення зумовлювала їх функціональний статус (активність/пасивність). Невипадково, отже, неактуальні, пасивні (тут – нетермінологічні) значення не витримували конкуренції з актуальними, активними (тут – церковно-термінологічними) і з часом стиралися. Значна кількість однозначних церковно-обрядових термінів-грецизмів були однозначними й у мові джерелі: *агіазма* (< гр. *ἀγιασμός* ‘освячена вода’), *антидор* (< гр. *ἀντίδορον* ‘замість дару – залиш-

¹⁴ Детальні спостереження за функціонуванням та семантичними змінами слів такого типу подає у своїй праці О. Трубочов (Трубочев 1966).

ки просфори, з якої вирізано Агнца'), *Ірмологіон* (< гр. *Εἱρμολόγιον* 'богослужбова книга, збірка ірмосів'), *Кондакар* (< гр. *Κοντακάριον* 'богослужбова книга, збірка кондаків'), *Октоїх* (< гр. *ὀκτώηχος* 'восьмикласник – богослужбова книга, збірка гласів' (GL: II, 799)), *трапезофорон* (< гр. *τραπεζοφόρον* 'дароносиця') тощо.

Диференціюючи явища багатозначності та власне термінологічної багатозначності, можемо стверджувати, що лексеми – члени ЦОТ у межах цієї терміносистеми є переважно однозначними, тобто виступають носіями одного церковно-термінологічного значення¹⁵.

2.3. Полілексія (синонімія, дублетність). Полілексія (синонімія, дублетність) є дуже характерною для ЦОТ. Прагнучи до подолання семантичної варіантності (власне термінологічної полісемії), на лексичному рівні ЦОТ виявляла тенденцію до консервування варіантів.

У процесі перекладу-термінотворення слов'янська церковно-обрядова термінологія, залежна від грецької протосистеми, відтворювала наявні в ній дублетні, синонімічні ряди шляхом запозичення або калькування їхніх компонентів, пор.: *βαπτιστήριον* – *κολυμβήθρα* → *крѣстильница* – *купѣль*; *ἀήρ* – *κάλυμμα* → *воздух* – *покровъ*; *τράπεζα* – *θυσιαστήριον* – *πρόθεσις* → *трапеза* – *прѣдложение* – *жертвѣльникъ*; *καθέδρα* – *θρόνος* → *кафедра* – *еронъ*; *τὰ ἅγια δᾶρα* – *ἡ ἱερὰ θυσία* → *святѣа дары* – *святѣа трѣбы*; *φελόγιον* – *ζιάτιον* → *риза* – *фелонъ* тощо.

Для грецької церковно-обрядової предметної термінології подекуди була характерною недостатньо виразна диференціація значень і відношень окремих термінолексем. Часто назви, що позначали функціонально подібні, але не тотожні денотати, зазнавали контекстуальної взаємозаміни, хоча реально й не були синонімами. Цю властивість ще не сформованої остаточно термінології відзначав Г. Судаков: „Можна говорить про существование взаимозависимости между объединениями функционально близких реалий и групп соответствующих им слов: почти все близкие по внешним признакам реалии могут быть названы почти всеми словами соответствующих лексических групп“ (цит. за (Миронова 1978: 190)). Такі лексичні поля, засновані на денотатній спільності слів, знаходили своє відображення в слов'янській (українській) ЦОТ, що й пояснює появу в ній „несподіваних“ із погляду вихідної семантики етимонів синонімічних рядів термінів, напр.:

¹⁵ Див., наприклад, лексико-семантичний матеріал, наведений у нашому „Словнику церковно-обрядової термінології“ (Пуряєва 2001).

просфора – хліб (< гр. *προσφορά* ‘жертвоприношення’, ‘жертва’, ‘прославлення на Євхаристії Небесного Царя’, ‘священні елементи (хліб та вино)’, ‘принесення хліба на пожертву Церкви’ (GL: II, 951) – гр. *ἄρτος* ‘хліб’, ‘хліб, який благословив Ісус Христос на Таємній Вечері’, ‘святий хліб’, ‘хліб, благословений під час обряду благословіння хліба, пшениці, вина та еля’ (GL: I, 255)); *agneць* – *святий хліб* (< гр. *ἀναφορά* ‘жертвоприношення’, ‘Євхаристія’, ‘проскомидійна часточка, що символізує жертву’ (GL: I, 156) – гр. *ἀγιος ἄρτος*); *дора* – *антидор* (< гр. *δωρεά* ‘жертвоприношення’, ‘священні елементи (хліб та вино)’ (GL: I, 408–409) – гр. *ἀντίδωρον* (лат. *antidoron*) ‘замість дарів’, ‘залишки проскомидійної просфори, з якої вирізували Агнца, що їх під кінець причастя священнослужитель роздавав вірним, які не причащалися’ (GL: I, 181); *антидор* – *анафора* (< гр. *ἀντίδωρον* – *ἀναφορά*). Об’єднуючим для цих термінів є значення ‘хліб (який використовують у церкві)’, що його містить кожна з грецьких лексем-прототипів (субстанцією кожної із зазначених церковних реалій є хліб). Але подекуди термінологічні ряди такого типу зазнавали перерозподілу, розриву. Розглянемо механізм їх трансформації на прикладі лексико-семантичного розвитку ряду *миро* – *смирна* – *елей* – *хризма*. У середньогрецькій мові існував ряд семантично пов’язаних лексем: *μύρον*, *χρίσμα*, *σμίρνα*, *ἐλαίον*. Кожна з них у вигляді запозичення або ж як семантична калька продовжила свій семантичний розвиток у старослов’янській та давньоукраїнській мовах. Схематична реконструкція значеннєвої структури наведених грецьких слів та семантичного зв’язку між ними дозволить пояснити й відтворити лексико-семантичну історію їхніх українських відповідників:

<i>μύρον</i>	<i>χρίσμα</i>	<i>σμίρνα</i>	<i>ἐλαίον</i>
‘ароматна олія’	‘ароматна олія’	‘ароматна олія’	‘ароматна
олія’			
‘мазь’	‘мазь’	‘мазь’	‘оливкова чи
дерев’яна			олія’, ‘олія взагалі’
			(як речовина)
<i>миро</i>	<i>хризма</i>	<i>смирна</i>	<i>масло</i>
<i>масть</i>	(<i>крижсьма</i> , <i>крижсьмо</i>)		<i>яси</i>

Як бачимо, лексеми *μύρον* – *χρίσμα* – *σμίρνα* характеризував зв’язок абсолютної синонімії, *ἐλαίον* була щодо них частковим синонімом, перехресуючись із наведеними словами лише в значенні ‘ароматна олія’. Із

другого боку, наявність у семантичній структурі гр. *ἔλαιον* родового значення 'олія' зумовлювала її статус гіпероніма в наведеному ряду та гіперогіпонімію як вид взаємозалежності зазначених компонентів ряду. У старослов'янській мові наведеним грецьким лексемам відповідали: *міров* – *миро* (*миро*), *масть* (СС: 323, 344), *хрізма* – *хризма* (СС: 766); *смірна* (СС: 616); *ἔλαιον* – *єлєи, олѣи* (*олѣи, олѣа*), *масло*, а також *масло дрѣвѣное* (СС: 323, 411). Як показують стсл. перекладні тексти, ці лексеми були синонімами, часто взаємозамінювалися. Очевидно, виразна семантична диференційованість їм ще не була властивою. Синонімічний ряд *миро* – *масть* – *масло* – *хризма* (*крижсьма, крижсьмо*) був запозичений українською мовою XI–XIV ст. Так, у родовому значенні 'ароматна олія' зазначені лексеми демонстрували характерну для них у стсл. мові взаємозамінність. Однак деякі перекладні, а особливо оригінальні тексти на церковну тематику виявляють семантичні відмінності між ними. Спільне для цих слів значення 'ароматна олія' (первісно видове щодо 'олія') трансформувалося в родові й, ускладнене диференційною семою „призначення“, в різних лексемах набуло різної конкретизації. Треба додати, що запозичення *єлєи, хризма, миро*, перенесені зі старослов'янської мови в українську, вже зазнали певного семантичного звуження: ці грецизми сприймалися тут як назви спеціальної церковної ароматної олії, тому й сема „призначення“ визначала призначення цих речовин для конкретних богослужбових потреб, дій. Унаслідок таких семантичних змін наведений синонімічний ряд зазнав руйнування, перерозподілу в кілька синонімічних рядів, причому лінія розриву ряду проходила межами двомовних дублетних пар: *єлєи* – *масло* 'ароматна олія, яку спалюють у церковних світильниках', пор.:

Мѣдрѣпа възаша єлєи вѣ сѣсѣдѣхъ своихъ сѣ свѣтильнику своими (Мф. XXV. 4. Остр. Ев.; Срезневский 1958: I, 822); игда възсхотѣ лиати вѣ кандило масло то и се видѣ мышь, вѣпадѣшу вѣ не (Нест. Жит. Феод. 20; Срезневский 1958: II, 114); *хризма* (*крижсьма, крижсьмо*) – *масть* 'ароматна олія, якою помазують під час Таїнства Хрещення', пор.: Не оу бо бѣ помазанѣ хризмоу хрещениа (Псалт. XII в. 212; Срезневский 1958: II, 116); Чѣстью помазанѣ мастію сщєства вѣрньо (Мин. 1097 г. 20; т. ж.); *миро* (*миро, мѣро, мюро*) 'ароматна олія, якою помазують під час Таїнства Миропомазаня', пор.: Вѣла Хѣ моши стѣхъ дасть, многачьскы добра дѣиства источа намѣ моуро добровоняюще (Іо. Екз. Болг. (Оп. II. 2. 295); Срезневский 1958: II, 195); Стѣе мѣро нѣ к томоу просто (Кирил. Іерус. Огл. XII в. (Оп. II. 2. 52); Срезневский 1958: II, 145).

Українські церковно-богослужбові пам'ятки XVI–XVIII ст. на позначення ароматних олив, що їх використовують у Церкві, зафіксували лексеми *єлєи* – *масло* – *олива*. Семантичні зв'язки між цими словами зазна-

ли певних змін. Для семантичної структури терміна *слей* у цей період, як і в попередні, характерна внутрішня гіперо-гіпонімія: він виступає одночасно носієм як родового ‘олія’, так і видових ‘олія для лампад’, ‘олія, яку спалюють у церковних світильниках’, ‘ароматна олія, якою помазують на Таїнстві Соборування’ значень, пор.:

Въ оливу маю(т) сіа вещи из(ъ) обрѣтеныя въ Апотеках(ъ), смѣситиса [...] Слей гоздиковий, Слей Балсамовый, Слей Мигдаловый, Слей Шпиканардовый [...] (Понтифікаль 1716: 8, Слей. Оліва (Лексикон 1756)); [...] оу Грекувъ и Римлянъ древный есть обычай, елеемъ ѿ лампады [...] вѣрныхъ знаменовати [...] (ПО 1734: 22 зв.); [...] гды хорогѡ елеемъ помазують [...] может(ъ) хорыи здоровымъ зостати (Галытовський 1985: 108).

Від *слей* ‘церковна ароматна олія’ за допомогою атрибутива був утворений також похідний церковний термін *елеи целашенныхъ* (*слей помазаніа целашенныхъ*), пор.: „Таже помазуетъ Елеемъ углашенныхъ [...]“ (ТП 1771: 29); „Слей помазаніа углашенныхъ ѿ іереа общаетса [...]“ (ТП 1771: 34). Лексеми *масло* й *олива* перестали виконувати роль дублетів грецизма *слей*. Зазначені слова стали здатними до взаємозаміни лише у значенні ‘олія’, пор.: Матеріа мвропомазаніа есть олива“ (Галытовський 1985: 104); „Слей ко осщенію да будетъ древаное масло, сіестъ олива, а не инъ кій-либо сокъ“ (ТП 1771: 92).

Термін *муро* в цей період продовжував позначати ароматну олію для здійснення Таїнства Миропомазанія й освячення престолів та антимінсів, пор.:

Муро стѡс ѿ Сп(с)па въ Великій Четвертокъ, на всакоє лѣто, по обычаю Црковному ѡсщенно быти имать (Могила 1646: I, 16); И по Млѣтѣ, абіс помазуетъ Крещеннагѡ Стымъ Миромъ, твора Креста вбразъ (Могила 1646: I, 66); Для чогѡ Миромъ стымъ помазуетса Престоль [...] (ПО 1734: 13); Ститель, попечатуетъ Миромъ стым(ъ) вси Антимісы [...] (Понтифікаль 1716: 24).

Лексема *хризма* та її фонетичні варіанти *крижсьма*, *крижсьмо* у пам’ятках цього та наступних періодів не виявлені. Слово *крижсьмо* (*крижсьма*) зазнало змінн семантики. Унаслідок метонімічного перенесення з його первісного лексичного значення ‘ароматна олія, яку використовують під час Таїнства Хрещення’ утворилося похідне ‘сорочка для хрещення’. Первісне значення ‘хрестильна олива’ стерлося, можливо, внаслідок переосмислення мотивації цієї лексеми під впливом слова *криж* ‘хрест’. Первісний варіант *хризма*, як семантично непрозорий, зник.

У сучасній українській мові на позначення церковних олив функціонує дві лексеми *елей* та *миро*, пор.:

Святим миром [...] священник дає охрещеному „печатъ дару святого Духа“ (ПП 1990: 110); В тім часі помазувано охрещеному частини тіла св. Миром [...] (Федорів 1999: 130); Єпископ освячував воду і елей, вливав трохи елею до води, помазував оголошеному чоло елеєм (Федорів 1999: 1130).

Церковна спеціалізація лексем *миро* та *елей* зумовлена також їхньою словотвіриною активністю. Лексема *миро* вмотивувала такі деривати, як *Миропомазання* ‘тайнство, під час якого новоохрещеного помазують святим миром, прикликаючи на нього благодать Святого Духа’, *мироваріння* ‘обряд приготування святого мира’, *мирування* ‘обряд помазання святим миром’, *мирниця* ‘церковна посудина, у якій зберігають святе миро в парафіяльних церквах’, *мироносиця* ‘церковна посудина, у якій зберігають святе миро в патріаршому соборі’. Лексична варіантність терміна *елей* (*олива*, *масло*) спричинила варіантність похідного від нього утворення: *Єлеопомазання*, *Оливипомазання*, *Маслопомазання*. Контекстуальна взаємозамінність церковно-обрядових термінів на основі денотатної спільності була властива їм і на українському мовному ґрунті: *миро* – *масть* – *масло* – *хризма* – *смирна* – *крижъмо*; *воздух* – *покровъ* – *воздушець* – *покровець*; *артофоръ* – *ковчегъ* – *кивотъ*; *анафора* – *артосъ* – *антидоронъ* та ін. У разі, коли контекстуальна взаємозамінність лексем ставала систематичною, деякі члени таких синонімічних рядів розвивали термінологічну багатозначність: *артофор* ‘дарохранильниця’, ‘дароносиця’, ‘дискос’ (первісно ‘хлібносець’, ‘дискос’), *дарник* ‘антидор’, ‘артос’ (первісно ‘антидор’), *єрусалим* ‘дарохранильниця’, ‘дарохранильниця в патріаршому соборі’ (первісно ‘дарохранильниця’), *ковчег* ‘кіот’, ‘дарохранильниця’ (первісно ‘скринька для святинь’) та ін.

Складний і суперечливий розвиток християнського церковного обряду, створення двох його видозмін (східного (грецько-візантійського) та західного (римського)), призвів до формування на основі грецької ЦОТ аналогічної до неї латинської терміносистеми. Слов’яни грецькі та латинські пари відповідників сприймали як дублетні ряди й засвоювали способом, тотожним до попереднього: гр. *χρῖσμα* – *δῶρον* – *θυσία* – лат. *oblatio* – *hostia* (‘жертва’) → укр. *дары* – *оплатъ* (*оплатъкъ*) – *гостиа*; гр. *μετοχή* – *κοινωνία* – лат. *communio* – *participium* („участь“, „співучасть“) → укр. *причастик* – *общеник* – *комъканик* (сучасне *комунія*); гр. *δῶνα δωρεά* – лат. *sacramentum* (‘святі дари’, ‘святощі’) → укр. *сватыа дары* – *святости* (сучас-

не святощі) – *сакраменти – свята таїни*; гр. *Ἀρχιερατικόν* – лат. *Pontifical* → укр. *Архиператиконь – Потификаль*; гр. *ἱμάτιον* – лат. *paramentum* → укр. *ризи – параменти*; гр. *ἱμάτιον* – лат. *pallium* → укр. *мантла – палли* тощо.

Інший важливий фактор, із яким слід пов'язати полілексію в ЦОТ, є один зі способів засвоєння грецьких термінологічних одиниць на слов'янському (українському) мовному ґрунті: створення двомовних гетерогенних дублетних пар „грецизм – церковнослов'янським“ шляхом застосування відповідного перекладацького прийому. Для ЦОТ цей спосіб засвоєння грецизмів був особливо характерним, саме ним зумовлено більшість випадків термінологічної дублетності в ЦОТ. Крім того, специфіка ЦОТ полягає в тому, що первісно створені дублетні пари не підлягали загальномовній тенденції до взаємовитіснення дублетів чи до розподілу сфер вживання між ними, такі дублетні продовжують співіснувати.

Двомовні дублетні – не лише різновид лексичної варіантиності (синонімія – дублетність), а й різновид власне дублетності, виокремлений за ознакою мовного походження компонентів (гетерогенна дублетність – гомогенна дублетність). Двомовну дублетність відзначає двокомпонентність ряду. Двомовні гетерогенні дублетні пари церковно-обрядових термінів виникали внаслідок застосування слов'янськими перекладачами відповідного перекладацького прийому, що його в сучасному мовознавстві позначили терміном „двомовні дублети“ (Чернышева 1994). Російський лінгвіст М. Чернышова, дослідивши європейську перекладацьку традицію, встановила, що витоків цього прийому слід шукати в теоретично-філософських настановах давніх перекладачів (Чернышева 1994: 98). Центральною й вхідною для середньовічного мислення була ідея образу й подоби, що, перенесена у сферу науки про мову, актуалізувала проблему взаємозв'язку між предметом і словом, сутністю й найменуванням¹⁶. Слово, на думку середньовічних філософів, було безпосереднім відображенням, втіленням

¹⁶ Дозволимо собі побіжно зауважити, що в сучасній богословській праці ця ідея описана як уже згадувана нами ідея іконічності (протиставлення та єдність образу й першообразу). Цікаво спостерігати, як ця ідея виявляє себе, зокрема, у сфері богослужбового слова (вужче – богословського терміна) – зумовлює традицію його інтерпретації, примушуючи не обмежувати пошук семантики такого слова контекстом і об'єктивно – конструюючи його семантику). Ідея іконічності слова впливає, між іншим, і на перекладацькі настанови сучасних богослужбових перекладів (зокрема, спричинює категоричне обстоювання церковнослов'янських перекладачами-„традиціоналістами“ як семантично найадекватніших). Вважаємо це темою окремого ґрунтовного дослідження.

сутності позначуваного предмета. Ця філософська позиція, сприйнята як базова, для перекладача висувала дилему іншого рівня: слово якої мови вважати за істину (таким, що власне й відображає сутність предмета)? Залежно від погляду на зазначену проблему середньовічна перекладацька практика демонструвала три способи її розв'язання (наводимо за М. Чернишовою): 1) якщо вважали, що сутність у перекладаючій мові (в мові-рецепторі) повністю збігається зі словом, то виникали „буквальні“, „дослівні“ „етимологічно точні“ переклади, іншими словами, переклади *verbum de verbo* („слово від слова“ ‘слово за словом’) (Чернышева 1994: 100–101); 2) „Если сущность нового понятия раскрывалась в различных наименованиях переводящего языка [...], то появлялись ‚двойные‘ или многократные переводы-дублиеты [...] По сути, эти дублиеты представляли собою семантический поиск наименования ради ‚прорыва к сущности‘ [...] Такой метод называют также ‚парафразом‘, ‚парафрастическим‘ методом либо же переводом *sensum de sensu* ‚по смыслу‘“ (Чернышева 1994: 99–101); 3) проміжним між наведеними перекладацькими прийомами був „последовно-семантический“ метод. Він полягав, з одного боку, в уважному ставленні до оригінала, точному його відтворенні, з другого, – максимально враховував інтереси читача, робив текст зрозумілим для його сприйняття. При такому способі перекладу „за сущность нового понятия принимали греческое слово и в переводе его сохраняли как истину, вводя при этом в роли наименования перевод этого слова“ (Чернышева 1994: 101). Так з'являлися двомовні дублети. „Использование двуязычных дублетов, – зазначає М. Чернишова, – это характерная черта переводов Кирилла. Его переводы как прообраз определили деятельность последующих переводчиков [...]“ (Чернышева 1994: 101).

Слов'янська (українська) церковно-обрядова термінологія, яка формувалася в процесі перекладу грецьких богослужбових книг, містила значну кількість лексичних пар, що виникли в результаті застосування на практиці перекладацького прийому „двомовні дублети“: *аеръ* – *воздухъ* (‘покривало, яким накривають чашу й дискос зі Святими Дарами’); *икона* – *образъ* (‘зображення священої особи чи події’); *катасарка* – *срачица* (‘покривало, яким накривають престол та жертovníк’); *лампада* – *свѣтильникъ* (‘посудина для освітлення, у яку наливають слей’); *миро* – *масть* (‘освячена ароматна олія’); *потиръ* – *чаша* (‘посудина для євхаристійного вина’); *саванъ* – *плащаниця* (‘полотно, у яке загорнули покладеного до гробу померлого Ісуса Христа’); *трапеза* – *прѣстоль* (‘стіл у вівтарі, на якому здійснюють Таїнство Євхаристії’); *фъмьянь* – *кадило* (‘ароматна смола,

спаленням якої здійснюють кадіння'); *өронъ* – *сѣдалище* ('крісло за престолом, на якому під час богослужіння сидить архиерей') тощо. Необхідність вираження опозиції „сутність – найменування“ при позначенні церковної реальії була особливо актуальною, адже номінації підлягав не просто предмет, а священний предмет. Цікаво, що в розвитку ЦОТ принцип „двомовні дублети“ став традиційним і діяв як своєрідна нормативна тенденція, що регулювала певні лексичні процеси в цій терміносистемі. Так, період активних нормалізаційних заходів щодо ЦОТ (XVII ст.) був позначений насамперед упровадженням грецизмів як дублетів до тих церковно-термінологічних одиниць, що первісно були засвоєні у вигляді семантичних кальок, і навпаки – появою слов'янських відповідників до раніше засвоєних грецьких запозичень: *лжица* – *лавида* ('ложечка, якою причащають мирян'), *звѣзда* – *астерискъ* ('хрестовидна конструкція, яку кладуть на дискос зі Святими Дарами, щоби при покриванні не зсунути їх'), *сѣдалище* – *өронъ*, *кукумы* – *виноводныя сьсуды* ('посудинки для вина й водн, що їх використовують під час Таїнства Євхаристії'), *кафедра* – *горнєс сѣдалище*, *горнєс мѣсто* ('підвищене місце за престолом, на якому стоїть трон') тощо. Особливо помітними ці процеси були в номенклатурі богослужбових книг: *Службеникъ* – *Леитургиарионъ*, *Оуставъ* – *Типиконъ*; *Євангелионъ* – *Благовѣстие*, *Ирмологионъ* – *Пѣснословъ*, *Анфологионъ* – *Цвѣтословъ*, *Трефологионъ* – *Словотитание* тощо. Тут, однак, їм співдіяла середньовічна традиція створення подвійних заголовків, що зі світської сфери перейшла в церковну. Зупинимось на цьому докладніше.

Виникнення номенклатурних двочленних дублетних рядів було зумовлене однією з властивих середньовіччю традицій компонування заголовків писемних творів, що зі світської сфери поширилася й на церковну. За цією традицією, початкова формула заголовка моделювалася за схемою „грецизм *сиріч* (*си ест, или, albo*) його слов'янський відповідник“, при цьому „грецьку“ частину заголовка могли навіть подавати в орфографічно неадаптованому вигляді. Пор. для прикладу заголовки світських писемних пам'яток:

'Омїліа, albo казанье на роковоую памать в божь велебного блаженной памяти отца Еліссеа [...] Плетенецкого [...] през [...] Захарію Копістенского [...] написаное и проповѣданое [...] (Київ, 1625); Εὐχαριστήριον albo вдячність яснєпревелебнѣйшому в Христѣ его милости господину отцу кир Петру Могилѣ [...] Київ, 1632.

Назви богослужбових книг у період реформування намагалися формувати за аналогічною моделлю (пор.: *Литургиарионъ си ест Службеникъ* [...] Львовъ, 1712; *Орологионъ сирѣчь часословъ полоуоуставный* [...] Львовъ, 1642; *Триѡбѡн си ест триѣснецъ святои великои четьрдесятници* [...] Києвъ, 1627), що, власне, спричинило появу а) дублетів-грецизмів до назв богослужбових книг, первісно засвосних у вигляді кальок (*Часословъ – Орологионъ, Оуставъ – Твтиконъ, Службеникъ – Литургиарионъ*) та б) церковнослов'янських кальок до первісно запозичених грецьких номенів: *Евангеліонъ – Благовѣстие, Ирмологионъ – Пѣснословъ, Трефологионъ – Словотитаніє, Анфологионъ – Цвѣтословъ* тощо. Унаслідок свідомого впливу нормалізаторів на номенклатуру богослужбових книг майже кожна одиниця цієї системи в плані змісту мала щонайменше два відповідники в плані вираження, що до певної міри успадкувала й сучасна спеціальна церковно-обрядова лексика. Однак, як демонструє подальший розвиток сукупності назв богослужбових книг, штучно сформовані номенклатурні двочленні дублетні ряди із занепадом традиції подвійного найменування богослужбових книг все ж таки потрапляли під дію вже власне внутрішньомовних процесів: компоненти дублетних пар почали виявляти щодо себе неоднорідність із погляду активності функціонування в спеціальній сфері. Так, напр., номени *Горологій, Евхологій, Архиєратикон, Минологион (Минологій)* були витіснені на периферію слововикористання власними дублетами *Часослов, Молитвослов, Молитовник, Архиєрейський Службеник, Місяцеслов* тощо. Можна припустити, проте, що описана традиція мала своїм прототипом якраз перекладацький прийом „двомовні дублети“ (пор. його філософський підтекст).

Вище ми з'ясували лексичні прояви явища „двомовні дублети“. Не менш цікавим для нас видається принагідно простежити, які семантичні наслідки мало „схрещення“ запозиченої та автохтонної лексичної одиниці. З цього погляду явище „двомовні дублети“ можна кваліфікувати, з одного боку, як різновид семантичної адаптації запозичуваних церковно-обрядових термінів, а з другого, – як спосіб термінологізації їхніх слов'янських відповідників: через зв'язок семантичної тотожності з лексевою-автохтонном грецизм „закорінювався“ в семантичній системі мови-рецептора; слов'янський відповідник під впливом грецизма розвивав звужене лексичне значення. Полілексію в ЦОТ зумовлювало також явище своєрідної семантичної „інерції“, коли слово, розвинувши спеціальне значення, ставши терміном, втягувало за собою в нову функціональну сферу все, пов'язане з ним семасіологічно (Сорокалетов 1970: 358). Номінація денотата не одним

словом, а всією сукупністю лексем із певним значенням була властивою ЦОТ у період її початкового формування, пор.: *дискось* (< гр. *δίσκος* ‘богослужбова посудина для євхаристійного хліба’) – *миса* – *блюдо*, *плащаниця* (калька гр. *σάβανον* ‘покривало, в яке загортають померлого’) – *понавка* (*понавица*) – *покрывало* – *оуброусь*, *ризы* (калька гр. *ζιάτιον* ‘богослужбовий одяг’) – *одежда* (*одежда*) – *одѣньє* (*одѣние*) – *търты*, *миро* (< гр. *μύρον* ‘ароматна олія, яку використовують у церкві’) – *масть* – *масло* – *олѣи*, *фелонь* (< гр. *φελόνιον* ‘елемент богослужбового одягу’) – *риза* – *шата*, *сосуды* (< гр. *σκευή* ‘богослужбовий посуд’) – *посуда* – *начина* – *апараты* тощо. Зазначені синонімічні ряди не були однорідними: їхні компоненти відрізнялися не лише за ступенем семантичної спеціалізації (термінологічності), а й за стилістичними та функціональними (функціональна активність) показниками. Причому саме стилістичний параметр лексичних одиниць зумовлював характер двох інших показників (семантичного та функціонального), регулюючи такі процеси всередині зазначених синонімічних рядів, як рух щодо центру ряду (позиція домінанти), редукція ряду (втрата лексичних компонентів) (про це докладніше йтиметься далі). Крім того, самі термінокористувачі усвідомлювали, очевидно, таку синонімію як баластну, тому більшість із наведених членів рядів були втрачені ЦОТ унаслідок нормалізаційних заходів.

Упровадження української мови в сферу спеціального церковно-обрядового спілкування викликало справжній „вибух“ лексичної варіантності (полілексії), спричинений насамперед засвоєнням українською мовою сформованої в надрах церковнослов’янської мови церковно-обрядової термінології. Розвиток полілексії внаслідок засвоєння українською мовою церковнослов’янської церковно-обрядової термінології відбувався за механізмом, аналогічним до того, що регулював його в процесі засвоєння церковнослов’янською мовою грецької церковно-обрядової терміносистеми. Як правило, його визначала поява українського лексичного відповідника до грецизма чн церковнослов’янізма: *антимінс подвижний* – *антимінс рухомий*, *астериск* – *звідиця* – *зірка*, *горнє місце* – *вишне місце* – *високе місце*, *елей* – *олива*, *копіє* – *стис*, *Октоїх* – *Восьмиголосьник*, *рипіда* – *опало* (на початку нашої статті ми показали на прикладах наслідки цього процесу для інших предметно-тематичних груп ЦОТ).

Іншою причиною розвитку лексичної варіантності УЦОТ у цей період стала активізація термінологічної лексики обмеженого стильового вжитку (ненормативної термінології: професіоналізмів і професійних жаргонізмів), терміноідів: *бурса*, *гілочка*, *диванчик*, *карафка*, *килимчик*, *криж-*

мо, лодка, павук, пантар, патичок, підніжок, помазок, пушка, ризка, титарня, чашечка, шата, щіточка тощо.

2.4. Фонетична, словотвірна, граматична варіантності. Прийнято вважати, що фонетична, словотвірна та граматична варіантності є ознакою не сформованої остаточно термінології, розвиток якої полягає якраз у подоланні неусталеності термінолексем на зазначених мовних рівнях.

Насамперед поява фонетичних, словотвірних та граматичних варіантів супроводжувала адаптацію запозичуваних іншомовних (грецьких, латинських) церковно-обрядових термінів старослов'янською та давньоукраїнською мовами: а) фонетичні варіанти: *агіазма, агіасма; дора, дара; Ермологионь, Ирмологионь; Євангелиє, Єувангелиє, Єуаггелиє; миро, моуро; кафедра, катедра; просфора, проскура; хризма, крижьма, крижьмо; еронь, тронь; фьмань, тьмань* та ін.; б) словотвірну варіантність зумовлювало співіснування грецизмів різного ступеня словотвірної адаптованості: *аналогии, аналогиионь, аналои, налои* (< гр. *ἀναλογεῖον*); *епитрахилии, епитрахиль* (< гр. *ἐπιτραχήλιον*); *Ирмологионь, Ирмологий* (< гр. *εἱρημολόγιον*); *Кондакарь, Кондакарий* (< гр. *κοντακάριον*); *катасаркось, катасарка* (< гр. *κατάσαρκος*); *стихарь, стихарій* (< гр. *στιχάριον*); *фелонионь, фелонь* (< гр. *φαλλόνιον*), *вронось, вронь* (< гр. *θρόνος*) та ін.; в) граматична варіантність: *Євангелиє, Євангелия; епитрахиль, епитрахилы; Псалтырь, Псалтырь, Псалтыра; фелонь, фелонь* тощо. Часто фонетичні варіантні ряди відображали варіантності грецьких відповідників (при запозичуванні терміна усним шляхом), пор.: *аерь, аирь* (< гр. *ἀήρ, ἄēr*), *епитрахиль, патрахиль* (< гр. *ἐπιτραχήλιον, πετραχήλι*), *омофורך, амафורך* (< гр. *ἀμοφόρι(ον), ἀμαφόρι*), *оутогонать, етигонать* (< гр. *ὕπογονάτιον, ἐπυγονάτιον*), *маньтиа, маньдиа* (< гр. *μαντείον, μάνδυας*), *октоиць, октаиць, охтаиць, охътаиць* (< гр. *ὀκτώτης, ὀκτάτης*) тощо.

Розвиток словотвірної варіантності церковно-обрядової термінології слід також пов'язати з утворенням суфіксальних демінутивних похідних від церковно-обрядових термінів у період нормалізації ЦОТ (XVII–XVIII ст.), що мало виразний характер тенденції: *воздухъ – воздушець, покровь – покровець, кивоть – кивотець, звѣзда – звѣздица, кропило – кропилце, оукроть – оукропець – оукропчикь, столъ – столець* тощо. Зазначені утворення не були здиференційовані семантично, пор.:

Діаконь же възьмь сѣюу звѣзду съ сѣого дікоса [...] полагаеть съ воздухомъ (СС 1604: 147); Покрывъ же Чашу Воздушкомъ [...] (СП 1734: 85); К снмь съсудимъ

прислушають три Покрови: Єдинъ покровенїа ради Чаши, Второй Дїскоса, Третїй вбоихъ ради (Могїла 1646: I, 233); [...] кропит мѣсто сщєнною водою уссопнымъ кропиломъ [...] (Могїла 1646: I, 165); [...] понемъ же да идетъ єдинъ) ѿ клирикъ носа съсудъ съ сщєнною водою и съ кропилицемъ и Книгу сію Трєбникъ (Могїла 1646: I, 327); Дїаконъ же въземъ с(т)ѹ звѣзду [...] отираеть краи о илитонъ [...] (Сл. К. 1620: 97); Сщєнникъ покадивъ звѣздицу, полагаеть верху стагѹ хлѣба [...] (Сл. К. 1762: 35 зв.); Здѣ по древнымъ вбрадомъ своимъ Греки, вливають мало оукрону въ стѹи потирь (ПО 1734: 47 зв.); И єгда растворасши стѹмъ) оукропчикомъ бж(с)твенную кровь ал(д)чню (СС 1604: 186); И отставивъ оукропецъ) стон(т) мало подале (СК 1620: II, 1073); Поставлетса четвероножный столъ, на сіє оуготовленый (ТП 1771: 268); Пришедшимъ же новобрачнымъ предъ) приуготованый посредѣ цркве столецъ, на немъже, имать быти Кр(с)тъ, Єв(г)лїє, и Вѣнцы (ТП 1771: 83 зв.).

Така, сказати б, формальна демінутивізація церковно-обрядових термінів за допомогою церковнослов'янських суфіксів була викликана не тільки дією словотвірної аналогії (пор.: *агнець, ложка, срачица, стручець*), а насамперед загальномовною тенденцією спеціалізовані значення (тут – священний предмет!) виражати особливими словами, а подекуди необхідністю відмежувати спеціальне церковно-термінологічне значення слова від загальноживаного шляхом закріплення його за іншим (стилістично маркованим!) лексичним носієм (лексемою чи формою (словотвірною, фонетичною)).

Розглянемо і такий приклад: Давньоукраїнським відповідником гр. *lavīs* ‘кличі, щипці’, ‘шпилька’, ‘ложечка, якою причащають мирян’ (GL: II, 702) у його церковно-термінологічному значенні виступала лексема *льжица* або *льжська*, пор.: „Накрапи(ти) [...] ложкою ис потира“ (Вопр. Кир., 1156, сп. XIII, 28; цит. за Колесов 1977: 115); „Еже служебныи стѹи потирь или блюдо. или ендития. или льжица [...] собѣ на прибытокъ вьсыхающе [...] да извѣргутся“ (КР 1284, 1712; цит. за Миронова 1978: 95). Українські писемні пам'ятки XVI–XVIII ст. засвідчують стилістичну здиференційованість наведених форм і відповідно розподіл їхньої стильової прикріпленості. Так, богослужбові книги, починаючи від XVI ст., на позначення відповідного церковного предмета фіксують лише форму *ложица*, пор.: „[...] ложицу [...] ѿносит и полагаеть на стѹю транезу“ (СК 1620: 12–13); „Ложицею Бж(с)твенна Крѣвє почерпъ да причастить єгѹ [...]“ (Могїла 1646: I, 243); „Ієреи же [...] преподаеть имъ Причастїє стѹыхъ Тайнъ ложицею [...]“ (СП 1734: 35 зв.). Для світських текстів на позначення побутового предмета – елемента кухонного начиння – була характерною натомість форма *ложка*, від якої в цій сфері утворено численні лексико-семантичні деривати: *ложка велика, ложка болюшая столовая, ложка чайна*, у тому числі спеціалізований демінутив *ложечка* ‘ложка чайна’ тощо (УМЛФ

1983: 401). У цей же період богослужбові тексти зрідка засвідчують існування дублетної пари *ложица* – *лавида*, другий компонент якої – гр. запозичення: *лавида* < *λαβίδος* (форма родового відмінка гр. *λαβίς*): „[...] и тако пріємъ стюю лавиду, сирѣчь ложицу въ десницу [...]“ (СК 1620: II, 304). У богослужбових текстах XVIII ст. почав активно функціонувати фонетичний варіант *ложица* – *лжица*. Цілком очевидно, що форма *лжица* стала результатом свідомої фонетичної „церковнослов’янізації“ терміна, не останнім мотивом якої, на нашу думку, було увиразнення семантичної відмінності „ложка“ – „богослужбова ложка“: „[...] и тако постави ти стаа съ сосудомъ. в чемъ блюдутъ тѣло Хр̄(с)тово, и со лжицею [...]“ (СПП: 34 зв.); „И ієреи бо лжицею подааѣ Тѣло и Кровь Хр̄(с)тову“ (СК 1762: 342).

Важливо у зв’язку зі сказаним відзначити, що до розряду „особливих“ слів, як видно, належали також і грецизми, що, очевидно, на церковнослов’янському мовному тлі сприймалися як носії особливих стилістичних характеристик насамперед як привнесення із сакральної грецької мови. В. Колесов так схарактеризував цю особливість середньовічного мовного сприймання: „При заимствовании возникала определенная отстраненность и от народного языка, и от его понятий, необходимо было что-то священное и малопонятное, что пришло извне, издалека и по этой причине, наверное, особенно авторитетное“ (Колесов 1986: 269; виділення Н. П.). Не випадковими в такому контексті видаються заходи середньовічних термінокористувачів-нормалізаторів відновити чи упровадити термінн-грецизми, про які ми вже згадували. Цією ж обставиною, гадаємо, до певної міри внутрішньо зумовлений і прийом „двомовні дублети“. Промовистим є також факт, що подекуди самого статусу запозичення (навіть унаслідок помилкового сприйняття лексеми як такої) вистачало для її церковної спеціалізації. Так, наприклад, стсл. перекладні пам’ятки передають гр. *κιβωτός* ‘скринька, скрння, коробка’ за допомогою лексем *кивоть*, *скрини*, *ковъчегъ*. Безпосереднє запозичення *кивоть* та його буквальний переклад *скрини* були однозначними відповідниками гр. *κιβωτός*. Старослов’янськ *ковъчегъ*, крім значення „скрння, коробка“, у якому він перехрещувався з наведеними вище словами, мав ще значення ‘скарбниця’, ‘гріб’, ‘груна’ та ‘корабель’ (пор. у сполученні *Ножьъ ковъчегъ*) (СС 1994: 286), які були, безперечно, похідними від первісного, етимологічного значення ‘скрння’ (Преображенский 1910–1914: I, 366).

Цікаво відзначити, що всі три наведені лексеми виступали як відповідники гр. *κιβωτός* у контекстах, що реалізували таке його специфічне значення, як „скринька, що в ній євреї зберігали скрижалі завіту“ (СС 1994:

284, 286, 607). Зважаючи на подальший розвиток слів *кивоть* та *ковьчезь*, можна припустити, що саме це актуалізоване відповідними контекстами значення стало проміжною стадією семантичної трансформації первісної семантики цих лексем 'скринька, коробка' в похідну 'свята скринька, коробка, скринька для святинь' (звичай зберігати святині в спеціально відведених для цього освячених скриньках був широко розповсюджений у християнстві, зокрема слов'янському). Нове, спеціалізоване, значення 'священна скринька, коробка' асоціювали передусім із запозиченою (*кивоть*) і такою, що ще, мабуть, сприймалася як запозичена (*ковьчезь*) лексемами. Стсл. *скрини* в цьому значенні почало функціонувати, очевидно, як компонент утвореної за відповідною перекладацькою традицією двомовної дублетної пари. Невипадково значення 'скринька для скрижалів завіту' лексема *скрини* реалізувала в сполученні з атрибутивом: *скрини завіта*, у той час як *кивоть* та *ковьчезь* виявляли це значення самостійно (СС 1994: 284, 286, 607). Контекстуально актуалізований варіант значення 'скринька, коробка для святинь, священна скринька' закріпився в уявленні давнього книжника за запозиченнями *кивоть*, *ковьчезь* як самостійне (пор. стсл. *чаша* 'чаша' – гр. *потирь* 'свята чаша' і стсл. *блюдо* 'блюдо' – гр. *дискось* 'святие блюдо' тощо) значення цих лексем, що зробило їх потенційними церковними термінами. Лексема *скрини* натомість церковно-обрядовим терміном не стала.

Нова хвиля фонетичної та словотвірної варіантності була викликана впровадженням української мови у сферу церковно-релігійного спілкування та засвоєнням українською мовою церковно-термінологічних засобів, сформованих в мові церковнослов'янській. У результаті співдії традиціоналістської та відтрадиціоналістської нормативно-термінологічних тенденцій, у сучасній ЦОТ розвинулася значна варіантність форм, пор.: а) фонетичні варіанти: *Восьмигласник* – *Восьмигolosник*, *всенощник* – *всеночник* – *всенічник*, *дарохранительница* – *дарохранильница* – *дарохоронильница*, *жертвенник* – *жертівник*, *лжсиця* – *ложсиця*, *Молитвослов* – *Молитвослів*, *срочиця* – *сорочиця*, *Тріодь Постна* – *Тріодь Посна* – *Тріодь Пісна*, *Цвітослов* – *Квітослов* тощо; б) словотвірні варіанти: *вінець* – *вінок*, *губка істиральна* – *губка витиральна*, *дзвінець* – *дзвіночок* – *дзвінок*, *дикирій* – *двокирій*, *жертвенник* – *жертвенник*, *звіздця* – *звізда*, *Молитвеник* – *Молитовник*, *морське* – *морское*, *нараквиця* – *нарукавница* – *нарукавник*, *орлець* – *орел*, *стручець* – *стручок*, *частиця* – *часточка* – *частинка* – *частка* та ін. Українізація УЦОТ викликала й появу в ній граматичних ва-

ріантів: *сопрестоліє* – *сопрестолія*, *Псалтир* – *Псалтира*, *спитрахиль* (Р. в. *Спитрахилі* – *спитрахилія*), *фелон* (Р. в. *фелоні* – *фелоня*) тощо.

2.5. Стилiстична маркованiсть як елемент семантичної структури церковно-обрядових термiнiв. Стилiстична варiантнiсть в УЦОТ. Писемну функціональну сферу ЦОТ тривалий час (XI–XIX ст.) забезпечувала сакральнo-культoва церковнослов'янська мова. Для нас є особливо важливим розглядати церковнослов'янську мову крізь призму її функціональних (богослужбова) та зумовлених ними статусних (сакральна) характеристик, оскільки орієнтація на церковнослов'янську мову саме як на носія зазначених ознак визначала, а подекуди визначає й досі норму (насамперед її стилістичні параметри) спеціального спілкування та терміновикористання в церковно-обрядовій галузі.

Функціональнo зорієнтована на вузьке церковно-релігійне використання, церковнослов'янська мова виявляла своєрідну тематичну, семантичну та стилістичну спеціалізованість: демонструвала достатній семантичний потенціал для відображення божественних тем та істин, що їх виклад неодмінно супроводжували такі експресивні ознаки як „високість“ та „урочистість“ (Михайловская 1980: 242). Церковно-обрядова термінологія, семантичний рівень якої конструювали стабільні традиційно відтворювані, тематично та стилістично визначені контексти (церковнослов'янські богослужбові книги), розвинула не тільки семантичну, а й відповідну стилістичну прикріпленість. Мало того, діахронний аналіз церковно-обрядових термiнiв дозволяє трактувати семантичну маркованість як компонент їхньої семантики (первісно – конститутивний). Ця властивість термінології церковного обряду в умовах релігійно-світської функціональної двомовності була особливо дієвою на іншому мовно-стилiстичному тлі, наприклад, в українській мові. А тому стилістична диференціяція була властива ЦОТ періоду XI–XIX ст. Лише поза сферою спеціального писемного використання. Так, для давнього українського книжника церковнослов'янські лексичні одиниці поставали носіями особливої, „священної“, семантики та особливої, „високої“, експресії. Це можна пояснити тим, що систематична відтворюваність у певного типу смислових та стилістичних умовах спричинила приглушення в семантичній структурі церковнослов'янських одних сем та активізацію чи розвиток інших (Лукина 1990). Для лексем-назв богослужбових предметів було характерним звуження семантики за моделлю „предмет“ → „священний предмет“, що створювало сприятливі умови для їхньої термінологізації. Наведемо приклад:

У стсл. пам'ятках лексема *риза* функціонувала як еквівалент до багатьох грецьких слів: *ψάλλον, ψάλλομός, χιτών, ἐσθής, ἔνδυμα, ὀθόνιον*, реалізуючи значення 'одяг', 'верхній одяг', 'полотняний одяг', 'плащаниця' тощо. Виявляючи таку багатозначність, лексема *риза* входила до поширеного синонімічного ряду: *котыга, матизмъ, одѣжда, одѣникъ, плащаница, поныва, понывица, срачица, хитонъ* тощо (СС 1994: 582). Жодного разу, проте, вона не фігурувала тут на позначення спеціального одягу духівництва. Одиак неважко помітити, що лексема *риза* була активно вживаною в урочисто-піднесених контекстах на позначення одягу, елементів одягу священних осіб, зокрема Ісуса Христа. Пор.: „Примасте же тѣло ісво обисте є ризами . съ ароматы. ѣкоже обычаі єсть юдѣмъ погрѣбати“ (И 19, 40 Зоґр Мар Ас; СС 1994: 582); „раздѣлиша себѣ ризы моя о матизмъ моі меташа жрѣбиа“ (И 19, 24 Зоґр Мар; СС 1994: 582). Умови використання лексеми *риза* в стсл. пам'ятках свідчать, безперечно, про її особливе емоційно-експресивне навантаження, стилістичний статус „високого засобу“, що був характерний для неї ще в старослов'янській мові. Саме такою (в стилістичному відпошенні) вона була запозичена й в українську мову. Однак важливо, що такі умови функціонування спричинили зсуви в семантиці слова *риза*: запозичена зі стсл. книжності, а отже, сприйнята в контексті та через контекст, лексема *риза* в уявленні давнього українського книжника набула значення не просто 'одяг', а 'священний одяг': „аще токмо прикоснѣ са ризы кго спсна бѣда [...] і спсна бысть жена отъ часа того“ (Мф. ІХ, 21–22 Мар). У цих та схожих прикладах слово *риза* було сприйняте як „особенная, чудодѣйственная одежда“, „облачение богов и священнослужителей“, – зазначає А. Львов (1975: 72; пор. також наведені нами приклади). Це створило позитивні умови для подальшої спеціалізації лексеми *риза*. Аналогічний випадок впливу стилістичного контексту на лексичне значення слова помітила і К. Смолина. З цього приводу вона зазначає: „Именно стилистический контекст в тот или иной период семантического развития слов становится релевантным фактором активизации в их значениях одних сем и приглушения – других“ (Смолина 1990: 51). Ми звертаємо особливу увагу на це явище, оскільки, повторюємо, як показує аналіз нашого лексичного матеріалу, в семантичному розвитку церковно-обрядових термінів воно мало виразний характер тенденції.

В українській мові раннього періоду лексема *риза* функціонувала із повністю збереженою семантичною структурою та стилістичними характеристиками. І. Срезневський визначає та ілюструє ті ж лексичні значення слова *риза*, що й словник старослов'янської мови: 'одяг', перен. 'одяг',

‘покривало’, ‘саван’ (Срезневский 1958: III, 220). Однак, як видно, наведені значення лексема *риза* виявляла переважно в перекладних контекстах, що демонструють, як продовжувачі традиції, значну залежність від стил. перекладних пам’яток. В оригінальних українських пам’ятках XI–XIV ст. для лексеми *риза* характерне нове, церковно-термінологічне, значення – ‘одяг духовних осіб’. Так, наприклад, за спостереженнями А. Львова, активність у цьому значенні *риза* демонструє в „Повісті врем’яних літ“ (Львов 1975: 64), пор.: „єпископъ же вземъ крестъ и оболкъся в ризы, ста рекъ [...]“ (ПВЛ 1990: 284); „[...] такоже божественную ризу святяга Богородица с пѣснѣми изнесеше, в рѣку омочиша“ (ПВЛ 1990: 32). Термінологічність лексеми *ризы* подекуди увиразнена означенням *ста* ‘святі, священні’ („[...] єпископъ же вземъ крестъ и оболкъся в ризы, ста рекъ“; ПВЛ 1990: 284) або ж *святительскыа (стѣльскыа)* ‘священнослужительські’ („єпископи, игуменн оболочошася у святительскыа ризы и свѣща въжгегъ [...]“; ПВЛ 1990: 466); *ризы – чьрны ризы* ‘одяг білого духовництва – одяг чорного духовництва’ („Остриже и въ черны ризы облече“; Нест. Жит. Феод. 7; Срезневский 1958: III, 120–122; див. також попередні приклади).

Аналогічного розвитку зазнали лексеми *съсуды* ‘посуд’ → ‘священний посуд’ → ‘богослужбовий посуд’; *ковъчегъ* ‘скринька’ → ‘скринька для скрижалів завіту’ → ‘скринька для богослужбових предметів’; *плащаница* ‘полотно’ – ‘полотно, у яке загортають померлого (тут – як калька гр. *σάβανον*)’ → ‘полотно, в яке загорнули померлого Ісуса Христа’ → ‘богослужбовий предмет – образ полотна, у яке загорнули померлого Ісуса Христа’ тощо.

Як бачимо, в умовах гетерогенної функціональної двомовності („релігійна“ церковнослов’янська мова – „світська“ українська мова) стилістична маркованість (книжний, високий характер) церковнослов’янської лексеми виявляла себе як семантикотвірний фактор, зумовлюючи розвиток у ній церковно-термінологічного значення. Таким чином, стилістичне протиставлення „книжна, „висока“ лексема (церковнослов’янізм) – розмовна лексема (українське слово)“ часто являло собою й семантичну опозицію „церковний термін – загальноживана лексема“, пор.: *ризы* ‘богослужбовий одяг’ – *одежда, пѣрты* ‘одяг’; *сосуды* ‘богослужбовий посуд’ – *посуда* ‘посуд’; *ковъчегъ* ‘скринька для богослужбових предметів’ – *скриня* ‘скринька’ тощо. Можна навіть стверджувати, що стилістична маркованість, закріплена за церковнослов’янізмом (лексичним, фонетичним та словотвірним) стала ніби показником семантичної адекватності лексеми як церковного терміна. Це в свою чергу спричинило й той факт, що стилістич-

ий компонент семантичної структури лексем почав регулювати ті процеси, що визначали динаміку ЦОТ на фонетичному, словотвірному та лексичному рівнях.

Для прикладу продовжимо розглядати історію церковно-обрядового терміна *ризи*. Слово *риза* в старослов'янській та давній українській мові належала до поширеного синонімічного ряду родових найменувань одягу: *риза (ризы) – одежа/одежда – одѣнье/одѣние/одѣяние – тѣрть (тѣрты)*. Як свідчать дослідники давньої лексики, цей ряд характеризувала стилістична різновимірність його компонентів (Львов 1975; Лукина 1990; Миронова 1977). Саме це визначало й міру задіяності наведених лексем у спеціальних церковних пам'ятках. Пам'ятки стсл. писемності не зафіксували лексеми *тѣрть (тѣрты)* в значенні 'одяг'. Це дає підстави вважати, що в давній українській літературній мові слово *тѣрты* було народним. Як відзначає А. Львов, у Галицькому Євангелії 1144 р. замість *ризами* читаємо *тѣрты*, що є свідченням заміни чужого слова на звичайне власне (Львов 1975: 65). Невипадково, отже, лексема *тѣрть (тѣрты)* була першою в наведеному ряду за ознакою стилістичної нейтральності. Саме тому вона виявляла найменшу конкурентоспроможність щодо лексеми *ризы*. Видові значення (*тѣрть*) *тѣрты* реалізувала, як правило, ускладнена означеннями *царским, брачным, а також чернецким*. Лексема *тѣрты* у родовому значенні 'одяг' перестала функціонувати ще в XIII ст. (Миронова 1977: 52). Її семантична й стилістична еволюція надзвичайно цікава, однак жодною мірою не пов'язана з церковно-обрядовою термінологією. *Одежда/одежа* – дуже давнє утворення на *-ja* від редукованої основи **odedja*: варіант *одежда* утворився в старослов'янській мові, *одежа* – в українській. Стсл. *одежда* було характерним для перекладних пам'яток давньої України-Русі, де він виступав еквівалентом до багатьох грецьких лексем, серед яких *διπλοῖς* 'подвійний плащ', *στολή* 'одяг', 'костюм', *ἐνδομα* 'одяг, покрив', *περιβόλαιον* 'покривало' (Львов 1975: 67). Виходячи з цього можна вважати, що слово *одежда* в українській мові XI–XIV ст. було багатозначним: 'верхній одяг', 'плащ', 'покривало'. Варіант *одежа* відзначався більшою частотою вживання в пам'ятках обох типів (перекладних та оригінальних), де мав значення 'одяг'. Найменування *одѣние (одѣнье, одѣяние)*, утворене за допомогою суфікса *-ije (-ъje)*, приєднаного до основи дієприкметника *одѣн-*, також було досить поширеним як у перекладних, так і в оригінальних текстах, де воно функціонувало зі значенням 'одяг' (Львов 1975: 67; Лукина 1990: 39–40). Кожне з наведених слів у відповідних контекстах чи

в сполученні з прикметниками-конкретизаторами могли реалізувати й спеціальне значення 'одяг духівництва', пор.:

Молаше и пакы облачитиса въ одежу свѣтлоу (Нест. Жит. Феод. 2; Срезневский 1958: II, 612); Стльскаа одежа от бѣлыа вълны доброутворьно оукрашена (Уст. П. 1193. 223; т. ж.); Иереи одеждатеса правдою и въ одежу славы (Гр. Наз. XI в. 279; Срезневский 1958: II, 613); Василиа сщениок одѣнне, иже въ власныхъ, и ни въ какихъ врѣтишихъ одѣнъ бѣ (Уст. П. 1193. 223; Срезневский 1958: II, 626).

Як ми вже зазначали, лексеми *одежда/одежа, одѣние/одѣнье/одѣяние* були стилістично „високими“ засобами й навряд чи за цією ознакою поступалися лексемі *ризы*. Так, у загальному значенні 'одяг' всі вони були абсолютно рівноцінними та взаємозамінними. Однак у ряду, сформованому термінологічним значенням 'одяг духівництва', *ризы* мало над усіма іншими конкуруючими елементами суттєву перевагу (що, до речі, й дало змогу цій лексемі тривалий час утримувати статус домінанти ряду), а саме, закріплену в семантичній структурі сему 'священний одяг'. У XVI–XVIII ст. цей ряд зредукувався за рахунок вилучення з нього стилістично нейтрального (*търты*) і такого, що втратив стилістичну маркованість (*одежа*), компонентів. До центру ряду пересунулися лексеми *одежда*, стилістично та функціонально пориваючи з варіантом *одежа*, а також *одѣние (одѣнье)*. Цьому сприяло їхнє виразне старослов'янське („високе“) фонетичне оформлення. Однак на відміну від домінанти ряду *ризы*, де ознака 'священний одяг' закріпилася в самій семантиці, *одежда* й *одѣние* реалізували це значення переважно у сполученні з прикметниками-конкретизаторами, пор.:

одежда – одежды: Подастъ дѣйствуай одежду, пріемлошему великій образъ, гла [...] [на берегах: „сутанна“] (ПП 1750: 12); Іерев же уболченъ въ сщениаа вдежды, сіестъ въ Спітрахиль и фелънъ (Могила 1646: I, 324); [іерен] [...] ублекшиса во вса свашеническаа одежды [...] совершити по чину своемъ Проскомидію (ПО 1734: 33); Таже по времени пріаша черныа одежды ѿ черноризшвъ, или Монахшвъ (ПО 1734: 21);

одѣаніе – одѣаніа: Діаконъ, еше вземлетъ на са вдѣаніе, глѣмосе Далматика (ПО 1734: 19 зв.); И по неже Іераршескоє вдѣаніе изашнѣйшо естъ ѿмофоръ (ПО 1734: 20 зв.);

одѣаніе (одѣнье) (збірне): Юліанъ мѣчникъ в(ъ) мнишескомъ вдѣнью и мовиль, же дѣти за ихъ бгу молат(ъ)са (Галатовський 1985: 63); Архіерей ублеченъ стымъ одѣаніемъ, престоє Хр(с)тово изобразуетъ воплощеніе (ПО 1734: 38).

Одночасно в період XVI–XVIII ст. церковний термін *ризы* звузив своє значення: ‘одяг духівництва’ → ‘богослужбовий одяг духівництва’, функціонуючи з прикметниками, що виявляли або ж конкретизували саме це значення. Конкретизація стосувалася таких ознак реалії, як колір, належність Церкві тощо, пор.:

Скончавъ же сіа ститель [...] ѿложъ сщєнныа ризы, идетъ въ своаси (Могила 1646: I, 343); [діаконъ] [...] совлекса ризъ стыхъ, ѿходитъ во своа си (ЧДС 1788: 12); Стительо же ту суцу [...] ѿболченну въ бѣлыа ризы, и ѿбувену въ бѣлыа сандаліа, повелѣвасть ѿглашеннымъ раздрѣшитиса (Могила 1646: I, 284); [...] тін оубѣ черныхъ ризъ по своесму чину придержашеса, и прочихъ клириковъ подчиненныхъ себѣ чернаа носити изучиша (ПО 1734: 21); Лѣтъ ли Іерею Грекорускому въ ризахъ Римскагѡ обрада, и паки Римскому въ ризахъ Греческагѡ обраду, Літургисати? (ПО 1734: 45).

У XX ст. для узагальненого найменування богослужбового одягу виник, до речі, новий термін, невідомий у попередні епохи в церковно-термінологічному значенні. Це віддієслівний іменник *облачення*, пор.: „У повному облаченні священник править святу Літургію [...]“ (Службник 1995: 402); „Священный одяг (облачення)“ (Герус 1956: 36); „Облачення священників під час богослужіння – стихар, орач, поручі [...]“ (ТК 1995: 136). Стсл. іменник *облаченик* та його давньоукраїнські модифікації *обльченик*, *обольченьє* співіснували в українській мові XI–XIV ст. як загальні назви одягу, функціонуючи переважно в стилістично піднесених контекстах (Миронова 1977: 57). Богослужбові тексти XI–XVIII ст. наведених лексем не фіксують, а тому можна припустити, що значення ‘богослужбовий одяг’ не було для них властиве. Натомість значну активність у спеціальних церковних текстах розвинуло дієслово *облачатиса* (*облачати*, *облачити*, *облачитиса*) ‘одягатися, одягати’, що послідовно виступало поряд із іменниками на позначення богослужбового одягу чи його елементів, пор.: XI–XIV ст.: „В ризы о(б)личихса“ (Сл. Дан. Зат. Унд.; Срезневский 1958: III, 518); „Остриже и въ черны ризы облече“ (Нест. Жит. Феод. 7; Срезневский 1958: III, 120–122); XIV–XVIII ст.: „И посемъ ѿблачить егѡ Ігуменъ(ъ) в(ъ) Расу и Камилавху [...]“ (Могила 1646: II, 896); „И абіє начинаєть ѿблачитиса (іереи) глѡ сіа стихи ко Наплещнику“ (СП 1734: 2 зв.). Безперечно, що закріпленню дієслова *облачатиса*, *облачати* в богослужбових текстах сприяв його виразний книжний характер, високе стилістичне навантаження. Мало того, церковнослов’янське фонетичне оформлення утримало за цією лексемою її стилістичний статус і досьогодні.

Систематична відтворюваність у певних контекстах, усталена лексична сполучуваність цього дієслова з назвами церковного одягу сприяла

звуженню його семантичного обсягу із загального ‘одягати(ся)’ до спеціального ‘одягати(ся) (в) богослужбовий одяг’ (пор. СУМ 1971–1980: V, 520). Пам’ятки XVIII ст. фіксують іменинниковий похідний від зазначеного дієслова (щоправда, у його ‘українізованій’ формі) – *оболченіє* в процесуальному значенні ‘одягання богослужбового одягу’: „Вначалѣ оболченіа к(ъ) Проскомисанію, по бл(с)венію починаетса глати [...]“ (СП 1734: 115). Віддієслівний іменник *облачення* з предметним церковно-термінологічним значенням – похідний від відповідного дієслова передусім у семантичному плані – з’явився значно пізніше. У ряду гіперонімів лексико-семантичної групи назв одягу духовництва термін *облачення* посів одну з центральних позицій поряд із лексею *ризи*. Причина домінування *облачення* аналогічна до тієї, якою була вмотивована провідна роль у цьому ряду терміна *ризи*: значення ‘богослужбовий одяг’, що реалізується в цій лексемі поза контекстом та без прикметника-конкретизатора.

Отже, як бачимо, стилістичні параметри лексеми зумовлювали її позицію в лексичному, фонетичному та словотвірному рядах щодо їхнього центру. Позицію домінанти посідала, як правило, лексема з церковнослов’янським лексичним, словотвірним та фонетичним оформленням: *риза – одежа – одѣние – тұрты, сосуды – посуда – начиня – апараты; кръсть – крижъ, як також одежа – одежа, кръсть – хръсть, копие – копьѣ, мантия – манатьа – мантиа – манотьа, лъжица – лъжъка, звѣздца – звѣзда* тощо. Мало того, часто стилістично „невідповідні“ компоненти лексичних, фонетичних та словотвірних варіантних рядів підлягали редукції: *тұрты, одежа, лъжъка, копьѣ, манатьа, мантиа, манатьа* тощо.

Зазначена стилістична, як, до речі, лексична, словотвірна та фонетична варіантність, була характерною для ЦОТ у неспеціальній сфері її функціонування. У спеціальній писемній функціональній сфері ЦОТ виявляла абсолютну стилістичну однорідність та низький ступінь варіантності інших рівнів (тут їй була властива лише лексична та словотвірна варіантність). Таким чином, тут можна говорити тільки про функціонально-стилістичну варіантність ЦОТ, коли варіанти виявляють здиференційованість не лише на стилістичному, а й на функціональному рівні (закріплюють за собою різні сфери функціонування: спеціальне – неспеціальне мовлення). Із упродовженням української мови в церковно-релігійну сферу в ній почала формуватися нова норма спеціального спілкування, яку визначала орієнтація на виражальні засоби української мови. Це спричинило „українізацію“ церковно-обрядової термінології на всіх мовних рівнях. Зазначені процеси закономірно зумовлювали зміну стилістичного ракурсу цер-

ковно-обрядової термінології в напрямі „стилістично марковане (високе, книжне) → нейтральне“. Стилiстичний компонент семантики за таких обставин із конститутивного перетворився у факультативний.

Поряд із новітньою нормою спеціального спілкування та терміновикористання залишалася актуальною традиційна нормативна орієнтація на виражальні засоби церковнослов'янської мови. В українських лінгвальних умовах ця нормативна традиція набула, однак, характеру не мовної, а стилістичної орієнтації, що пов'язано зі статусом церковнослов'янської лексики в українській мові саме як стилістичного засобу, а не іншомовного елемента, тепер: церковнослов'янізація ЦОТ = архаїзація ЦОТ. Нова норма, що сформувалася у відштовхуванні від традиційної, мала, відповідно, протилежний стилістичний вектор: українізація = осучаснення ЦОТ. Співіснування двох нормативних настанов спеціального спілкування та терміновикористання в церковно-обрядовій практиці, що, між іншим, має характер як конкуренції, так і компромісу, зумовило не тільки стилістичну здиференційованість сучасної УЦОТ у писемній функціональній сфері, а й лексичну, словотвірну, фонетичну варіантності.

Активізація в спеціальній писемній сфері використання ЦОТ ненормативної термінології, що її конститутивним компонентом є стилістична маркованість (розмовний характер), збільшила амплітуду стилістичного коливання церковно-обрядової термінологіки в стилістичних варіантних рядах: „стилістично маркований (урочисто-піднесений)“ → „стилістично нейтральний“ → „стилістично маркований (розмовний)“, пор.: *коніє – стис, сосуди – посуд – начиння; стручець – мирувальник – щіточка, гілочка, патичок, хоругва – прапор* тощо. Однак, як можна помітити, членам таких варіантних рядів часто властива функціональна неоднорідність: вони закріплені за різними функціональними ділянками самої сфери спеціального використання ЦОТ (див. Початок нашої статті), усередині якої протиставлені богослужбова література, наукова літургіка, з одного боку, та науково-популярна й навчальна літургіка, усне мовлення фахівців, – з другого.

Перелік умовних скорочень назв джерел

- Анищенко 1929: О. Анищенко, Служба Божя, Харків
 Архисратикон 1932: О. Лотоцький, Український Архисратикон, Варшава
 ВПІ 1780: Вослѣдованіє погребаніа иноческагѡ из(ъ) Евхологіона (еже естъ Трєбника) грєческагѡ из(ъ)Аѡтє, Почаєвъ
 Галятовський 1985: І. Галятовський, Ключ розуміння, підгот.: І. Чепіга, Київ

- Герус 1956: С. Герус, Богослужіння Православної Церкви. Підручник для недільних шкіл, Вінніпег
- Головацький 1998: Р. Головацький, Пояснення богослужень: Вечірня, Повечір'я, Утрня. Часи українського обряду, Львів
- Іларіон 1962: Наука про святу літургію, ухвалена всеукраїнськими соборами 1629 і 1690 рр.: перекл. Митр. Іларіон, видання УГПЦ в Канаді
- Калинович 1950: П. Калинович, Літургіка. Курс лекцій, читанок в Богословській академії УАПЦ, ч. 2, Мюнхен
- Катрій 1982: Ю. Катрій, Пізнай свій обряд!, Нью-Йорк
- Катрій 1999: Ю. Катрій, Наша християнська традиція, Львів
- Лексикон 1756: Леґіконъ сирѣчь: словесникъ(ь) славенскій имѣющъ в(ь) себѣ Словеса первѣ Славенскаа азбучнаа, посемъ же Пѣлскаа, Бл҃готребный къ вразумѣнію словесъ славенскихъ, обрѣтающихъ са въ Книгахъ церковныхъ, Почаевъ
- Липський 1992: Б. Липський, Духовність нашого обряду, Київ
- Лотоцький 1931: О. Лотоцький, Українські джерела церковного права, Варшава
- Лужницький 1922: Л. Лужницький, Літургіка греко-католицької церкви. Учебник для молодіжи середніх шкіл, Львів
- Любачівський 1990: М.-І. Любачівський, Літургіка: храм – посуди – ризи – дзвони – мощі – образи – книги – церковний спів, у 2-х ч., Рим
- Могіла 1646: Требник митрополита Петра Могіли, у 2-х т., Репринт. вид. 1646 р., Київ, 1996
- Наука 1938: Наука про Службу Божу. Підручник для IV класи повсехних шкіл, Варшава
- Номоканон 1646: Номоканонъ, Львовъ
- НСБ 1993: Наука про Службу Божу, Київ
- Огієнко 1979–1983: І. Огієнко, Етимологічно-семантичний словник української мови, Т. 1–3, Вінніпег
- ПВЛ 1990: Повесть врем'яних літ: Літопис (за Іпатським списком), Київ, 1990
- ПГ 1992: Парафіальна газета, №4
- ПО 1734: Поученіє о обрадахъ [...], Почаевъ
- Понтификаль 1716: Понтификаль, си есть Службеникъ Стителскій [...], Супрасль
- ПП 1750: Послѣдованіє постригу [...]. Въ искусь, сиестъ в малый иноческый образъ, и въ великій [...], Почаевъ
- ПП 1991: Прийдіте поклонімся. Молитовник, Рим
- Преображенский 1910–1914: А. Преображенский, Этимологический словарь русского языка: В 2-х т., Москва
- Службеник 1995: Службеник, Київ
- СК 1620: Службеник, Кієвъ
- СК 1762: Службеник, Кієвъ
- СЛ 1637: Службеник, Львовъ
- СП 1734: Службеник, Почаевъ
- СПП: Скитское покааніє и чинъ причащенія, Почаевъ, Б. р.
- Соловій 1959: М. Соловій, Літургіка для українських католицьких шкіл, ч. 1: Святі речі, Торонто
- Соловій 1999: М. Соловій, Божественна Літургія: Історія, розвиток, пояснення, Львів
- Срезневский 1958: И. Срезневский, Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам: В 3-х т., Москва
- СС 1604: Службеник, Стратинъ

- СС 1994: Старославянський словарь (по рукописям X–XI веков), ред.: Р. Цейтлин – Р. Вечерка – Э. Благова, Москва
- СУМ 1971–1980: Словник української мови, в 11-ти т., Київ
- Татомир 1968: Ю. Татомир, Христос моя сила. Допоміжний требник, Нью-Йорк
- ТС 1604: Требникъ, Стратинъ
- ТП 1771: Требникъ, Почаєвъ
- Трух 1955: А. Трух, Священство і голошення Євангелії, Торонто
- Федоров 1999: Ю. Федоров, Пояснення церковних богослужень і Святих Тайн. Підручник для школи і дому, Львів
- ЧДС 1788: Чинъ діаконскаго служенія, сщєннодѣйстви Бжтєнна Литургін на Вечерни же, и Оутрени, ієреєви отъ служебника собранъ, Почаєвъ
- Brückner 1957: A. Brückner, Słownik etymologiczny języka polskiego, Warszawa
- GL: E. A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (From B. C. 146 to A. D. 1100), 2 vol., New York
- TK 1995: A. Markunas – T. Ucjitel, Terminologia kościelna: Mały słownik opisowy polsko-ukraiński i ukraińsko-polski, Poznań

Література

- Аркадьєва 1974: Э. Аркадьєва, Семантическое освоение русским языком терминов изобразительного и прикладного искусства, архитектуры и музыки итальянского происхождения: Автореф. дис. к. филол. н.: 10. 02. 01 / МГУ, Москва
- Бабич 1998: Н. Бабич, Проблеми терміновживання і терміновтворення в сучасному конфесійному стилі, в: Сучасна 1998, 161–169
- Бібла 1997: С. Бібла, Склад, структура й шляхи формування української церковної термінології (назви церковних чинів та посад): Дис. к. філолог. н.: 10. 02. 01 / НАН України, Ін-т укр. мови, Київ
- Бодак 1997: В. Бодак, Соціальні функції релігійної обрядовості: Дис. к. філос. н.: 09. 00. 11 / НАН України, Ін-т філософії, Київ
- Бородина – Гак 1979: М. Бородина – В. Гак, К типологии и методике историко-семантических исследований. На материале лексики французского языка, Ленинград
- Верещагин 1997: Е. Верещагин, История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников, Москва
- Винокур 1939: Г. Винокур, О некоторых явлениях словообразования в русской технической терминологии, в: Труды Московского института истории философии и литературы, Москва, Т. 5, 419–442
- Войтів 1995: Г. Войтів, Назви одягу в пам'ятках української мови ХІУ–ХVІІІ ст.: Автореф. дис. к. філолог. н., Львів
- Герд 1981: А. Герд, Формирование терминологической структуры русского биологического текста, Ленинград
- Головин – Кобрин 1987: Б. Головин – Р. Кобрин, Лингвистические основы учения о терминах, Москва
- Голубцов 1996: А. Голубцов, Из чтений по церковной археологии и литургике. Литургика. Репр. изд. 1918 г., Москва

- Горбач 1991a: О. Горбач, 3 історії української церковно-музичної термінології, в: О. Горбач, Статті до 1000-ліття християнізації Русі-України, б. м., 3–37
- Горбач 1991b: О. Горбач, Українська народна релігійно-християнська термінологія й лексика, в: О. Горбач, Статті до 1000-ліття християнізації Русі-України, б. м., 99–146
- Грицак 1934: Є. Грицак, Вплив церкви й релігії на українську мову. Студія з ділянки української лексикографії в: II Międzynarodowy zjazd Słowistów (Filologów Słowiańskich). Księga referatów, sekcja I: Językoznawstwo), Warszawa, 34–38
- Даниленко 1976: В. Даниленко, О месте научной терминологии в лексической системе языка, в: Вопросы языкознания, № 4, 64–71
- Даниленко 1977: В. Даниленко, Русская терминология: Опыт лингвистического описания, Москва
- Дзюбишина-Мельник 1998: Н. Дзюбишина-Мельник, Мова релігійної преси з погляду загальнолітературних норм, в: Сучасна 1998, 202–215
- Дзюбишина-Мельник 1999: Н. Дзюбишина-Мельник, Конфесійний стиль, в: Najnowsze dzieje języków słowiańskich: Українська мова, Opole, 184–200
- Дубровина 1964: В. Дубровина, Из наблюдений над употреблением гречизмов в передводном тексте русской рукописи XI в. Источниковедение и история русского языка, Москва
- Ісіченко 1998: І. Ісіченко, Мова богослужінь: чинник інтеграції чи дезінтеграції Церкви?, в: Сучасна 1998, 20–33
- Истрин 1905: В. Истрин, К истории заимствованных словъ в русскомъ языкѣ, Одесса
- ГУМ 1983: Історія української мови. Лексика і фразеологія, Київ
- Капанадзе 1965: Л. Капанадзе, Взаимодействие терминологии и общепотребительной лексики, в: Развитие лексики современного русского языка, Москва, 86–103
- Ковалів 1960: П. Ковалів, Молитовник, служебник. Пам'ятка XIV ст., Нью-Йорк
- Ковалів 1964: П. Ковалів, Лексичний фонд літературної мови Київського періоду (X–XIV ст.): Запозичення, Нью-Йорк
- Колесов 1977: В. Колесов, Лексичні південнорусизми у книжній мові Давньої Русі, в: Мовознавство, № 1, 41–49
- Колесов 1986: В. Колесов, Мир человека в слове Древней Руси, Ленинград
- Комарова 1991: З. Комарова, Семантическая структура специального слова и ее лексикографическое описание, Свердловск
- Копыленко 1969: М. Копыленко, О греческом влиянии на язык древнерусской письменности, в: Русская речь, №5
- Критенко 1973: А. Критенко, Грецькі елементи в українській мові, в: Мовознавство, №2, 28–35
- Крючкова 1989: Т. Крючкова, Особенности формирования общественно-политической лексики и терминологии, Москва
- Лесів 1988: М. Лесів, Церковнослов'янізми в сучасній українській літературній мові, в: Греко-католицький церковний календар, Варшава, 83–89
- Лотте 1968: Д. Лотте, Как работать над терминологическим словарем. Основы и методы, Москва
- Лукина 1990: Г. Лукина, Предметно-бытовая лексика древнерусского языка, Москва
- Львов 1966: А. Львов, Очерки по лексике памятников старославянской письменности, Москва
- Львов 1975: А. Львов, Лексика „Повести временных лет“, Москва
- Мечковская 1975: Н. Мечковская, Принципы исторического изучения терминологии. Методы изучения лексики, Минск, 200–214

- Мечковская 1998: Н. Мечковская, *Язык и религия*, Москва
- Мещерский 1958: Н. Мещерский, К вопросу о заимствовании из греческого в словарном составе древнерусского литературного языка (по материалам переводных произведений киевского периода), в: *Византийский временник* 13, Москва, 246–261
- Миронова 1977: Г. Миронова, Загальні назви одягу в давньоруській мові, в: *Мовознавство*, № 1/№ 6, 50–59/77–85
- Миронова 1978: Г. Миронова, Названне одяжки в древнерусском языке: Автореф. дис. к. филолог. н.: 10. 02. 01 / АН УССР, Ін-т языковедения им. А. Потебни, Киев
- Михайловская 1980: Н. Михайловская Системные связи в лексике древнерусского книжно-письменного языка XI–XIV вв. Нормативный аспект, Москва
- Наконечна 2000: Г. Наконечна, Українська богословська термінологія: характеристика системи, в: *Християнство 2000*, 79–93
- Німчук 1989: В. Німчук, Лексика пам'яток XI–XIII ст. як свідчення народної основи давньоруської літературної мови, в: *Жанри і стилі в історії української літературної мови*, Київ, 5–56
- Німчук 1992: В. Німчук, Давньоруська спадщина в лексичі української мови, Київ
- Німчук 1993: В. Німчук, Українська мова – священна мова, в: *Людина і світ*, № 6–7, 8–9
- Огеенко 1915: И. Огеенко [= И. Огієнко], Иноземные элементы въ русском языкѣ. Исторія проникновения заимствованныхъ словъ въ русскій языкъ, Киевъ
- Огієнко 1921: І. Огієнко, Українська мова як мова богослужбовя. Право живої мови бути мовою церкви, б. м.
- Огієнко 1937: І. Огієнко, Українська церковна термінологія в мові польській, в: *Рідна мова*, № 9–10, 339–342
- Огієнко 1938: І. Огієнко, Історія слова „піп“, в: *Рідна мова*, № 7–8, 292–294
- Огієнко 1943: І. Огієнко, Церковний словничок, Холм
- Огієнко 1951: І. Огієнко, Українсько-російський словник початку 17-го віку. Із історії культурних впливів України на Московію, Вінніпег
- Олексієнко 1974: С. Олексієнко, Про способи освоєння лексичних запозичень (на матеріалі східнослов'янських пам'яток XIV–XVI ст.), в: *Мовознавство*, № 6, 41–47
- Пономарев 1974: А. Пономарев, Лексика греческого происхождения в современном украинском языке: Автореф. дис. к. филолог. н.: 10. 02. 01 / АН УССР, Ін-т языковедения им. А. Потебни, Киев
- Поспишилъ 1901: А. Поспишилъ, Греческіє слова въ русскомъ языкѣ, Киевъ
- Пуряєва 2001: Н. Пуряєва, Словник церковно-обрядової термінології, Львів
- Рудницький 1988–1989: Я. Рудницький, Семантика „хреста“ й „хрищення“, в: *Науковий конгрес у 1000-ліття Хрещення Русь-України*, Мюнхен, 577–587
- Салунов 1955: Б. Салунов, Некоторые соображения о древнерусской книжности XI–XIII вв., в: *Труды отдела древнерусской литературы* 11, Москва – Ленинград, 314–322
- Смолина 1990: К. Смолина, Лексика имущественной сферы в русском языке XI–XVIII вв., Москва
- Соболевский 1883: А. Соболевский, Греко-славянские этюды, в: *Русский филологический вестник*, Т. 9, 1–6, 274–278; т. 10, 163–166
- Соболевский 1904: А. Соболевский, Изъ исторіи заимствованныхъ словъ и переводныхъ повѣстей, Университетскіє извѣстія, Киевъ, № 11, 1–6
- Соловій 1999: М. Соловій, Божественна Літургія: Історія, розвиток, пояснення, Львів
- Сорокалетов 1970: Ф. Сорокалетов, История военной лексики в русском языке XI–XVIII вв., Ленинград

- Сучасна 1998: Сучасна українська богословська термінологія: від історичних традицій до нових концепцій. Матеріали Всеукраїнської наукової конференції, Львів
- Толстой 1988: Н. Толстой, История и структура славянских литературных языков, Москва
- Трубачев 1966: Н. Трубачев, Ремесленная терминология в славянских языках, Москва
- Фасмер 1907: М. Фасмер, Греко-славянские этюды. Греческие заимствования в старославянском языке, в: Изв. П. Отдел ИАН, Т. 12, Кн. 2, Санкт-Петербург, 197–228
- Фасмер 1909: М. Фасмер, Греко-славянские этюды. Греческие заимствования в русском языке, Санкт-Петербург
- Филин 1979: Ф. Филин, Лексика русского литературного языка древнерусской эпохи (по материалам летописей), в: Ученые записки Ленинградского государственного педагогического института им. Герцена, Т. 80, 57–129
- Филин 1984: Ф. Филин, Историческая лексикология русского языка, Москва
- Християнство 2000: Християнство й українська мова: Матеріали наукової конференції, Київ, 5–6 жовтня 2000 року, Львів
- Цейтлин 1977: Р. Цейтлин, Лексика старославянского языка, Москва
- Черных 1956: П. Черных, Очерк русской исторической лексикологии. Древнерусский период, Москва
- Чернышева 1991: М. Чернышева, К истории слова «образ», в: Историко-культурный аспект лексикологического описания русского языка, Москва, 97–112
- Юрковський 1987: М. Юрковський, Українські назви храму, в: Греко-католицький церковний календар, Варшава, 71–73
- Юрковський 1988: М. Юрковський, Староукраїнська сакральна термінологія, в: Варшавські українознавчі записки, Варшава, 75

Münstersche Texte zur Slavistik

hrsg. von

Prof. Dr. Gerhard Birkfellner und
Dr. Bernhard Symanzik

Altrussische Speisenordnung

oder Was man das ganze Jahr über auf den Tisch bringt. Nach dem *Domostroj* (Der Hauswirt). Deutsche Erstausgabe und mittellRussischer Text mit Kommentaren herausgegeben von Gerhard Birkfellner

Nach der Herausgabe der älteren Version des *Domostroj*, der sogenannten *Konšinschen Redaktion* des Textes, in deutscher Übertragung samt ausführlichen Kommentaren, erscheint es angebracht, die Erweiterungen, die der Text im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts erfahren hat, schrittweise in ähnlicher Form und kommentiert zu veröffentlichen. Diese in der sogenannten *Zabëlinschen Redaktion* (Langversion des Textes, benannt nach dem Erstherausgeber I. E. Zabëlin) vorhandenen Texte liegen – wie der Haupttext selbst – in einer unkritischen Ausgabe aus dem Jahre 1881 (Separat-Ausgabe 1882, unveränderter Nachdruck 1971) vor. Die *Speisenordnung für das ganze Jahr* aus der *Zabëlinschen* Langversion des *Domostroj* wird mit dem gegenständlichen Band erstmals in deutscher Sprache und versehen mit ausführlichen Kommentaren vorgelegt.

Bd. 1, 2004, 224 S., 29,90 €, br.,
ISBN 3-8258-7983-6

**Veröffentlichungen des
Slavisch-Baltischen Seminars
der Universität Münster**
hrsg. von Gerhard Birkfellner,
Gerhard Ressel, Alfred Sproede und
Friedrich Scholz

Ulrich Obst; Gerhard Ressel (Hg.)
unter Mitarbeit von Monika Glaser
und Astrid Müncho
**Balten – Slaven – Deutsche: Aspekte
und Perspektiven kultureller
Kontakte**

Festschrift für Friedrich Scholz zum
70. Geburtstag

Bd. 1, 1999, 448 S., 40,90 €, br.,
ISBN 3-89473-726-3

Leo Mathias Weschmann
**Die Funktionen des Bildes und die
Entwicklung des Bildsystems im
Werk des russischen modernistischen
Dichters A. S. Kušner**

Bd. 6, 1998, 480 S., 30,90 €, br.,
ISBN 3-8258-2797-6

Friedrich Scholz;
Wolfgang Tenhagen (Hg.)
**Die Baltischen Staaten im 5. Jahr
der Unabhängigkeit – Eine Bestandsaufnahme**

Beiträge zu einem internationalen
Symposium in Münster
14./15. November 1996

Bd. 7, 1997, 200 S., 20,90 €, br.,
ISBN 3-8258-3273-2

Wolfgang Tenhagen
**Frühe lexikalische Belege im
*Domostroj***

Die Bedeutung des im 16. Jh. entstandenen
Domostroj, einer Anweisung, wie der

LIT Verlag Münster – Berlin – Hamburg – London – Wien

Grevener Str./Fresnostr. 2 48159 Münster

Tel.: 0251 – 62 032 22 – Fax: 0251 – 23 19 72

e-Mail: vertrieb@lit-verlag.de – <http://www.lit-verlag.de>

Besitzer eines Moskauer Stadtgehöftes sein Leben und seinen Hof einzurichten habe, besteht darin, daß in ihm erstmals in größerem Maße Bereiche des alltäglichen Lebens in Rußland thematisiert werden. In der vorliegenden Arbeit werden 20 lexikalische Einheiten untersucht, die im *Domostroj* einen ersten oder frühen Beleg fanden. Es geht dabei um die Bedeutung und semantische Entwicklung des Wortes, um seine Verbreitung über Sprachgrenzen hinaus und um seine Etymologie. Bei der Untersuchung ist nicht nur die formale Seite des jeweiligen Begriffs von Belang, sondern immer auch der Inhalt, d. h. der bezeichnete Gegenstand selbst.

Bd. 8, 2001, 288 S., 25,90 €, br.,
ISBN 3-8258-4456-0

Slavica Varia Halensia

hrsg. von Angela Richter und
Swetlana Mengel (Universität Halle)

Swetlana Mengel (Hg.) unter
Mitarbeit von Thomas Daiber
Dem Freidenkenden
Zu Ehren von Dietrich Freydank
Mit dem vorliegenden Band bringen die Herausgeberinnen ihre Schriftenreihe SLAVICA VARIA HALENSIA in den LIT Verlag ein. Die vorangegangenen Bände – aufgelistet am Ende des vorliegenden – sind seit 1997 an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg erschienen. Dieser Band, ursprünglich als Festschrift zu seinem 70. Geburtstag gedacht, ist Dietrich Freydank gewidmet. Die Autoren des Bandes sind seine Freunde, Schüler und Kollegen, Menschen, die ihn gut kannten und verehrten. Die vielfältige Thematik der Beiträge spiegelt die Vielfalt wissenschaftlicher Interessen Dietrich Freydanks wider,

die von slavischer Onomastik und linguistischer Problematik der russischen Gegenwartssprache bis zu slavischer Sprachgeschichte, Altbulgaristik, altrussischer Literatur und Quellenforschung reichen. Die umfangreiche Bibliographie der Werke Dietrich Freydanks, die der Band enthält, zeugt für die Vielfalt seiner Forschung. Sein allzu früher Tod ist ein großer Verlust für die slavistische Wissenschaft. *Aus dem Inhalt:* U. a. slavistische Arbeiten hallercher Pietisten am Anfang des 18. Jhs. – Fragen der russischen Syntax und Lexikologie des 16. – 18. Jhs. – aus der slavischen Kirchengeschichte und Agiologie – Probleme der Quellenforschung und der Historiographie der altrussischen Literatur – Spuren indogermanischer Wurzeln in modernen europäischen Sprachen.

Bd. 6, 2000, 336 S., 30,90 €, br.,
ISBN 3-8258-5185-0

Swetlana Mengel (Hg.) **Slavische Wortbildung: Semantik und Kombinatorik**

(Materialien der 5. Internationalen Konferenz der Kommission für slavische Wortbildung beim Internationalen Slavistenkomitee. Lutherstadt Wittenberg, 20. – 25. September 2001)

Der Band enthält die Beiträge und Materialien der 5. Internationalen Konferenz der Kommission für slavische Wortbildung beim Internationalen Slavistenkomitee, die vom 20. bis 24. September 2001 in Lutherstadt Wittenberg ausgetragen wurde. Das Motto der Konferenz „Slavische Wortbildung: Semantik und Kombinatorik“ findet seine Widerspiegelung in Beiträgen mit unterschiedlicher Thematik zu synchroner und diachroner Wortbildung anhand von Material

LIT Verlag Münster – Berlin – Hamburg – London – Wien

Greverer Str./Fresnostr. 2 48159 Münster

Tel.: 0251 – 62 032 22 – Fax: 0251 – 23 1972

e-Mail: vertrieb@lit-verlag.de – <http://www.lit-verlag.de>

verschiedener slavischer Einzelsprachen und im slavisch-slavischen und slavisch-nichtslavischen Sprachvergleich.

Bd. 7, 2002, 496 S., 35,90 €, br.,
ISBN 3-8258-5864-2

Angela Richter (Hg.)

Dimitrij I. Tschizewskij und seine halesche Privatbibliothek

Bibliographische Materialien. Eingeführt von André Augustin, bearbeitet von A. Augustin und A. Richter
Hiermit wird erstmalig der tatsächliche aktuelle, viele Rara und Unica umfassende Bestand der haleschen Privatbibliothek des von 1932 bis 1945 an der haleschen Universität wirkenden Slavisten, Literatur- und Kulturwissenschaftlers sowie Philosophiehistorikers Dmitrij Ivanovič Tschizewskij (1894 – 1977) der deutschen und internationalen Öffentlichkeit in Buchform präsentiert. Die heute am Institut für Slavistik der Martin-Luther-Universität befindliche Sammlung wurde im Rahmen eines Forschungsprojektes gesichtet, sachlich erschlossen und in den modernen elektronischen Medien katalogisiert.

Bd. 8, 2003, 480 S., 39,90 €, br.,
ISBN 3-8258-6761-7

Slavica Varia Halensia

hrsg. von Angela Richter und
Swetlana Mengel (Universität Halle)

Swetlana Mengel (Hg.) unter

Mitarbeit von Thomas Daiber

Dem Freudenkenden

Zu Ehren von Dietrich Freydank
Mit dem vorliegenden Band bringen die Herausgeberinnen ihre Schriftenreihe SLAVICA VARIA HALENSIA in den LIT Verlag ein. Die vorangegangenen

Bände – aufgelistet am Ende des vorliegenden – sind seit 1997 an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg erschienen. Dieser Band, ursprünglich als Festschrift zu seinem 70. Geburtstag gedacht, ist Dietrich Freydank gewidmet. Die Autoren des Bandes sind seine Freunde, Schüler und Kollegen, Menschen, die ihn gut kannten und verehrten. Die vielfältige Thematik der Beiträge spiegelt die Vielfalt wissenschaftlicher Interessen Dietrich Freydanks wider, die von slavischer Onomastik und linguistischer Problematik der russischen Gegenwartssprache bis zu slavischer Sprachgeschichte, Altbulgaristik, altrussischer Literatur und Quellenforschung reichen. Die umfangreiche Bibliographie der Werke Dietrich Freydanks, die der Band enthält, zeugt für die Vielfalt seiner Forschung. Sein allzu früher Tod ist ein großer Verlust für die slavistische Wissenschaft. *Aus dem Inhalt:* U. a. slavistische Arbeiten halescher Pietisten am Anfang des 18. Jhs. – Fragen der russischen Syntax und Lexikologie des 16. – 18. Jhs. – aus der slavischen Kirchengeschichte und Agiologie – Probleme der Quellenforschung und der Historiographie der altrussischen Literatur – Spuren indogermanischer Wurzeln in modernen europäischen Sprachen.

Bd. 6, 2000, 336 S., 30,90 €, br.,
ISBN 3-8258-5185-0

Swetlana Mengel (Hg.)

Slavische Wortbildung: Semantik und Kombinatorik

(Materialien der 5. Internationalen Konferenz der Kommission für slavische Wortbildung beim Internationalen Slavistenkomitee. Luther-

LIT Verlag Münster – Berlin – Hamburg – London – Wien

Greverer Str./Fresnostr. 2 48159 Münster
Tel.: 0251 – 62 032 22 – Fax: 0251 – 23 1972

e-Mail: vertrieb@lit-verlag.de – <http://www.lit-verlag.de>

stadt Wittenberg, 20. – 25. September 2001)

Der Band enthält die Beiträge und Materialien der 5. Internationalen Konferenz der Kommission für slavische Wortbildung beim Internationalen Slavistenkomitee, die vom 20. bis 24. September 2001 in Lutherstadt Wittenberg ausgeragt wurde. Das Motto der Konferenz „Slavische Wortbildung: Semantik und Kombinatorik“ findet seine Widerspiegelung in Beiträgen mit unterschiedlicher Thematik zu synchroner und diachroner Wortbildung anhand von Material verschiedener slavischer Einzelsprachen und im slavisch-slavischem und slavisch-nichtslavischem Sprachvergleich.

Bd. 7, 2002, 496 S., 35,90 €, br.,
ISBN 3-8258-5864-2

Angela Richter (Hg.)

Dimitrij I. Tschizewskij und seine hallesche Privatbibliothek

Bibliographische Materialien. Eingeführt von André Augustin, bearbeitet von A. Augustin und A. Richter. Hiermit wird erstmalig der tatsächliche aktuelle, viele Rara und Unica umfassende Bestand der halleschen Privatbibliothek des von 1932 bis 1945 an der halleschen Universität wirkenden Slavisten, Literatur- und Kulturwissenschaftlers sowie Philosophiehistorikers Dmitrij Ivanovič Tschizewskij (1894 – 1977) der deutschen und internationalen Öffentlichkeit in Buchform präsentiert. Die heute am Institut für Slavistik der Martin-Luther-Universität befindliche Sammlung wurde im Rahmen eines Forschungsprojektes gesichtet, sachlich erschlossen und in den modernen elektronischen Medien katalogisiert.

Bd. 8, 2003, 480 S., 39,90 €, br.,
ISBN 3-8258-6761-7

Erträge Böhmischem – Mährischer Forschungen

hrsg. von Prof. Dr. Ernst Eichler (Leipzig), Prof. Dr. Hubert Rösel (Münster) und Prof. Dr. Herbert Zeman (Wien) in Verbindung mit der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste (München)

Ernst Eichler; Gerhart Schröter (Hrsg.)

Deutsch-tschechischer Wissenschaftsdialog im Lichte der Korrespondenz zwischen Wilhelm Streitberg und Josef Zubatý 1891 – 1915
Der deutsche Sprachwissenschaftler Wilhelm Streitberg (1864 – 1925), der sich vor allem mit dem Sprachvergleich und der historischen Linguistik befaßte, und der tschechische Linguist Josef Zubatý (1865 – 1931) führten am Ende des vorigen und zu Beginn dieses Jahrhunderts einen Briefwechsel, der sich in wesentlichen Parteien erhalten hat. Darin werden nicht nur Fragen ihres Faches und dessen internationaler Geltung besprochen und bewertet, in vielem auch gelenkt, sondern auch die großen Probleme der damaligen Zeit: das Verhältnis zwischen Deutschen und Tschechen, die Stellung der deutschen Bevölkerung in Prag und Böhmen, der internationale Austausch zwischen den Geisteswissenschaftlern und sein Bezug zum Nationalgefühl beider Völker. Aus den Zeugnissen spricht Sympathie und wird die Möglichkeit deutlich, bei allen äußeren Begrenzungen zu tiefem menschlichen Verständnis füreinander zu kommen und das wissenschaftliche Schaffen in seinen Dienst zu stellen: ein Vermächtnis, das am Ausgang dieses Jahrtausends besonders aktuell wirkt und

LIT Verlag Münster – Berlin – Hamburg – London – Wien

Grevener Str./Fresnostr. 2 48159 Münster

Tel.: 0251 – 62 032 22 – Fax: 0251 – 23 19 72

e-Mail: vertrieb@lit-verlag.de – <http://www.lit-verlag.de>

somit in die weitere Zukunft weist. Der produktive Dialog setzt Zeichen für das notwendige Verständnis und die Toleranz nach Zeiten der Konfrontation.

Bd. 3, 1999, 120 S., 20,90 €, br.,
ISBN 3-8258-2875-1

Andrea Hohmeyer
‘Böhmischen Volkes Weisen’

Die Darstellung der deutschsprachigen Dichtung in den böhmischen Ländern der Jahre 1895 bis 1945. Probleme und Perspektiven territorialer Literaturgeschichtsschreibung in Mitteleuropa

Bd. 4, 2002, 752 S., 30,90 €, br.,
ISBN 3-8258-5393-4

Franz Kaiper

Die tschechischen Ortsnamen des Kreises Königinhof a. d. Elbe

Mit einer Übersichtskarte. Herausgegeben von Ernst Eichler

Der aus Ostböhmen stammende Slavist Franz Kaiper promovierte im Jahre 1935 an der Deutschen Universität Prag mit einer grundlegenden Arbeit über die tschechischen Ortsnamen des Bezirkes Königinhof a. d. Elbe (Dvur Králové n. L.) und leistete damit einen grundlegenden Beitrag zur Sprach- und Siedlungsgeschichte und zur Sprachkontaktforschung. Er ist im zweiten Weltkrieg gefallen, und sein Werk ist in Vergessenheit geraten. Nun wird es herausgegeben als Zeugnis der deutschen Slavistik an der Universität Prag, die sich um die Förderung der Bohemistik große Verdienste erwarb. Der Herausgeber, aus Nordböhmen stammend, will diese vergessene Leistung zugänglich machen, denn sie

stellt der künftigen Forschung neue Aufgaben.

Bd. 5, 2001, 128 S., 20,90 €, br.,
ISBN 3-8258-5585-6

Ernst Eichler (Hg.)

Selecta Bohemico-Germanica

Tschechisch-deutsche Beziehungen

im Bereich der Sprache und Kultur

Der Herausgeber ist Professor für slavische Sprachwissenschaft an der Universität Leipzig und stammt aus Niesmes/Minov in Nordböhmen. Er befaßt sich u.a. mit der Geschichte vor allem der westslavischen Sprachen, so auch mit der Entwicklung des Tschechischen und des Sorbischen, Zahlreiche Arbeiten zur slavischen Namen- und Lehnwortkunde; Redaktion der Sammelbände "Deutschtschechische Beziehungen im Bereich der Sprache und Kultur" (1965, 1968); Mitherausgeber der Reihe "Deutsch-Slawische Forschungen zur Namenkunde und Siedlungsgeschichte", "Onomastica Slavogermanica" und der Zeitschrift "Namenkundliche Informationen" u.a.

Bd. 6, 2003, 232 S., 29,90 €, br.,
ISBN 3-8258-6635-1

LIT Verlag Münster – Berlin – Hamburg – London – Wien

Grevener Str./Fresnostr. 2 48159 Münster

Tel.: 0251 – 62 032 22 – Fax: 0251 – 23 19 72

e-Mail: vertrieb@lit-verlag.de – <http://www.lit-verlag.de>

Der vorliegende Band ist das Endergebnis des gleichnamigen, über drei Jahre durchgeführten Projekts „Das Ukrainische als Kirchensprache“, das vom österreichischen Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF) unterstützt wurde und in einer Kooperation des Wiener Instituts für Slawistik und des Instituts für ukrainische Sprache an der Kiewer Akademie der Wissenschaften bestand. Er enthält sechs umfangreiche Studien zu einigen grundlegenden Aspekten dieses aktuellen Themas und seiner sprachgeschichtlichen Dimension.

LIT

ISBN 3-8258-8496-1

